



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

ELISA DIAS FERREIRA DE AZEVEDO

O COMPLEXO CULTURAL LUANDENSE
OITOCENTISTA: REFLEXÕES SOBRE O
PAPEL DA RELIGIÃO CATÓLICA NA
CONFORMAÇÃO DOS “FILHOS DA
TERRA”

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

ELISA DIAS FERREIRA DE AZEVEDO

**O COMPLEXO CULTURAL LUANDENSE
OITOCENTISTA: REFLEXÕES SOBRE O
PAPEL DA RELIGIÃO CATÓLICA NA
CONFORMAÇÃO DOS “FILHOS DA
TERRA”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: História Social.

Linha de pesquisa: Cultura, poder e representações.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Andrea Marzano

2015

ELISA DIAS FERREIRA DE AZEVEDO

O COMPLEXO CULTURAL LUANDENSE OITOCENTISTA: Reflexões sobre o papel da religião católica na conformação dos “filhos da terra”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social. Linha de pesquisa: Cultura, poder e representações

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Andrea Marzano - Orientador - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Marcelo Bittencourt - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof.^a Dr.^a Keila Grinberg - Suplente - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

À minha família e ao meu noivo.
Com gratidão e amor.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram decisivamente para que este trabalho pudesse tornar-se realidade. Embora esteja correndo o risco de alguma omissão e esquecimento, gostaria de registrar publicamente alguns sinceros e especiais agradecimentos.

Primeiramente, um agradecimento especial à minha orientadora, Professora Doutora Andrea Marzano, pela seriedade intelectual, comprometimento e generosidade, fundamentais à existência deste trabalho. Devo muito à sua orientação e às inúmeras reflexões, que provocaram o surgimento de novas perspectivas. Muito obrigada pelo apoio, pela confiança, pela amizade e, sobretudo, pela paciência.

Aos Professores Doutores Anderson José Machado de Oliveira e Marcelo Bittencourt pela leitura atenta e sugestões no exame de qualificação. Sou extremamente grata pelas indicações e conversas que muito ajudaram a apontar, na medida do possível, novas questões no presente trabalho. Agradeço também à Professora Doutora Ivana Stolze Lima, que, além de compor a banca de qualificação, esteve presente durante todo o processo de desenvolvimento da pesquisa, compartilhando comigo conhecimentos e experiências extremamente enriquecedoras no âmbito do projeto “Africanos, descendentes e comunidades linguísticas no Brasil e no mundo atlântico” desenvolvido desde 2013 na Fundação Casa de Rui Barbosa.

Duas pessoas foram preciosíssimas neste percurso: meus queridos amigos Natasha e Raul, que, mesmo à distância, fizeram-se presentes em todas as etapas de escrita deste trabalho. Sem vocês, enfrentar os obstáculos com os quais me deparei ao longo desta jornada teria sido impossível. Um muito obrigada pelo incentivo, pelos momentos de descontração, pelas sugestões e pelos puxões de orelha.

Entre os colegas de pós-graduação, não posso deixar de agradecer Marina Jardim, Monique Vidal e Vânia do Carmo que, entre tantos outros que não foram mencionados, foram importantes companheiras nesta jornada.

Aos meus pais, José Carlos e Elizabeth, e ao meu irmão, João Carlos, que sempre foram e sempre serão a minha principal motivação. Dedico a vocês este trabalho.

Ao meu porto seguro, José Pita, cujas palavras não seriam suficientes para agradecer todo o apoio, todo o carinho e todo o amor, especialmente nas horas difíceis. Obrigada pela paciência, compreensão e generosidade. Agradeço sua disposição em me ouvir, sempre me encorajando a prosseguir.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o papel da religião católica no processo de categorização dos “filhos da terra” enquanto grupo social específico a partir dos testemunhos extraídos do jornal *O Futuro d’Angola*, em circulação na cidade de Luanda entre quatro de março de 1882 e 15 de junho de 1894. O estudo traz à tona a discussão em torno dos diferentes significados assumidos pelo catolicismo na formalização dos requisitos básicos para que homens e mulheres miscigenados racial e culturalmente reafirmassem a sua “civilidade” em meio a um contexto assinalado pela perda exponencial de influência política e de prestígio social por parte das principais famílias de “filhos do país”. Com o intensificar da presença portuguesa no centro urbano luandense e arredores em meados do século XIX, a íntima articulação resguardada entre o “ser civilizado” e o “ser católico” tornar-se-ia cada vez mais forte.

Palavras-chave: Luanda, *O Futuro d’Angola*, “filhos da terra”, catolicismo

ABSTRACT

This research analyzes the role of the Catholic religion in the categorization process of the "filhos da terra" as a particular social group based on the testimonies extracted from the journal *O Futuro d'Angola*, in circulation in Luanda between March 4, 1882 and 15 June, 1894. The study brings out the discussion around the different meanings assumed by Catholicism in the formalization of the basic requirements for men and women intermingled racially and culturally reaffirm their "civility" in a context marked by the exponential loss of political influence and social prestige by the main families of "filhos do país". With the intensification of the Portuguese presence in Luanda and surrounding areas in the mid-nineteenth century, the close articulation sheltered between "being civilized" and "being Catholic" would become increasingly stronger.

Keywords: Luanda, *O Futuro d'Angola*, "filhos da terra", Catholicism

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
<u>1. ENCONTROS E DESENCONTROS: NUANCES DOS CONTATOS INTERCULTURAIS NA CIDADE DE LUANDA</u>	19
1.1. CATOLICISMO E CONVERSÃO NO CONGO	20
1.2. O COLORIDO CULTURAL LUANDENSE ATRAVÉS DOS SÉCULOS	27
1.3. MARGINALIZAÇÃO E SUBTRAÇÃO: OS “FILHOS DO PAÍS” DA ANGOLA PORTUGUESA OITOCENTISTA	37
1.4. OS GRUPOS NATIVOS MISCIGENADOS CULTURALMENTE NA HISTORIOGRAFIA: DISCUSSÕES SOBRE “CRIOLIDADE”	55
<u>2. A EFERVESCENTE IMPRENSA LUANDENSE</u>	63
2.1. VEÍCULOS DE ARTICULAÇÃO E DE CONTESTAÇÃO: AS ASSOCIAÇÕES CULTURAIS E OS PERIÓDICOS LUANDENSES DO ÚLTIMO QUARTEL DO SÉCULO XIX	63
2.1.1. AS ASSOCIAÇÕES CULTURAIS NATIVAS OITOCENTISTAS	66
2.1.2. NOS CAMINHOS DA ESCRITA: OS PRIMEIROS JORNAIS DOS “FILHOS DO PAÍS”	74
2.2. OS HÁBITOS DE LEITURA E O SISTEMA DE ENSINO LUANDENSE NO SÉCULO XIX	82
2.3. O FUTURO D’ANGOLA (1882-1894)	86
2.3.1. AS AMBIÇÕES E AS REIVINDICAÇÕES DOS “FILHOS DO PAÍS”	86
2.3.2. COMO SE DEFINIAM OS “FILHOS DO PAÍS” FACE AOS CHAMADOS “INDÍGENAS” E AOS COLONOS PORTUGUESES?	98
<u>3. MOSAICO CULTURAL LUANDENSE: AS DINÂMICAS DO SAGRADO N’O FUTURO D’ANGOLA</u>	105
3.1. <i>MILONGOS</i> OU FEITIÇOS? PRÁTICAS DE CURA, FÉ E RELIGIOSIDADE	105
3.2. NO FLORESCER DAS TENSÕES: DINÂMICAS ENTRE O CONHECIMENTO LINGUÍSTICO E A DOCTRINAÇÃO CRISTÃ EM LUANDA	120
3.3. ABNEGAÇÃO, OBEDIÊNCIA E SACRIFÍCIO: A BOA CONDUTA E AS VIRTUDES DO CORPO CLERICAL	138
3.4. ESPAÇOS DE ARTICULAÇÃO E DE AFIRMAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA: A PRÁTICA DE RITOS SAGRADOS CATÓLICOS NA LUANDA OITOCENTISTA	152
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	179

INTRODUÇÃO

Deparei-me pela primeira vez com os números d’*O Futuro d’Angola* em princípios de 2013, já tendo ingressado no mestrado. Tratava-se de um dos periódicos da florescente imprensa luandense, dirigido pelo “filho da terra” Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo e em circulação entre quatro de março de 1882 e 15 de junho de 1894. Dada a particular expressividade do pensamento de uma fração dos “angolenses” manifesta nas páginas do jornal, optou-se por proceder à leitura minuciosa de tão eloquentes fontes, com vistas a mergulhar no complexo universo cultural da cidade de Luanda e arredores nas décadas finais do século XIX. Profundamente condicionado pelos encontros e desencontros entre grupos sociais distintos que compartilhavam experiências múltiplas, o cenário luandense oitocentista despontava de um discurso comprometido com a preservação dos direitos e do prestígio civis e políticos de que gozavam os “filhos do país” até o intensificar da presença portuguesa na região nos anos de 1850.

Mas, diante das inúmeras possibilidades de abordagem que se colocavam no decurso de delimitação do objeto de pesquisa, quais caminhos percorrer? A constatação de que o domínio de códigos culturais europeus constituía importante elemento de distinção social aos “naturais d’Angola”, que esforçavam-se por se fazer presentes nos cargos públicos, no clero e no exército, e de que Luanda há muito ocupava o lugar de maior centro difusor do catolicismo na África Centro-Occidental, provocou a emergência de algumas indagações que instigaram o desenrolar da presente dissertação. Quem eram, afinal, as famílias que autodenominavam-se “filhas da terra”? Quais as prerrogativas que se impunham na definição das fronteiras que as separavam do restante da população? Quais os significados que a religião católica assumiu no processo de construção da imagem de “nação civilizada” que se pretendia para Angola?

O objetivo central da pesquisa consiste, portanto, em investigar o lugar do catolicismo na formalização dos requisitos básicos para que homens e mulheres miscigenados racial e culturalmente fossem enquadrados na categoria de “civilizados”, tão cara àqueles que batalhavam cotidianamente para se fazer presentes entre os níveis mais altos da sociedade luandense oitocentista. Para tal, serão recuperadas as vivências

religiosas desveladas n’*O Futuro d’Angola*¹ através das lentes de sujeitos que apreendiam e percebiam o real a partir de um arsenal de referenciais culturais bastante específico.

Entranhar-se no domínio das religiões e das religiosidades, porém, não constitui tarefa fácil. Em 1984, pesquisas realizadas em Zulu e em Sotho junto a grupos de líderes religiosos da South African Independent Church fomentaram a produção de importante documento que, recuperado por Elizabeth Allo Isichei, lança luz sobre uma série de questões concernentes ao estudo dos movimentos de penetração e de propagação do cristianismo em África. Alicerçando suas reflexões em categorias de pensamento que as culturas africanas não necessariamente reconheciam, como a própria noção de “religião”, investigadores ocidentais foram não raras vezes acusados de elaborar, nas palavras de V. Y. Mudimbe, uma “invenção” do continente africano, não obstante seus esforços inegavelmente bem-intencionados²:

Anthropologists, sociologists and theologians from foreign Churches have been studying us for many years... We have become a fertile field for the kind of research that will enable a person to write an “interesting” thesis and obtain an academic degree... It is therefore not surprising that we do not recognize ourselves in their writings.³

Mas então como contornar dilemas tão caros ao ofício de historiadores, de antropólogos e de tantos outros cientistas sociais que se dedicam a esmiuçar o complexo universo das sociedades africanas? Não pretende-se aqui concorrer a maiores delongas, visto que nos embrenharíamos por terrenos que transcendem o escopo da presente pesquisa. Rumo a outros caminhos, as breves proposições da autora de “*A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*” são bastante elucidativas das problemáticas que há muito se impõem aos africanistas.

Na tentativa de dar voz a sujeitos sociais por tanto tempo silenciados nas páginas das produções acadêmicas, intelectuais de diferentes áreas do conhecimento

¹ Foram consultados apenas 157 números de *O Futuro d’Angola*, compreendendo o período de 4 de março de 1882 a 28 de novembro de 1890, por corresponderem aos exemplares que constam na Biblioteca Municipal de Luanda.

² ISICHEI, Elizabeth Allo. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press Inc, 1995, p. 7.

³ “Antropólogos, sociólogos e teólogos de Igrejas estrangeiras têm nos estudado por muitos anos... Nós nos tornamos um campo fértil para o tipo de pesquisa que permitiria a uma pessoa escrever uma ‘interessante’ tese e obter um título acadêmico... Não é de surpreender, portanto, que nós não nos reconhecemos em seus escritos”. [Tradução livre da autora] (Cf. N. H. Ngada, *et. al.*, *Speaking for Ourselves* (Institute for Contextual Theology, Braamfontein, 1985) p. 5. V. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy and the order of knowledge* (Indiana University Press, Bloomington, 1988) *apud* ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 7)

vislumbraram o processo de expansão da fé cristã a partir de um viés que, ao privilegiar o “tradicional”⁴, atribuíam um caráter passivo e estático às culturas locais, resguardando às dinâmicas e às influências internas um lugar de pouca ou de nenhuma visibilidade. Esta tendência, particularmente vibrante no campo da antropologia até a década de 1970, sofreu, porém, uma enérgica reviravolta com a emergência de análises revisionistas que introduziram novos questionamentos à discussão, incorporando um olhar atento às constantes e recíprocas permutas culturais, intrínsecas a quaisquer situações de contato.

No domínio da religião, as interferências mútuas, embora desiguais, entre noções do cristianismo e de religiões de matriz africana, por exemplo, transbordaram a busca por significantes correlativos entre crenças distintas, testemunhando-se a construção e a ressignificação contínuas de práticas e de discursos que, conquanto tendessem a assumir novos contornos, preservavam elementos ritualísticos próprios.⁵ Todavia, constatar o florescer de manifestações culturais sincréticas no seio dos múltiplos processos de síntese entre os doutrinamentos cristãos e as religiosidades africanas não pressupõe esvaziar o seu conteúdo conflitivo, tampouco recorrer a instrumentos analíticos que postulam a existência de estruturas políticas, sociais e econômicas dicotômicas e imutáveis.

Característica da ideologia colonial, a visão que comumente opunha o “colonizador civilizado” e o “colonizado primitivo” esteve no cerne dos esboços sobre as questões de poder em África, malgrado os empenhos despendidos pela historiografia no sentido de superá-la. Mecanismos indubitavelmente úteis para dar início às reflexões em torno da expansão europeia no além-mar, os binários coloniais, no entanto, incitaram a criação de novas variações dicotômicas (moderno/tradicional, ocidente/não-ocidente, dominação/resistência, entre outros) que, por sua vez, contribuíram para a ampliação e para a consolidação de percepções reducionistas sobre os plurais encontros, desencontros e recriações partilhados por diferentes sujeitos sociais em meio a contextos históricos específicos.⁶

⁴ A expressão “tradicional” é empregada na presente pesquisa para designar expressões culturais autóctones africanas, recusando quaisquer identificações com perspectivas que pressupõem a existência de sociedades estáticas, amplamente criticadas pelos estudiosos.

⁵ Ibid., pp. 6-7.

⁶ COOPER, Frederick. *Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África*. In: Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n.º. 27, pp. 21-73, jul. 2008.

Não há dúvidas de que muitos são os desafios que se impõem aos historiadores em sua jornada rumo à alteridade. Desafios estes que revelam os limites do trabalho de investigação de cientistas sociais que, no âmago de seu ofício, adentram universos demarcados por intensas mesclas interculturais, no âmbito dos quais a questão do reconhecimento do *outro* é a tônica. Daí a necessidade não de reforçar as críticas às insuficiências dos estudos de acadêmicos ocidentais sobre as sociedades africanas, mas, em contrapartida, de situá-los em seu contexto de produção, tendo em vista que, ancorados quer em depoimentos orais, quer em documentos escritos, pintam um novo *outro* à luz de indagações que não necessariamente as mesmas de outrora.

À semelhança dos pensadores do Ocidente, pesquisadores nascidos em África se defrontaram frequentemente com impasses vários no percurso de elaboração de ensaios acerca de determinados episódios de sua própria história, nomeadamente os de cunho religioso. Isto porque, apesar de “vozes de dentro” – como também foram reconhecidos muitos europeus e norte-americanos que habitaram junto às populações africanas e sobre elas escreveram –, construíram, por vezes, narrativas nas quais os fenômenos de penetração e de dilatação do cristianismo no continente africano eram delineados por argumentos que realçavam, por exemplo, a atuação dos missionários na divulgação do imperialismo ou, ainda, o ingrediente protonacionalista das igrejas independentes, reservando um papel secundário à dimensão da experiência e da busca interiores, tão valorizada entre os devotos.⁷

É certo que as adversidades da pesquisa historiográfica persistem na contemporaneidade, atravessando as publicações de acadêmicos de diferentes países e contemplando temáticas igualmente diversas. Para evitar generalizações, porém, há que se ressaltar que desde a década de 1960, grande parte da literatura sobre a atividade cristã em África norteou-se por forte reação à tradição, até então corrente, de retratar os viajantes e os evangelizadores ocidentais como únicos propulsores da mudança, competindo às comunidades africanas a qualidade de meros cenários aos feitos heróicos protagonizados por indivíduos encarregados de disseminar os benefícios do cristianismo entre as populações descritas como bárbaras e selvagens.⁸

Em resposta a esta tendência, cientistas sociais nigerianos como J. F. A. Ajayi e E. Ayandele inauguraram um movimento de ênfase à agência africana na difusão do

⁷ ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 74.

cristianismo e na elaboração de mecanismos capazes de desvendar as mensagens provenientes de conjunturas estranhas às realidades locais, abrindo caminho para a emergência de uma historiografia mais ampla que não poupou esforços em desconstruir estereótipos e preconceitos que por longos períodos nutriram os relatos sobre o continente africano. Todavia, reescrever a história das sociedades africanas e de seus múltiplos encontros com a fé cristã pressupõe o entendimento, ainda que pouco aprofundado, das ações daqueles que se incumbiram de propalar os ensinamentos de Cristo em terras cridas pagãs. Mergulhar no universo da crença, do ritual e do simbolismo religioso implica, pois, no reconhecimento da igual importância dos povos africanos e dos grupos de missionários ocidentais enquanto agentes de transformação dos cenários políticos, sociais e econômicos em meio aos quais homens e mulheres partilharam vivências plurais ao longo dos séculos.

Interpretada de acordo com a cosmovisão dos povos da África Centro-Occidental, a religião cristã desempenhou, ao longo de todo o movimento de expansão pela região, iniciado em finais do século XV, o papel de mediadora na aproximação entre portugueses e africanos. Aproximação esta que refletia, em grande medida, a confiança nos benefícios da conversão ao catolicismo e as expectativas de alcançar vantagens temporais e espirituais através das cerimônias católicas. Evidências várias, porém, demonstram que as experiências das populações africanas com o catolicismo não se resumiram à adoção integral de todos os preceitos e sacramentos da Igreja. Vislumbradas à luz da bagagem cultural de cada agrupamento populacional, as religiões cristãs e suas simbologias assumiram, no contexto africano, diferentes feições que expressavam a natureza igualmente diversa de um amplo leque de credos encobertos sob o rótulo de “cristianismo”:

Christianity has never existed in an abstract form; it is always incarnated in a particular milieu. The age, nationality, gender, church affiliation, and theological bent of the missionary had a decisive impact on the message transmitted.⁹

Assim, entranhar-se pelos segredos e mistérios que incidiram sobre as complexas interações entre fés professadas por grupos sociais distintos, nomeadamente em territórios da África Centro-Occidental, demanda recuperar os processos históricos de

⁹ “O Cristianismo nunca existiu em forma abstrata; ele sempre se materializou num ambiente particular. A idade, a nacionalidade, o gênero, a filiação religiosa e a inclinação teológica do missionário tiveram um impacto decisivo na mensagem transmitida”. [Tradução livre da autora] (ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 74)

intercâmbios, de apropriações e de ressignificações próprios de todas as situações de contato.¹⁰ Do convívio e da constante permeabilidade entre manifestações culturais múltiplas despontaram linguagens de compatibilidade várias que, assentadas num sistema de códigos e de símbolos em contínuo aperfeiçoamento, tornaram determinadas atitudes e práticas inteligíveis aos muitos atores que protagonizaram os encontros e embates culturais.

Inexistentes em formas puras, as expressões culturais se apresentaram, nas diferentes conjunturas, ora mais heterogêneas, ora mais homogêneas, acompanhando os contínuos movimentos de articulação, de comunicação e de mediação entre mundos que, embora aparentemente bastante desiguais entre si, interagem e dialogavam através de combinações várias entre elementos étnicos ou religiosos.¹¹ Não obstante a

¹⁰ A temática dos encontros, desencontros e recriações culturais foi abordada nas páginas de inúmeros trabalhos de cientistas sociais, publicados a partir da segunda metade do século XX. Nas proposições de Mikhail Bakhtin, Carlo Ginzburg encontrou, na década de 1970, a inspiração para a formulação do conceito de circularidade cultural, tão caro à renovação dos estudos no campo da história cultural, na medida em que rompia com a persistente concepção aristocrática de cultura, segundo a qual as ideias e as crenças eram elaboradas unicamente pelas classes superiores e, em seguida, transmitidas às classes subalternas, que as deformavam e deterioravam. Em outro viés, o historiador italiano postulava que “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente o oposto, portanto, do “conceito de absoluta autonomia e continuidade da cultura camponesa” que me foi atribuído por certo crítico)”. Numa perspectiva mais globalizante, Peter Burke publicou, no ano de 1978, importante obra sobre a cultura popular na Europa no período entre 1500 e 1800, na qual, para evitar os dilemas em torno do conceito e de suas múltiplas acepções, cunhou o termo “biculturalidade”. Numa nítida valorização dos processos de interação e de compartilhamento culturais entre grupos sociais vários, as elites europeias, representantes da “alta cultura”, foram descritas não apenas como conhecedoras e participantes da cultura popular, mas também como preservadoras de suas atitudes e valores próprios. Defendendo a tese de que “a consciência e os usos costumeiros eram particularmente fortes no século XVIII”, E. P. Thompson avançou nos pressupostos teóricos de Peter Burke, para ele muito influenciados por determinadas inflexões antropológicas que simplificavam o conceito de “cultura popular” a uma esfera de análise ultraconsensual: “Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um “sistema”. E na verdade o próprio termo “cultura”, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”. Tratava-se, pois, de inserir a cultura da plebe em um contexto histórico específico, diretamente ligado à experiência dos trabalhadores, destituindo-a de um caráter descritivo vago, responsável por lhe atribuir a condição de “cultura tradicional”, repleta de permanências e de heranças costumeiras reproduzidas ao longo do tempo. Em contrapartida, o marxista britânico afirmava ser o costume um campo privilegiado das mudanças e das disputas em torno de interesses por vezes divergentes entre as classes sociais. (Ver BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2003, 8ª edição; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 e THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 4ª reimpressão).

¹¹ Na esteira dos estudos sobre a complexidade dos universos da cultura e das práticas culturais, repletos de tensões, intercâmbios e sínteses, Néstor García Canclini recupera os incessantes e variados processos de hibridação que tiveram lugar na história a fim de definir com precisão a localização e o estatuto do

convicção da existência de um conjunto de crenças cristãs que preservariam sua essência em quaisquer circunstâncias históricas, compartilhada por algumas vertentes da historiografia, há indícios de que em todos os espaços nos quais o cristianismo foi professado, seus ensinamentos incorporaram, em maior ou menor grau, dispositivos culturais para, então, se inscreverem em novos contextos.¹²

Em Luanda, maior centro difusor do catolicismo na África Centro-Occidental, os anseios e aspirações da população se traduziriam em percepções de mundo plurais, expressas nos ritos e símbolos que coloriam o cotidiano da cidade. Marcadamente híbrido, o universo angolense foi palco privilegiado de releituras, traduções e apropriações que delimitaram os contornos fluidos de uma sociedade que, assinalada por um complexo mosaico cultural, viu surgirem grupos miscigenados racial e culturalmente que, expostos regularmente à frágil presença europeia no território, tinham no comércio transatlântico de escravos e nos cargos que ocupavam junto à restrita administração pública, ao clero e ao exército as principais fontes de riqueza e garantias de prestígio social e político.

Com o advento da segunda metade dos oitocentos, porém, a época de ouro das famílias “angolenses”, como autodenominavam-se, se aproximaria do fim. Em face da intensificação do número de colonos portugueses na cidade de Luanda e arredores e da consequente eclosão de inúmeros conflitos envolvendo a terra, a mão de obra e as funções públicas, os “filhos do país” encontraram nos jornais e nas associações culturais nativas espaços privilegiados para denunciar os desmandos da Coroa portuguesa e, sobretudo, o despreparo dos governadores gerais nomeados para o serviço em Angola,

conceito nas ciências sociais: “Parto de uma primeira definição: *entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras”. Em sua obra, pois, as múltiplas contradições inerentes aos encontros históricos entre diferentes culturas assumem o centro das investigações sobre as transformações das relações entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica no âmbito latino-americano dos anos 1990. Se as culturas não assumiam formas puras, isto é, livres de quaisquer influências externas, tampouco o faziam as identidades. Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias, concebidas como radicalmente opostas à pretensa sociedade nacional, se reestruturavam constantemente, tornando árduo o trabalho de pesquisadores que se dispunham a delimitar com exatidão identidades locais em meio a um todo mais amplo. Esvaziada de sua condição de qualidade inerte de um grupo específico de indivíduos que compartilhavam traços dados como língua, crenças, códigos de comportamento, entre outros, a noção de identidade se insere nos movimentos de hibridação, sendo por eles relativizada. (Ver CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 4ª edição, 6ª reimpressão, 2013).

¹² ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, pp. 4-5.

esforçando-se por assegurar os privilégios conquistados ao longo de mais de três séculos de precário influxo português na região.

Importante premissa da articulação e da contestação protagonizadas pelos “filhos da terra” era a ostentação do seu grau de civilização, particularmente recorrente nas páginas d’*O Futuro d’Angola*. Na recusa de quaisquer identificações com categorias sociais genericamente designadas de “gentio”, pintava-se uma sociedade em vias de alcançar a imagem que se pretendia para Angola, elevando-a ao patamar das nações europeias. Haveria, então, espaço nas vastas produções textuais do jornal para a divulgação de práticas culturais nomeadamente africanas? Em outras palavras, quais as faces do múltiplo e complexo cenário religioso luandense oitocentista que se deixam entrever nas heterogêneas falas dos articulistas? Proceder-se-á à busca de respostas a tais questionamentos.

O trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro, preocupei-me em expor brevemente o processo de penetração do catolicismo no reino do Congo nos séculos iniciais de presença portuguesa, atentando para a elaboração de linguagens de compatibilidade várias entre sistemas simbólicos distintos. Em seguida, é apresentado um panorama da cidade de Luanda e entornos, desde a sua fundação até os decênios finais do século XIX, com particular ênfase para o processo de surgimento das famílias de “filhos da terra” e para as várias faces do complexo mosaico religioso que coloria o cenário luandense. Lança-se luz, ainda, sobre as dinâmicas políticas e sociais inauguradas em meados dos oitocentos, sublinhando-se o irromper de conflitos envolvendo os cargos públicos, a terra e a mão de obra decorrentes da intensificação do número de brancos europeus na região. Por fim, procede-se a uma discussão historiográfica sobre o conceito de “crioulidade”, por vezes empregado na produção acadêmica para fazer referência aos grupos nativos miscigenados cultural e racialmente que autodenominavam-se “angolenses”.

No segundo capítulo, a efervescente imprensa luandense do último quartel do século XIX é analisada como veículo de articulação e de contestação dos “filhos da terra” aos novos rumos assumidos pela política “colonial” portuguesa em Angola, dedicando-se especial atenção não apenas aos primeiros periódicos editados e publicados pelos “filhos do país”, mas também às associações culturais por eles organizadas, entendidas como espaços privilegiados de solidariedade e de denúncia dos desmandos de Portugal. Discutem-se mais detidamente, ainda, as ambições e as

reivindicações da redação do jornal *O Futuro d'Angola*, reconstruindo a trajetória de alguns de seus ilustres colaboradores com um olhar atento ao discurso que homens como José de Fontes Pereira forjavam sobre si mesmos e sobre o chamado “gentio”, de modo a desvendar os mecanismos de definição das fronteiras que separavam os africanos cultos dos segmentos que prestavam serviço aos particulares ou eram submetidos ao trabalho forçado nas obras públicas.

O tema central deste trabalho é aprofundado no terceiro e último capítulo. A partir dos testemunhos extraídos d'*O Futuro d'Angola*, foi possível recuperar uma série de vivências religiosas experimentadas pelos “filhos da terra” na cidade de Luanda e arredores ao longo da década de 1880, bastante representativas dos significados que o catolicismo assumiu no processo de afirmação da “civilidade” de uma parcela de “angolenses” frente não só aos colonos portugueses, mas também às populações denominadas “indígenas”. Em meio a uma conjuntura assinalada pela perda exponencial de influência política por parte das principais famílias “do país”, condenar as práticas genericamente descritas como “feitiçaria”, comprometer-se com a doutrinação das populações ditas “gentílicas” e frequentar recintos que se caracterizavam por formas de sociabilidade próprias do modo de vida europeu constituíam fortes reações aos novos ventos que sopravam em Angola, possibilitando aos “naturais da terra” reafirmarem seu estatuto social e terem sua condição “civilizada” reconhecida.

1. ENCONTROS E DESENCONTROS: NUANCES DOS CONTATOS INTERCULTURAIS NA CIDADE DE LUANDA

Antes de dar início ao estudo a respeito do complexo cultural luandense nas décadas finais dos oitocentos, com particular interesse no vibrante cenário religioso que se constituiu ao longo de séculos de múltiplos e intensos encontros, desencontros e recriações partilhados por diferentes grupos sociais em situações de contato múltiplas, há que se recuperar alguns breves aspectos históricos da vida religiosa no reino do Congo quando da chegada dos primeiros portugueses à costa africana, na medida em que elucidam a antiguidade da presença do catolicismo na África Central. Além disso, a vasta bibliografia produzida sobre a cristianização levada a cabo no Congo em fins do século XV fornece subsídios teóricos às reflexões em torno dos hibridismos culturais que se fizeram sentir nas vivências religiosas experimentadas pelos “filhos da terra” em Angola, ensejando possíveis paralelos entre ambas as realidades.

Paralelos estes que apontam para os estreitos vínculos que as dinâmicas políticas, sociais e econômicas internas ao reino do Congo resguardavam com a gradual transferência dos interesses lusos para a região mais tarde denominada “Angola”, testemunhados por José de Fontes Pereira em um dos 13 artigos que compunham a série “A independencia d’Angola”, publicada entre 30 de setembro de 1886 e 22 de junho de 1887:

(...) N’este intuito o Zaire ou Congo é descoberto por Diogo Cam, e levado por elle esta noticia a Portugal, é mandado Paulo Dias de Novaes, no anno de 1575, para tomar posse d’esta parte da costa, tendo desembarcado na ilha de Loanda, com 700 portugueses em que entravam 350 homens d’armas. Fez saber ao rei do Dongo ou Angola a sua chegada, mandando-lhe presentes: – pactuou-se uma aliança que *durou apenas* tres annos, naturalmente por não querer a autoridade portugueza que o rei preto continuasse a ter voz activa na administração dos seus Estados, como soberano nato que d’elles era! (*O Futuro d’Angola*, nº 51, 21 de novembro de 1886)

Alegando serem as descobertas dos portugueses em África “devidas mais ao acaso, do que á sciencia, que elles então não conheciam”¹³, o “filho do país” desvela uma importante prerrogativa da empresa ultramarina portuguesa, qual seja, o constante recurso à negociação com as autoridades nativas, tão caro à consolidação do projeto político e econômico de Portugal no território africano. De ressaltar, porém, as inúmeras tensões que eclodiram desde os primeiros contatos das populações autóctones com homens que julgavam-se imbuídos da dupla missão de propagar a fé católica e de

¹³ *O Futuro d’Angola*, nº 51, 21 de novembro de 1886.

colonizar as terras recém-descobertas, concorrendo, assim, para o fortalecimento do poder monárquico.

Igualmente primordial à pesquisa, pois, é traçar um sucinto panorama da cidade de Luanda, desde a sua fundação até o soprar dos novos ventos trazidos pela intensificação do número de colonos portugueses na região a partir dos anos de 1850, lançando luz sobre os complexos processos históricos que fomentaram o surgimento de segmentos nativos miscigenados cultural e racialmente, cuja batalha pela manutenção do seu prestígio social e político, muito abalado com o aproximar-se do fim século, estaria no cerne d'*O Futuro d'Angola* e de tantos outros jornais “angolenses” em circulação na época.

1.1. Catolicismo e conversão no Congo¹⁴

No ano de 1483, desembarcava, no estuário do rio Zaire, o fidalgo navegador Diogo Cão, que à costa centro-ocidental africana retornaria em 1485 com a missão de estabelecer relações amigáveis com as chefias locais e, assim, garantir benefícios futuros ao comércio de Portugal. Aceitar a “amizade” dos reis portugueses, porém, pressupunha o reconhecimento de uma nova religião com novas práticas e novos ritos, que abriria caminhos para uma associação vantajosa em termos políticos, sociais e econômicos.¹⁵

Desde o princípio, as relações entre europeus e africanos encontraram na religião um dos principais mediadores, malgrado a impressionante opacidade do olhar frente à cultura do outro. A chegada dos portugueses à África Centro-Occidental foi interpretada à luz da cosmogonia tradicional bakongo, segundo a qual o oceano era a linha divisória

¹⁴ O processo de catolização levado a cabo no Congo em finais do século XV foi tema de importantes trabalhos que abordam os múltiplos sentidos da conversão dos soberanos locais ao catolicismo. Ver, por exemplo, RANGLES, W.G.L. *L'ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XIXe siècle*. Paris: EHESS, 2002 [1968]; THORNTON, J. K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge University Press, 1998; MACGAFFEY, W. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Indiana University Press, 1983; MACGAFFEY, W. *Religion and Society in Central Africa*. The University of Chicago Press, 1986; MELLO E SOUZA, Marina. Catolicismo e poder: o caso congolês. In: MELLO E SOUZA, Marina. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 43-95; VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVIII”. Revista Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, vol. 3. n. 6, 1998.

¹⁵ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários das Angolas: Irmandade Negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas em março de 2005, pp. 15-17.

entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e a cor branca simbolizava a morte. Nesse sentido, os primeiros visitantes foram cridos como naturais da terra dos mortos e, por conseguinte, como detentores de maravilhas tecnológicas superiores às técnicas até então conhecidas. Daí a rápida iniciação dos soberanos do Congo no culto católico, impulsionada pelo glorioso retorno de congolezes que, levados a Lisboa e instruídos na fé, nos costumes e na língua ocidentais, ancoraram sãos e salvos no continente africano, despertando o entusiasmo das autoridades nativas.¹⁶

Expressão máxima da receptividade ao catolicismo, o batismo constituiu importante ferramenta de prestígio e de poder, resguardada com assiduidade pelos líderes africanos. Não obstante o desejo generalizado de conversão, o sacramento foi, inicialmente, manipulado pelos maiores do reino, aos quais estava reservada a primazia na inserção ao novo contexto político e religioso que se inaugurava.¹⁷ Ainda em princípios do século XIX, tal rito de iniciação resguardaria um lugar de destaque entre a nobreza do Congo, sendo celebrado com muita pompa e concorrido por ilustres ícones não só da aristocracia local, mas também da presença “colonial” portuguesa, como consta da notícia publicada sob o título “Apontamentos para a historia de Angola”, segundo a qual o “baptizado mui solemne” do sobrinho do rei Garcia V fora realizado em Luanda devido ao reduzido número de missionários, que encontravam-se, em sua maioria, dispersos pelo interior africano:

(...) Estes como fossem poucos, e como andar do tempo, se entrenhassem em o sertão do Bihé, Bailundo, Sambo e Cahenda faltou lhes o tempo de poderem concorrer a christandade no referido reino do Congo, dando loga a que o Rei D. Garcia 5.º mandasse seu filho, o Principe D. Affonso¹⁸, para ser aqui baptizado. Esse religioso acto se effectou na Igreja matriz primitiva no dia 10 de Agosto de 1803: tendo sido baptizante, o Ex.^{mo} Bispo D. Luiz de Brito Homem, e foi padrinho o Excellentissimo capitão general, D. Fernando Antonio de Noronha, a que assistiu o senado da camara, Cabido e mais auctoridades, repicando os sinos da mesma Igreja e salvando a fortaleza de São Miguel durante o acto religioso. (...)
(*O Futuro d'Angola*, nº 45, 15 de setembro de 1886)

¹⁶ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

¹⁷ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, pp. 17-18.

¹⁸ Não obstante o cômego Manuel Monteiro de Morais – efêmero colaborador d’*O Futuro d’Angola* sobre o qual trataremos posteriormente – afirmar ter sido enviado para Luanda um dos filhos de Garcia V, há referências de que D. Afonso fosse o sobrinho do Manicongo batizado em Angola em 1803, com a idade de nove anos, e ordenado sacerdote também ali em 1824. (CORREA, Arlindo. *O REINO DO CONGO: A decadência final do Reino do Congo*. 18-08-2007. Publicado eletronicamente em: <http://arlindo-correia.com/180807.html>)

Para além da monopolização do batismo e de outros rituais da nova religião, restritos aos nobres da terra e a seus familiares, os soberanos do Congo buscaram conduzir a propagação do catolicismo e controlar a ação dos missionários nos territórios sob seu domínio. Para tal, o envio de jovens a Portugal para obterem educação formal e religiosa e, em seguida, retornarem ao reino foi essencial para garantir o acesso direto aos novos ritos e símbolos cristãos sem o intermédio dos portugueses.¹⁹ A formação de um clero nativo também atendia aos interesses da Coroa, visto que além de contribuir para a expansão da fé católica, concorria para o aumento das áreas de influência portuguesa.²⁰

A criação da diocese do Congo e Angola pela bula *Super specula militantes Ecclesiae* do Papa Clemente VIII, em 1596, desmembrada da diocese de São Tomé, por sua vez, é representativa das inúmeras estratégias forjadas pelas chefias do Congo para orientar a difusão do catolicismo na África Centro-Occidental. Fruto dos reclames e das manobras diplomáticas dos reis e dos fidalgos de sua confiança, a iniciativa resultou na renomeação da capital Mbanza Congo, que passou a chamar-se São Salvador, adquirindo foros de cidade e tendo sua igreja paroquial elevada à catedral.²¹

Conquanto a estima e a admissão dos novos ritos e dos novos objetos sagrados se perpetuassem ao longo dos séculos entre os soberanos e seus fiéis seguidores, antigas

¹⁹ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 19.

²⁰ Tratando das trajetórias de cinco pretendentes ao Hábito de São Pedro que, entre os anos de 1669 e 1823, depararam-se com a necessidade de serem dispensados pelo poder eclesiástico do chamado “defeito da cor” em diferentes áreas sob jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro, Anderson José Machado de Oliveira fornece importantes subsídios para as reflexões em torno da ordenação de um clero nativo nos territórios sob domínio de Portugal, temática particularmente controversa entre os diferentes setores da Igreja Católica e da Coroa portuguesa através dos séculos. Agente indispensável tanto na ótica da Igreja quanto na do poder temporal, o clero era concebido como primordial à consolidação do projeto de edificação de uma sociedade cristã no ultramar. Com o alvorecer do século XVI e das críticas advindas do movimento luterano, impôs-se a necessidade não só de evangelizar os povos recém-descobertos, mas também de reformar o corpo clerical de modo a tornar efetivos os propósitos de inserção das populações autóctones na Cristandade. Daí a emergência de posturas favoráveis à formação de um clero nativo, por exemplo, na África, admitindo-se o conhecimento das línguas locais como importante requisito para que os sacerdotes africanos fossem considerados capacitados para o desempenho de funções várias, quer como missionários, quer como intérpretes. De ressaltar, porém, que as perspectivas em prol da ordenação de um clero nativo tenderam a assumir novos contornos com o aproximar-se do seiscentos, especialmente na extensão dos impérios ibéricos nas Américas, onde verificou-se a crescente imposição de barreiras ao acesso de nativos ao clero secular. Acesso este que, não obstante as especificidades resguardadas pelos diferentes contextos históricos, constituiu importante estratégia de mobilidade social. Em Angola, a ocupação de cargos eclesiásticos abriria importantes oportunidades de distinção social para os “filhos da terra”, que não poupariam esforços em preservar os direitos e privilégios conquistados ao longo de séculos de frágil presença portuguesa na região. (OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa*. In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (Orgs.). *Dimensões do Catolicismo no Império Português (Séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, 1ª edição, v. 1, pp. 199-229)

²¹ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 19.

crenças e costumes tradicionais mantiveram-se sólidos no quadro de referenciais culturais congolese. Filtrados e ressignificados, os rituais e práticas do catolicismo eram adotados de acordo com uma série de pressupostos e de interesses que refletiam a insistência no seu potencial como legitimadores da ordem política. Daí, por exemplo, as variações na atitude diante dos diferentes sacramentos católicos. Ao contrário do batismo, o matrimônio não foi muito apreciado pelos grupos bakongo, em razão do seu caráter monogâmico e indissolúvel, que muitos se recusavam a acatar.²²

Dos encontros entre universos simbólicos complexos e particulares, emergiram, pois, concepções cristãs africanizadas, produzidas em resposta ao processo de catequização empreendido por centenas de missionários²³ nos reinos de Angola e do Congo no decorrer dos séculos XVI e XVII. No movimento de dilatação do catolicismo na África Central, quatro foram as ordens religiosas que mais se destacaram: os jesuítas, seguidos pelos terceiros franciscanos, pelos carmelitas descalços e, por fim, pelos capuchinhos.²⁴ A primazia coube, porém, aos soldados da Companhia de Jesus e da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que não pouparam esforços em transmitir a palavra cristã aos povos indígenas.²⁵

A antiguidade e a importância do trabalho missionário dos jesuítas nos reinos de Angola e do Congo, que cederiam posteriormente espaço aos capuchinhos, são atestadas pelo pioneirismo na elaboração de catecismos, gramáticas e dicionários em quicongo e em quimbundo.²⁶ Com vistas a traduzir a mensagem evangélica para os idiomas locais e, ao mesmo tempo, torná-los inteligíveis aos eclesiásticos que se aventuravam pela

²² A resistência do Manicongo, D. Diogo I, em aceitar o casamento monogâmico resultou na expulsão da segunda missão jesuíta enviada ao reino em 1552. Afastada do Congo, a Companhia de Jesus canalizaria seu ímpeto missionário para as proximidades do rio Cuanza, recobrando as relações amigáveis com as autoridades congolenses somente em 1618. (REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 24)

²³ Sobre a origem social dos missionários em África ver: ISICHEI, Elizabeth Allo. Who became missionaries? In: ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, pp. 76-79.

²⁴ Sobre a presença missionária capuchinha no reino do Congo nos seiscentos ver: GONÇALVES, Rosana Andréa. *África Indômita: Missionários Capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008.

²⁵ Sobre a multiplicidade da presença católica no continente africano e as inúmeras divergências entre os diferentes grupos de religiosos dedicados à conversão das populações da África Centro-Ocidental ver: OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Ocidental durante o século XVII*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

²⁶ Sobre a posição de relevo ocupada pelos missionários ocidentais no contato com as diferentes línguas africanas, Elizabeth Allo Isichei postula: “In a sense, missionaries understood African societies most imperfectly, but, as a body, they probably come closer to Africa, especially a knowledge of its languages, than most other foreigners have done”. [Em certo sentido, os missionários entenderam as sociedades africanas de modo bastante imperfeito, mas, como um corpo, eles provavelmente se aproximaram mais da África que a maioria dos outros estrangeiros, especialmente em termos da elaboração de um conhecimento das suas línguas] (ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 75)

costa e pelos sertões africanos, muitos textos doutrinários foram impressos em línguas centro-africanas dos anos seiscentos em diante.²⁷ Não obstante revelassem as pretensões comuns da Igreja católica e do Estado português, os vocabulários e obras similares traziam em suas páginas as interpretações de informantes²⁸ e de “mestres indígenas”, que, instruídos na função de catequistas na Europa, foram figuras centrais na disseminação da doutrina cristã.

Em 1624, a *Doutrina Cristã*, escrita em Portugal no ano de 1571 pelo padre Marcos Jorge da Companhia de Jesus a pedido do Cardeal D. Henrique²⁹, foi “traduzida para a língua do Congo pelos melhores mestres indígenas que havia em São Salvador, devido aos cuidados do jesuíta padre Mateus Cardoso”³⁰. Duas décadas depois, foi impresso em Lisboa pelo padre António do Couto o primeiro catecismo em quimbundo e em português, *Gentio de Angola suficientemente instruído nos mistérios de nossa santa fé*, obra póstuma do também padre jesuíta Francisco Pacconio.³¹ Anos mais tarde, o missionário capuchinho italiano Giacinto Brusciotto de Vetralla receberia autorização para publicar uma nova edição do catecismo de Mateus Cardoso. Ampliada, a versão de 1650 era apresentada em quatro línguas: latim, italiano, português e quicongo.³²

²⁷ Para Wyatt MacGaffey, a elaboração de catecismos, de gramáticas e de dicionários nas línguas africanas centro-ocidentais por missionários europeus concorriam para a propagação de interpretações equivocadas das culturas locais, fomentando aquilo que convencionou-se chamar de “diálogo de surdos”. Elizabeth Allo Isichei, no entanto, sugere que o mal-entendido das traduções culturais era inevitável e que pressupunha, igualmente, o papel ativo das populações africanas. (MACGAFFEY, Wyatt *Op. Cit.*, p. 200; ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 82)

²⁸ Dentre os contratemplos com os quais se deparavam aqueles que se propunham a penetrar o universo linguístico de sociedades predominantemente orais, eram frequentes os impasses à produção de materiais escritos que se aproximassem o máximo possível da realidade das línguas faladas. Daí a constante recorrência a informantes e a intérpretes nativos que dominassem o idioma, e, assim, auxiliassem nas observações gramaticais e semânticas, embora muitas fossem as críticas a eles atribuídas dada a fragilidade de sua relação com a cultura escrita.

²⁹ Pouco tempo após sua primeira edição, o catecismo de Marcos Jorge foi introduzido no Brasil pelos jesuítas e, em 1574, transladado para o tupi pelo padre Leonardo Vale, também membro da Companhia de Jesus.

³⁰ SANTOS, Eduardo dos. *As religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1996, p. 46 *apud* REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, pp. 22-23.

³¹ PACCONIO, Francisco. *Gentio de Angola suficientemente instruído nos mystérios de nossa Santa Fé*. Obra Póstuma. Lisboa: Lopes Rosa, 1644. Em 1661, o missionário capuchinho Antonio do Monte Prandone elaboraria uma versão ampliada do catecismo de Pacconio. (REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 23)

³² O mesmo missionário Giacinto Brusciotto de Vetralla escreveu uma gramática da língua quicongo que veio a ser traduzida pelo bispo D. António Tomás da Silva Leitão e Castro e publicada pela Imprensa Nacional, de Luanda, em 1886, sob o título: *Regras para mais fácil inteligência do difícil idioma do Congo*. A primeira edição havia sido impressa em Roma, na tipografia da Sagrada Congregação da Propaganda, no ano de 1659. (ZAU, Filipe. *Angola: Trilhos para o Desenvolvimento*. Tese de Doutoramento, Universidade Aberta, 2008, p. 80)

Nomeado superior da Prefeitura Apostólica do Congo, criada pelo papa Urbano VIII por decreto da Propaganda Fide de 25 de Junho de 1640 e confiada ao trabalho missionário dos capuchinhos italianos, Vetralla determinou, em 1654, a transferência da sede da dita prefeitura, até então localizada em São Salvador, onde coexistia com o bispado, para São Paulo de Assunção de Luanda.³³ Num contexto assinalado por inúmeras denúncias da secularização da Companhia de Jesus e pela ocupação holandesa no reino de Angola, a presença dos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos pôs fim à hegemonia dos jesuítas, principiada quando da chegada dos padres Jorge Vaz, Cristovão Ribeiro e Jácome Dias e do irmão auxiliar e mestre-escola Diogo Soveral à Mbanza Congo no dia 20 de maio de 1548.

Os tempos eram outros. Inaugurava-se uma nova fase da era missionária na África Central. Livres das críticas que recaíam sobre os jesuítas, acusados de maior dedicação aos negócios temporais em detrimento das atividades religiosas, os barbadinhos – como também eram conhecidos os capuchinhos – gozavam de grande simpatia das autoridades portuguesas e dos soberanos africanos. Em sua maioria italianos e espanhóis, os missionários capuchinhos e sua preferência para o trabalho nos reinos do Congo e Angola refletiam drásticas mudanças na postura dos papas seiscentistas que, ao contrário de seus antecessores, reivindicavam o controle das missões ultramarinas a Roma. Com vistas a restringir os privilégios concedidos ao Padroado português³⁴ e ao Patronato espanhol, o papa Gregório XV criou, em 1622 pela bula papal *Inscrutabili Divinae*, a Sagrada Congregação da Propaganda Fide, que, ao pretender assumir maior poder sob a atuação missionária em África, abalou as estruturas de um quadro no qual a hierarquia religiosa encontrava-se subordinada à administração política portuguesa e espanhola.³⁵

³³ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, Estudos Missionários, Nº 3, p. 124.

³⁴ O Padroado português, criado na sequência de uma série de bulas papais publicadas entre os anos de 1452 e 1514, que concedeu à Coroa poder de nomeação em toda a extensão de seus domínios ultramarinos, em troca de suporte financeiro. A estreita relação entre a Igreja e o Estado, que muito amparava as atividades missionárias católicas em África, era amplamente questionada pelos soberanos do Congo, justificando-se a abertura dos caminhos para a penetração dos capuchinhos italianos no ano de 1645. Exemplo dos íntimos laços mantidos por Portugal e a Igreja Católica era o declínio das iniciativas missionárias católicas por falta de recursos da Coroa para manter o Padroado. (ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 54)

³⁵ Descontente com a retirada da prerrogativa de protagonista na expansão do catolicismo no continente africano, Portugal, através do Padroado Régio, criou inúmeros obstáculos à presença de missionários estrangeiros nos reinos do Congo e Angola. (REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 27)

Em maio de 1645, o primeiro grupo de capuchinhos desembarcou no porto de Mpinda, distribuindo-se entre as províncias do Soyo (“Sul da foz do Congo”)³⁶ e de São Salvador. Supervisionados pela Propaganda Fide, os membros da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos se organizaram na África Centro-Occidental segundo os preceitos administrativos e operacionais da referida instituição, que funcionava por meio do estabelecimento de Prefeituras Apostólicas.³⁷ No reino do Congo, as saudações aos missionários ligados diretamente à Cúria Romana ecoaram as expectativas das chefias congolezas de desvincular a nova religião do domínio português e, ao mesmo tempo, assegurar as hierarquias sociais legitimadas e reforçadas pelos rituais católicos.

Mas a atmosfera de harmonia seria em poucos anos substituída por um clima de fortes tensões entre o Manicongo Garcia II e os capuchinhos, que, não raras vezes, condenavam a conduta cotidiana dos congolezes formalmente convertidos ao catolicismo. A situação agravou-se ainda mais após a eclosão da batalha de Ambuíla, em 1665³⁸, e a conseqüente fragmentação do antigo reino do Congo.³⁹ Diante dos inúmeros obstáculos ao trabalho evangelizador, inflamados pela marginalização política

³⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 54.

³⁷ GONÇALVES, Rosana Andréa. *Op. Cit.*, p. 66.

³⁸ Inserida em uma conjuntura assinalada por incansáveis embates fomentados pelas autoridades portuguesas na África Central, a batalha de Ambuíla revelou os novos contornos assumidos pela política lusa na região, demasiado incompatível com a presença de um soberano africano cristão que governava um reino independente e que realizava transações comerciais não somente com Lisboa, mas também com outras capitais europeias. Rapidamente deterioradas as relações entre os reis do Congo e os portugueses de Angola, particularmente tensas desde meados do século XVII, o então governador André Vidal de Negreiros, legitimado por seu prestígio na Corte, concretizou o desejo há muito compartilhado pelos homens que tinham ocupado a governadoria de Angola, qual seja: o ataque militar ao Congo. Nas palavras de Luiz Felipe de Alencastro: “De um lado, os portugueses, brasílicos, angolistas e africanos enviados de Luanda por um governador vindo do Brasil e capitaneados por um comandante angolista. Do outro lado, um soberano banto reinando sobre um país independente, praticando o comércio com os europeus há um século e meio, reconhecido como cristão pelo papa, por Lisboa e Madri, pelos capuchinhos e por uma parte dos moradores portugueses. De certo modo, a batalha representava o choque das alternativas que se apresentavam à expansão portuguesa: a pilhagem e o comércio, a conquista militar e a política do governo indireto, Angola e Congo, Brasil e Índia. O desfecho da batalha vai ilustrar o prolongamento da política luso-brasilica de pilhagem no teatro da África Central”. Derrotada a resistência congoleza e decapitado o Manicongo Antonio I, teve início um longo período de instabilidade política, de descentralização do poder e de guerras civis, inaugurando uma nova fase da história do reino do Congo. (ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.*, pp. 290-297)

³⁹ No contexto de crise e de dissolução do antigo reino do Congo em finais do século XVII, uma série de profetas emergiu, inaugurando movimentos religiosos nos quais a renovação espiritual e os objetivos políticos caminhavam juntos. Em meio às intensas disputas pelo poder, uma jovem aristocrata chamada Kimpa Vita, batizada Beatriz, junto a seus seguidores, conclamava a reunificação do Congo e a reocupação de sua antiga capital, pregando uma nova interpretação do cristianismo. Com uma leitura muito particular de Jesus Cristo e da Virgem Maria, morreria na fogueira como herege em 1706. Anos mais tarde, Appolonia Mafuta seguiria seus passos. (Ver ISICHEI, Elizabeth Allo. *The Kingdom of Kongo In: ISICHEI, Elizabeth Allo. Op. Cit.*, pp. 63-67 e MACGAFFEY, Wyatt. *The Antonines. In: MACGAFFEY, Wyatt. Op. Cit.*, pp. 208-211)

e religiosa do Congo, os esforços missionários concentraram-se, então, na região de Angola, sobretudo em Luanda, indicando os novos rumos da política lusa com relação à África Central, ditada, porém, não apenas por condicionalismos de cunho religioso, mas nomeadamente pelas dinâmicas próprias ao comércio transatlântico de escravos. À semelhança da conjuntura congoleza, a experiência no centro administrativo da nova conquista revelaria o reconhecimento dos estreitos vínculos entre a religião católica e a integração ao novo contexto político e social.⁴⁰

1.2. O colorido cultural luandense através dos séculos

Fundada em 1576 pelo donatário português Paulo Dias de Novais, a vila de São Paulo de Assunção de Luanda seria alçada à categoria de cidade somente no ano de 1605. Primeira fundação urbana europeia da África subsaariana, sua excelente localização geográfica era estratégica para os objetivos da Coroa portuguesa. Situado na escarpa do morro de São Miguel, o vilarejo oferecia as condições necessárias ao estabelecimento do futuro núcleo administrativo, político e militar da nova conquista. O porto natural, contornado por uma baía que o abrigava não apenas dos ventos e das tempestades, mas principalmente dos navios de outras nações, e a proximidade da foz do rio Cuanza, fundamental no processo de penetração para o interior, possibilitariam a dedicação quase que exclusiva de Luanda ao comércio transatlântico de escravos por um período de aproximadamente três séculos.⁴¹

Circunscrita a uma pequena faixa litorânea, interligada por duas cidades que funcionavam como portos, Luanda e Benguela, e um corredor de presídios ao longo do rio Cuanza, isto é, de instalações de caráter militar e comercial que funcionavam como símbolos do poder português e cuja principal função era interceptar a circulação de pessoas e de gêneros, a presença europeia na região era bastante frágil. A influência exercida pelo governo de Luanda para além dos limites da feitoria dependia das alianças com as autoridades locais e muitos dos quadros civis e militares da restrita

⁴⁰ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, pp. 27-28.

⁴¹ PEPETELA. “Breve resenha do crescimento de Luanda”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, número 32. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, dezembro de 1997, pp. 237-244.

administração “colonial”⁴² eram nativos. Portanto, não era de se admirar que instituições tidas como “europeias” possuísem fortes traços africanos.⁴³

Malgrado os contínuos esforços em nomear administradores lusitanos para cargos no interior de Angola, a insalubridade da água das lagoas, o clima quente e úmido, devastador para europeus, a inadequação do solo à produção agrícola e, ainda, a inexistência de uma vegetação abundante capaz de fornecer carvão e madeira, tão necessários à geração de energia doméstica⁴⁴ reforçavam o tímido fascínio que a cidade exercia no imaginário europeu. De tal modo, para contornar os impasses de povoamento, Portugal adotou políticas de emigração forçada que pressupunham o envio para a África de homens condenados não somente por delitos comuns, mas também por professarem o judaísmo ou o protestantismo.⁴⁵

Se para os séculos XVI e XVII, os dados acerca da população civil distribuída pela cidade e seus arredores são escassos, embora alguns cálculos indiquem que os moradores portugueses não ultrapassassem o total de 500 pessoas, as estimativas para os setecentos são mais abrangentes. Isto porque, no último quartel do século XVIII, o governo de Pombal dedicou especial atenção à coleta de informações quantitativas mais precisas sobre os residentes nos territórios ultramarinos portugueses, visando assegurar as principais zonas de influência de Portugal no mundo atlântico.⁴⁶ Foi também nesta época que, em decorrência da intensificação do comércio de escravos para as Américas, Luanda tornou-se espaço privilegiado das transações do tráfico transatlântico de cativos, assumindo contornos urbanísticos mais precisos.

⁴² Dadas as controvérsias em torno da aplicabilidade do conceito de “colônia” para a região de Angola em contextos históricos anteriores ao século XX e a constatação do caráter altamente fluido das dinâmicas socioculturais de Luanda e das áreas circunvizinhas durante as primeiras centúrias de presença portuguesa, optou-se por empregar o termo entre aspas, sublinhando a face minguada e rarefeita da influência administrativa e militar de Portugal no território até as décadas finais dos oitocentos. (FERREIRA, Roquinaldo. *Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A Micro-Escala do Tráfico de Escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX*. In: Tempo/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Vol. 10, nº 20, Jan. – Jun. 2006, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, pp. 33-59)

⁴³ FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2006, pp. 39-40.

⁴⁴ PEPETELA. *Op. Cit.*, pp. 238-239.

⁴⁵ Na perspectiva do sociólogo e escritor Pepetela, os esforços da Coroa portuguesa em povoar a cidade de Luanda recorrendo à força tiveram importantes consequências sociais, dentre as quais pode-se mencionar a quase inexistência de mulheres europeias na região, o que teria resultado em uma forte mestiçagem, determinante no processo de configuração cultural do território. (PEPETELA. *Op. Cit.*, pp. 238-239)

⁴⁶ “Para se preparar para os perigos associados à crescente presença de poderes imperiais estrangeiros e para determinar a quantia de impostos que poderiam ser cobrados dos habitantes sob domínio efetivo ou nominal de Portugal, Pombal decidiu implementar um censo em Angola” (VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*, p. 212 *apud* REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 30)

Luanda, “o maior porto negro do Atlântico”⁴⁷, estava dividida, nos setecentos, em centro e periferia. O centro, por sua vez, era subdividido em duas zonas, a “cidade alta”, onde concentraram-se os poderes político, militar e religioso, assim como os serviços administrativos e judiciais, e a “cidade baixa”, que abrigava os entrepostos comerciais, as tabernas, as estalagens, as oficinas, as palhotas dos africanos livres e dos escravos que trabalhavam na região e, especialmente, as residências dos mercadores de escravos, construídas de modo a permitir o armazenamento dos cativos à espera do embarque para o Novo Mundo.⁴⁸

“O palácio do governo, a residência episcopal, a matriz da Freguesia da Sé (Nossa Senhora da Conceição), a Santa Casa de Misericórdia e a maioria dos conventos da cidade”⁴⁹ estavam circunscritos à cidade alta, enquanto a maior parte da periferia e da área comercial pertencia à Freguesia de Nossa Senhora dos Remédios. Em 1773, as duas paróquias comportavam 251 pessoas brancas (214 do sexo masculino e 37 do feminino), com 787 escravos; 138 pessoas pardas (106 do sexo masculino e 32 do sexo feminino) com 187 escravos e 147 pessoas pretas livres (143 do sexo masculino e 4 do feminino) com 9 escravos.⁵⁰ Na década seguinte, haveria em Luanda 5.383 africanos, 1.259 euro-africanos e 562 europeus, totalizando 7.204 habitantes. De realçar o elevado número de homens “de cor” quando comparado com o de europeus, tendência em voga até princípios do século XX, com fortes implicações socioculturais.⁵¹

Mas qual seria o significado destas designações nas décadas finais dos setecentos? Ancorada nos dados estatísticos sistematizados por Carlos Alberto Mendes do Couto, Lucilene Reginaldo distingue os pretos, isto é, os africanos livres e escravos que formavam a maioria da população, dos pardos, que, também chamados de “fuscos ou mulatos civilizados”, gozavam de uma maior integração ao modo de vida europeu. Envolvidos com o grande comércio de escravos, muitos eram prestadores de serviço, funcionários da administração local, militares de baixa patente ou, ainda, sacerdotes. Traçando um paralelo com a realidade da América portuguesa, a autora lança luz sobre os tons híbridos que coloriam a sociedade luandense, deixando entrever a possibilidade de enquadrar os “filhos da terra” na categoria de “pessoas pardas”: “No caso angolano,

⁴⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.*, p. 288.

⁴⁸ PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 239.

⁴⁹ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 29.

⁵⁰ Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no Século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Luanda, 1972, p. 109 *apud* REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 30.

⁵¹ PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 239.

mais que mestiço de europeu e africana, o pardo ou luso-africano era, sobretudo, um mestiço cultural”⁵².

A precariedade da presença portuguesa em Luanda e arredores nos séculos XVII e XVIII muito contribuiu para o surgimento de grupos nativos profundamente miscigenados cultural e racialmente. Nascidos em Angola, encontraram no comércio transatlântico de escravos e nas funções que detinham junto à discreta administração pública, ao exército e ao clero os principais mananciais de riquezas e de garantias de prestígio social e político.⁵³ Eram prestadores de serviços, funcionários da administração local, militares de baixa patente e sacerdotes que tinham como distintivo social não apenas o distanciamento da escravidão, como ocorria na América Portuguesa, mas o maior grau de integração ao mundo europeu.⁵⁴

Até o século XIX, o topo da pirâmide social luandense era formado por um reduzido número de colonos portugueses e por indivíduos que, familiarizados com os códigos culturais europeus, coloriam a sociedade com tons híbridos. Na culinária, na religião, na música e nas vestimentas, referenciais culturais africanos e europeus se intercambiavam em meio a processos de intensas trocas e sínteses que, durante a era do comércio de escravos através do oceano Atlântico, adornaram o cotidiano de Angola com paisagens diversas e plurais.⁵⁵

Ao invés de um rígido controle administrativo e militar português, a dinâmica sociocultural de Luanda e de Benguela, assim como dos sertões, era altamente fluida. Nas regiões costeiras e no interior da África Centro-Occidental, camadas de negros e mestiços reforçavam as hierarquias sociais através da incorporação de determinados elementos da cultura europeia, que lhes assegurava gozar dos direitos civis e políticos da metrópole, ao contrário do restante da população, sujeita a serviços como o de carregador e ao cativo.⁵⁶ Em contrapeso, componentes do aparelho jurídico “colonial” e do tecido religioso e cultural da “Angola portuguesa” estavam alicerçados em instituições africanas. De sublinhar o *tribunal de mucanos*, incorporado ao aparato

⁵² REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 31.

⁵³ MARZANO, Andrea. “Práticas esportivas e expansão colonial em Luanda”. In: MELO, Victor Andrade de.; BITTENCOURT, Marcelo; NASCIMENTO, Augusto (orgs.). *Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, pp. 71-99.

⁵⁴ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, pp. 30-31.

⁵⁵ FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012.

⁵⁶ MARZANO, Andrea. Cantigas desaforadas e outras injúrias: o português e o quimbundo em Luanda (1870-1930). In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do (orgs.). *História Social da Língua Nacional 2: Diáspora Africana*. Rio de Janeiro: NAU, 2014, pp. 105-119.

legal do governo português em meados do século XVII. Ferramenta legitimadora da escravidão, o dispositivo derivado de práticas abundantes provia às populações nativas oportunidades de desafiar a instituição escravista e de garantir a liberdade.⁵⁷

O reconhecimento da condição de civilizado, tão almejada pelos “filhos da terra”, como autodenominavam-se⁵⁸, dependia não somente da adoção de hábitos e de formas europeias de sociabilidade, mas, sobretudo, do domínio da língua portuguesa. Socializados na cultura abundante, porém, os “angolenses”, embora falassem e escrevessem em português, articulavam-no ao quimbundo, num movimento de africanização dos traços culturais europeus. Assim, conquanto adotassem um estilo de vida europeizado, os “filhos do país” resguardavam marcas de suas raízes africanas, não somente em razão da predominância estatística das populações nativas, mas também dos altos índices de mortalidade dos colonos.⁵⁹

Desde os primeiros contatos, o quimbundo manteve-se como o idioma mais falado por europeus, afro-portugueses e africanos em toda a extensão de Luanda e arredores.⁶⁰ “O quimbundo era língua corrente na família patriarcal, mesmo que o chefe fosse branco. E muitas crenças e costumes africanos permaneciam, sob a capa da europeização”⁶¹. Corriqueiro no cotidiano das ruas de Luanda, o quimbundo penetrava as residências de colonos, onde as senhoras utilizavam-se da língua para se comunicarem com seus escravos domésticos⁶² e as crianças eram educadas por

⁵⁷ “The same legal system that promoted violence against and the enslavement of some Africans offered legal spaces for those seen as insiders – the vassals – to appeal to the Portuguese bureaucracy and regain their freedom.” [O mesmo sistema jurídico que promovia a violência e a escravização de contingentes africanos, oferecia espaços legais que permitiam àqueles vistos como *insiders* – os vassallos – apelar à burocracia portuguesa e, assim, recobrem a sua liberdade.] (CANDIDO, Mariana, “African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status,” p. 448 *apud* FERREIRA, Roquinaldo, *Op. Cit.*, 2012, p. 14). Sobre o *tribunal de mucanos* ver: FERREIRA, Roquinaldo. *Tribunal de Mucanos*. In: FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, pp. 88-125.

⁵⁸ Há que se ressaltar que a autodenominação de “filho da terra” respondia, primeiramente, ao sentimento nativista de pertencimento à terra, indicando o local de nascimento de um grupo de indivíduos, no caso Angola. No entanto, o chamado “gentio” também nascera ali, mas não era abarcado pela dita designação. Isto porque, ser “filho da terra” não era apenas ser nativo daquela região. Igualmente primordial na sua configuração enquanto estrato social específico era o domínio de códigos culturais europeus, prerrogativa que se conservaria ao longo dos séculos.

⁵⁹ RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Lisboa: Afrontamento, 2003.

⁶⁰ Não obstante a região da cidade de Luanda fosse predominantemente ocupada pela população abundante, falante do quimbundo, eram atraídos para a sua órbita povos ovimbundos, localizados ao sul e falantes de umbundo, povos bacongus, localizados ao norte e falantes de quicongo, e, por fim, povos lundas, localizados a leste e falantes da língua chôcue. (MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 106)

⁶¹ PEPETELA. *Luandando*. Porto; Luanda: Elf Equitaine Angola, 1990, p. 58 *apud* MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 108.

⁶² FERREIRA, Roquinaldo, *Op. Cit.*, 2012, p. 139.

mulheres negras, que transmitiam especialmente às garotas, impedidas de frequentarem as escolas públicas, seus costumes e sentimentos. Isto explica, por exemplo, o elevado número de mulheres brancas incapazes de falar e de entender o português.⁶³

A maior familiaridade dos filhos de europeus nascidos em África com a língua ambunda, utilizada corriqueiramente no convívio doméstico com as escravas, parece ter perdurado pelo menos até as décadas finais do século XIX, como atestam as linhas publicadas na seção “NOTICIARIO” do jornal *O Futuro d’Angola*:

(...) Entre os europeus aqui residentes, ha muitos, e mesmo antigos, que não entendem a lingua Nbunda, porém, os seus ninos, aqui nascidos, aprendem-a mais depressa do que o portuguez, pela convivencia que ordinariamente tem com as amas. (...) (*O Futuro d’Angola*, 11 de outubro de 1886)

Aos olhos da redação do periódico, porém, eram necessárias precaução e vigilância sobre o vocabulário em quimbundo proferido pelos segmentos sociais sujeitos ao trabalho forçado nas ruas da cidade de Luanda, considerado impróprio à imagem de “civilização” que se pretendia para Angola. Daí a defesa da repressão policial, à semelhança do discurso enunciado anos depois por José de Fontes Pereira nas páginas do mesmo jornal⁶⁴:

(...) Ha na gente ordinária o mau habito de empregarem uma phraseologia bem pouco decente, porém, nos pretos que se empregão em carretos pelas ruas da cidade redobra de importancia, quando rolam volumes pesados, porque [?] quasi sempre esse serviço com cantigas lascivas, cheias das frases mais indecentes, sem que haja uma só pessoa que os reprehenda!
Ousamos de pedir a intervenção da policia para evitar essa grande eschola de immoralidade, aonde os meninos vão aprendendo, e que no futuro tão perniciosos resultados lhe pode dar. Pedimos, pois, as providencias que o assumpto reclama.
Nas terras civilisadas, o individuo que solta uma frase indecente em publico, é logo preso e processado.
(*O Futuro d’Angola*, 11 de outubro de 1886)

Mas não seria preciso aguardar o alvorecer dos anos oitocentos para assistir à emergência de posturas intolerantes frente à língua ambunda. Se por vezes o emprego do quimbundo era aceito e, inclusive, incentivado pelos governadores gerais e pelos colonos portugueses, não foram incomuns as tentativas por oficiais da Coroa de banir o seu uso, ainda que estas tenham sido em sua grande maioria frustradas. Já na década de 1680, os missionários foram instruídos por Lisboa a conduzir o seu trabalho na língua portuguesa e em 1760, por exemplo, proibiu-se o sermão em língua ambunda. Anos

⁶³ Ibid., p. 142.

⁶⁴ *O Futuro d’Angola*, nº 110, 10 de setembro de 1888.

mais tarde, Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, então governador de Angola, ordenou que o ensino das crianças fosse feito em português, com vistas a difundir sua influência pelos sertões africanos, e vetou os entambes⁶⁵, afirmando a falta de propósito e de discernimento dos contingentes de brancos que ali se faziam presentes.⁶⁶ As determinações, no entanto, não foram satisfatórias para suprimir o quimbundo, que se impôs e perdurou no decorrer dos séculos.⁶⁷

Língua da administração e do comércio, basicamente restrito ao trecho entre o porto e o Atlântico e áreas adjacentes, o português esteve cercado pelo quimbundo nas diferentes esferas da vida cotidiana. Isto porque, era ausente um sistema escolar efetivo na cidade de Luanda. Desde a fundação do Colégio Jesuíta em 1623, o ensino esteve principalmente sob responsabilidade dos soldados da Companhia de Jesus, malgrado a existência de tutores patrocinados por outras ordens religiosas. A aprendizagem do português se tornaria ainda mais crítica com a expulsão dos jesuítas em 1759 e com o consequente desmantelamento do referido colégio.⁶⁸

Na vigência da administração levada a cabo por Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, na década de 1770, foram fundadas duas escolas públicas, uma para as crianças “pobres” e outra para as crianças “ricas”. Três anos depois, frequentavam as instituições em torno de 100 alunos, dos quais a maioria eram negros e mestiços. Importante ressaltar que, embora autorizados a cursarem as classes desde que seus senhores permitissem, os escravos teriam o acesso aos colégios negados em todas as ocasiões.⁶⁹

Aos impasses da minguada administração política e militar portuguesa em substituir o quimbundo pela língua portuguesa, somavam-se os inúmeros obstáculos enfrentados pelas autoridades eclesiásticas na organização do culto católico em Angola no decorrer do século XVIII. Em princípios dos setecentos, a sede do Bispado de Angola e Congo possuía somente duas freguesias – Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora dos Remédios –, cerca de dez modestos templos e quatro casas

⁶⁵ Entambes eram cerimônias religiosas realizadas durante os funerais, caracterizadas por lamentos proferidos em quimbundo pelos escravos dos “defuntos” e que findavam no oitavo dia com uma missa. (REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 33)

⁶⁶ “Cópia de Bando” on January 9, 1765, AHU, Angola, cx. 49, doc. 4; “Bando” on January 10, 1769, BNL, cód. 8554, fls. 22–4 *apud* FERREIRA, Roquinaldo, *Op. Cit.*, 2012, p. 186)

⁶⁷ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 101-124.

⁶⁸ FERREIRA, Roquinaldo, *Op. Cit.*, 2012, p. 141.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

religiosas.⁷⁰ Tal quadro era agravado pela falta de clérigos⁷¹, pela vitalidade das culturas africanas, pela má conservação dos conventos e igrejas e pelas constantes denúncias à integridade moral do clero.⁷²

Apesar da precariedade da estrutura eclesiástica, também vislumbrada no seio das irmandades e das confrarias leigas, Luanda foi, sem dúvida, o principal polo propagador do catolicismo na África Central. Ainda assim, o cristianismo era apenas uma das expressões de uma paisagem religiosa mais ampla e multifacetada, na qual o elemento africano prevalecia. Não era raro, pois, que homens e mulheres que assistiam assiduamente aos ritos cristãos estivessem igualmente propensos a conservar-se comprometidos com crenças nomeadamente africanas. Nesse sentido, conquanto as instituições cristãs desempenhassem papel essencial na vida social e cultural da cidade, a religião católica praticada no dia-a-dia luandense, profundamente infundida com as práticas locais, se afastava da ortodoxia cristã.⁷³

O vibrante meio urbano de Luanda do século XVIII tinha na religião importante força vinculadora que atravessava os diferentes estratos sociais, integrando na rotina ritualística não somente os residentes escravizados, mas também os níveis mais altos da sociedade angolana.⁷⁴ Força esta desvelada pelo grande apelo que as cerimônias conduzidas por *gangas* despertavam entre brancos, negros – livres e escravizados – e mestiços. Líderes religiosos que gozavam de ímpar respeito e poder em Luanda e em Benguela, eram estimados pela habilidade de conectar o mundo dos vivos ao mundo dos mortos, artefato essencial dos ritos de cura⁷⁵, e pelos conhecimentos medicinais.⁷⁶

⁷⁰ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 33.

⁷¹ Em 1784, foram registradas tentativas de reverter o quadro de longos períodos de vacância nos cargos eclesiásticos, sugerindo-se a criação de um seminário, considerado fundamental ao avanço do trabalho missionário nos sertões. Quatro anos depois, porém, Luanda contava com apenas doze padres, dos quais nem todos estavam em serviço efetivo. A escassez de sacerdotes continuaria a ser a norma. (FERREIRA, Roquinaldo, *Op. Cit.*, 2012, p. 180)

⁷² ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, p. 73.

⁷³ FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2012, pp. 180-181.

⁷⁴ Em Luanda, as circunstâncias espelhavam outros contextos do mundo atlântico português, onde homens e mulheres brancos e mestiços participavam não somente de funerais, como os entambes, mas também de uma série de outras cerimônias conduzidas ou prescritas por *gangas*. (FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2012, p. 186)

⁷⁵ Além dos ritos celebrados para curar aflições físicas através da conexão com o mundo sobrenatural, eram várias as cerimônias conduzidas por *gangas*, dentre as quais pode-se mencionar o *alembamento*, ritual matrimonial que previa o encontro dos noivos antes do casamento para que ambas as famílias negociassem o pagamento do dote. A constância dos *alembamentos* era tal que, não obstante a forte oposição das autoridades religiosas de Luanda, senhores de escravos não hesitavam em recolher os dotes de suas cativas. (FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2012, p. 185)

⁷⁶ Não obstante o presente trabalho trate das populações abundantes que ocupavam majoritariamente a região da cidade de Luanda e arredores, é possível traçar um paralelo com determinados aspectos rituais

Celebrados por autoridades religiosas africanas, os cultos representavam, porém, uma afronta direta à ordem social e cultural que a administração portuguesa insistia em instaurar nas regiões costeiras e nos sertões angolanos.⁷⁷

Também as irmandades católicas e confrarias leigas eram espaços de sociabilidade, cujas atividades transpunham barreiras sociais, não obstante determinadas associações, vinculadas às igrejas e aos conventos da cidade, restringissem a filiação à população branca.⁷⁸ Majoritariamente devotas da Virgem Maria, as irmandades de São Paulo de Assunção de Luanda e seus arredores não possuíam templo próprio, estando alocadas em igrejas seculares e ou nos conventos das ordens religiosas, como foram os casos da igreja do Colégio de Jesus⁷⁹, que abrigou diversas irmandades, entre elas a confraria do Corpo de Deus, e da confraria da Senhora do Socorro, que acolheu durante anos a irmandade de São Francisco Xavier.⁸⁰

Em consonância com a tônica atlântica, as irmandades angolanas obedeciam a critérios hierárquicos de cor e de origem social e de procedência geográfica no processo de admissão de novos membros às suas fileiras. Seguindo uma lógica de exclusão e de classificação dos povos convertidos, as confrarias nos setecentos assim se apresentavam: na irmandade do Corpo de Deus, figuravam os cidadãos brancos de origem europeia mais respeitados da cidade, enquanto toda a gente branca que desfrutava de pouco prestígio participava da confraria de Nossa Senhora do Socorro. Os demais moradores de Luanda e seus entornos, distribuíam-se entre a irmandade de São Francisco Xavier, que, provavelmente, congregava os africanos cultos, e a confraria do Rosário, que reunia negros forros e escravos.⁸¹

compartilhados pelos povos bakongos, localizados a norte. Na cosmogonia tradicional bakongo, vários eram os mediadores responsáveis pela comunicação entre os dois mundos, aos quais era pressuposto o domínio e a manipulação do *kundu*, tipo de substância ou de poder mágico utilizado positiva ou negativamente, ou do *kindoki*, traduzido livremente como feitiçaria. A cada categoria de mediadores, denominada por MacGaffey como “delegações religiosas” (*religious commissions*), eram atribuídas funções específicas com fins igualmente pré-determinados. Assim, aos *ngangas*, ou sacerdotes, eram resguardados os cultos às forças da natureza em prol das comunidades locais, enquanto os *nganga nkisi* conduziam cerimônias voltadas para a proteção e para a cura de indivíduos ou de pequenos grupos. Os feiticeiros, por sua vez, buscavam os espíritos maliciosos do mundo dos mortos, a fim de provocar o mal-estar de suas vítimas, retirando-lhes sua energia vital. (PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008, Tese de Doutorado, p. 110)

⁷⁷ FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2012, pp. 177-179.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁹ Pelo seu empenho missionário e conquistador, os jesuítas foram recompensados por Paulo Dias de Novais com propriedades na “cidade alta” em 1623. O colégio anexo, porém, seria inaugurado somente no ano de 1659. (REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 34)

⁸⁰ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 34.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 34-36.

A devoção à Virgem do Rosário em Luanda esteve muito associada às populações africanas inseridas na experiência da escravidão, quer como cativas, quer como livres. Em 1628, o bispo D. Frei Francisco do Soveral instituiu na cidade uma segunda irmandade do Rosário de devotos negros, que perdurou até, pelo menos, o final do século XVIII. Erigida no interior de uma instituição jesuíta, a confraria revelava a colaboração dos soldados da Companhia de Jesus na propagação do culto à Nossa Senhora do Rosário, invocado pelos escravos nas duas margens do Atlântico. A primeira gramática do quimbundo, escrita na Bahia por Pedro Dias e publicada em Lisboa no ano de 1697, era “dedicada a Nossa Senhora do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos pretos”⁸², sinalizando a centralidade do orago na catequese jesuíta junto aos povos da África Centro-Occidental e das Américas.⁸³

Embora nascida vinculada às marcas da “conversão e do cativo”, a devoção à Virgem do Rosário, preferencialmente negra, não foi exclusiva dos “homens de cor”. Presentes no reino de Angola desde 1649, os capuchinhos construíram um hospício em São Paulo de Assunção de Luanda, anexo à capela de Santo Antônio. Ali, foi fundada uma irmandade do Rosário dos brancos, que, para distinguir-se, celebrava as festividades no primeiro domingo do mês de outubro. Há que se ressaltar que, malgrado a importância da Nossa Senhora do Rosário, que difundiu-se pelos sertões africanos, outras imagens católicas foram apropriadas e ressignificadas na África Central, como São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia, incorporados ao panteão de divindades locais.⁸⁴

A virada do século, porém, traria novos ventos ao ímpeto missionário em África. Os reclames, tão frequentes nas correspondências entre as autoridades eclesiásticas e o Conselho Ultramarino até as décadas finais do século XVIII, dariam lugar a um longo período de revigoração das atividades evangelizadoras no continente, com o reestabelecimento da Sagrada Congregação da Propaganda Fide em 1816 e com a criação de inúmeras novas ordens religiosas, em parte concebidas exclusivamente para atender aos interesses cristãos em solo africano, como os “Missionários de Nossa Senhora da África”, também conhecidos como “White Fathers” por vestirem hábitos de

⁸² DIAS, Pedro. Arte da Lingua de Angola oeferecida a virgem senhora N. Do Rosario, mãy, & senhora dos mesmos Pretos, Pelo P. Pedro Dias, da Companhia de Jesu. Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças necessarias. Anno 1697. Disponível em archive.org.

⁸³ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, pp. 35-36.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 36-40.

cor branca, e a “Society of African Missions” (SMA).⁸⁵ Às transformações nas relações entre o Estado e a Igreja, somaram-se as drásticas mudanças sentidas pelas camadas negras e mestiças dos “filhos da terra” no contexto de intensificação da presença portuguesa em Luanda e entornos.

1.3. Marginalização e subtração: os “filhos do país” da Angola portuguesa oitocentista

Em princípios do século XIX, múltiplas identidades culturais e linguísticas coloriam a cidade de Luanda e seus arredores. À semelhança de épocas anteriores, homens e mulheres partilhavam ideias e práticas, em meio a uma conjuntura assinalada por mais de duzentos anos de comércio transatlântico de escravos e de penetração de muitas outras influências externas. Nos núcleos comerciais próximos das áreas costeiras, as sociedades distinguiam-se do restante do território pela crescente complexidade de sua estrutura política e social, acompanhada de maiores concentrações demográficas.⁸⁶

Segundo mapas estatísticos contemporâneos, em 1825, os chamados reinos de Angola e Benguela abrigavam um total entre 250.000 e 300.000 indivíduos, de origens extremamente diversas. Nos recenseamentos, a população era classificada com base na cor da pele, estando a esmagadora maioria descrita como “preta” e “livre”. Incluíam-se, também, cerca de 3000 mestiços, rotulados, pelo vocabulário “colonial” da época, como “pardos”, “mulatos” ou “filhos do país”. A irregularidade da distribuição destes pelas terras angolanas respondia às demandas do tráfico transatlântico, condicionando aglomerados populacionais mais extensos nos distritos de Ambaca e de Pungo Andongo, situados a leste de Luanda, e no distrito de Caconda, localizado no interior de Benguela, pontos estratégicos para o trato oceânico.⁸⁷

Aos negros e mestiços, juntavam-se em torno de mil a dois mil cidadãos brancos, que residiam majoritariamente na costa e trabalhavam como agentes de firmas metropolitanas, sediadas no Rio de Janeiro e em Lisboa. Em conformidade com os séculos precedentes, a comunidade branca era composta, em grande parte, por

⁸⁵ ISICHEI, Elizabeth Allo. A Catholic missionary resurgence. In: ISICHEI, Elizabeth Allo. *Op. Cit.*, pp. 84-88.

⁸⁶ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa*. Volume X: O Império Africano, 1825-1890. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 321-325.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 348-349.

degradados, que lhe atribuíam, invariavelmente, o estigma da criminalidade, e que, tão logo as suas fortunas permitissem, retiravam-se para o Brasil ou para Portugal. Nesse sentido, a permanência de indivíduos brancos em território angolano ainda mostrava-se passageira, sobretudo em razão das febres e das doenças endêmicas que devastavam os europeus desde os primeiros contatos.⁸⁸

O clima mortífero da costa de Angola, manifesto já em finais do século XVI, era fator determinante no desencorajamento à ocupação de postos militares e administrativos por portugueses, abrindo espaços para que os “filhos do país” alcançassem uma posição privilegiada nas estruturas do poder “colonial”:

A sua maior resistência às doenças endêmicas, o seu domínio profundo das línguas e costumes indígenas e a sua capacidade de monopolizar milícias privadas de escravos e clientes em defesa da colónia constituíam a melhor garantia da continuação da presença portuguesa.⁸⁹

Membros muito ativos no restrito sistema militar-administrativo português em Luanda e entornos, os “filhos da terra”, através das honras e dos títulos conquistados junto à Coroa portuguesa, exploravam os lugares ocupados nos quadros militares e administrativos em benefício de interesses familiares e particulares, aumentando e consolidando o seu património ao longo de várias gerações. Descendentes de antigos conquistadores, de funcionários e de comerciantes portugueses, as famílias afro-portuguesas mais antigas – os Matoso de Andrade, os Pinheiro Falcão, os Velasco Galiano e os Pereira dos Santos Vandunem⁹⁰ – salvaguardavam seu legado por meio da posse remota de terrenos nas margens férteis dos rios Catumbela e Coporolo, nas imediações de Benguela, e em Bengo, Dande, Lucala e Cuanza.⁹¹

Também nos sertões angolanos, os “filhos dos pais” detinham funções de relevo, na medida em que, nomeados capitães-mores dos distritos interiores no decorrer do século XVIII e diretores da feira de Cassanje, eram peças fundamentais ao estreitamento

⁸⁸ Ibid., p. 349.

⁸⁹ Ibid., p. 351.

⁹⁰ Sobrenome de origem flamenga, os Vandunem descendiam de uma das famílias mais antigas de Luanda e do interior próximo, cujas origens remontam ao século XVII e que estava majoritariamente engajada no comércio transatlântico de escravos. Há muito radicados na região, tiveram em Cândido Pereira dos Santos Vandunem, professor de instrução primária, e em Apolinário Vandunem, amanuense da secretaria geral do Governo de Angola que, junto com seu irmão, Domingo Vandunem, participava da Associação Literária Angolense, fundada em 1896, expressivos nomes de “filhos do país” abastados que resguardavam cargos junto ao restrito funcionalismo público. (MORENO, Helena Wakim. *Voz d'Angola clamando no deserto: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2014.

⁹¹ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 351.

do tráfico negreiro entre a costa e as sociedades africanas do *hinterland*. Capazes de manipular os sistemas comerciais europeu e africano, as oligarquias afro-portuguesas, como os Pereira Bravo, de Golungo Alto, os Fragoso dos Santos e os Mendes Machados, de Ambaca, conquistaram espaço em quase todos os centros de poder “colonial” do interior⁹², assentando a sua riqueza, ainda nas primeiras décadas dos oitocentos, na propriedade de cativos, distribuídos, principalmente, nas plantações (ou *arimos*), onde cultivavam mandioca, milho, feijão, óleo de palma, legumes e frutas.⁹³

Para evidenciar sua proximidade cultural dos colonos portugueses, sua civilização e, por conseguinte, seu distanciamento com relação aos demais africanos suscetíveis à escravização, os “filhos da terra” esforçaram-se por se fazer presentes em muitos dos cargos de maior prestígio na “colônia”, trabalhando como oficiais do exército, dignitários eclesiásticos ou dirigentes municipais⁹⁴:

Assim, desde militares a negociantes (de pequeno e grosso trato), passando por presidentes, vereadores, juízes e almotacés do Senado da Câmara, como por oficiais e amanuenses das secretarias dos governos provincial e subalternos, bem como por administradores, tesoureiros e escrivães das alfândegas, até advogados e escrivães dos auditórios, e ainda por comandantes das fortalezas das capitânias, distritos e presídios, como por capelães, diáconos, párcos e cônegos, para além de proprietários de bens e estabelecimentos – eis, enfim, a traços largos, para não referir mais, a gama de funções e, conseqüentemente, a latitude de poderes que, em boa verdade, essas oligarquias africana e euro-africana lograram – mas que a partir de 1837 e, acima de tudo, com a governação de Pedro Alexandrino da Cunha, começou gradualmente a afrouxar, como resultado da ruína económica e do êxodo dos seus elementos de escol.⁹⁵

Todavia, sua principal fonte de poder e de riqueza era, sem dúvida, o comércio transatlântico de escravos, prática altamente lucrativa especialmente nos séculos XVIII

⁹² Na primeira metade do século XIX, constava nas fontes coloniais a categoria social e cultural de *morador*, que designava, primariamente, os negros não sujeitos à tutela coletiva dos sobas e recém-emancipados do serviço de carregador, além de englobar os mestiços e os brancos residentes nos distritos do interior. Descendentes de soldados, comerciantes ou degredados brancos portugueses, os *moradores afro-portugueses* distinguiam-se do chamado gentio pela posse de sapatos e vestuário europeus e por saberem ler e escrever em português. Da cristianização e da instrução rudimentar na língua portuguesa, empreendidas nas regiões do Bengo, Golungo e Ambaca por missionários jesuítas, capuchinhos e carmelitas, as pequenas aglomerações de *moradores* compartilhavam uma identidade cristã católica e portuguesa, que lhes assegurava distinção face à massa da população rural. (DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 359-360)

⁹³ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 351-353.

⁹⁴ DIAS, Jill R. “Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930”. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, Nº 1, Jan. 1984, pp. 61-94.

⁹⁵ PACHECO, Carlos. *José da Silva Maia Ferreira: O homem e a sua época*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1990, p. 201.

e XIX para setores vários da sociedade luandense, fossem eles mercadores africanos ou europeus.

No primeiro quartel dos oitocentos, porém, as profundas mudanças verificadas nas estruturas internacionais do tráfico através do atlântico afetariam drasticamente os rumos da conjuntura econômica luandense. Mudanças estas expressas, por exemplo, pelo decreto de 10 de dezembro de 1836, que determinava a proibição da comercialização de cativos nos domínios da Coroa portuguesa em África, resolução em grande medida decorrente das pressões inglesas pela substituição do trato oceânico de escravos pelo chamado “comércio legítimo”, isto é, pela exportação de produtos vegetais.

As medidas iniciais adotadas pela Inglaterra no sentido de suprimir o comércio transatlântico de escravos datam da primeira década dos oitocentos, tendo como marco inicial a aprovação do Ato para a Abolição do Tráfico de Escravos pelo parlamento britânico no ano de 1807. Esta não significou, contudo, o completo abandono da prática de negociar a compra e venda de mão-de-obra escrava, tanto por parte dos governantes africanos quanto dos mercantes europeus, passando-se vários anos até que o tráfico negreiro fosse completamente findado. Ainda assim, muitos foram os esforços dos partidários da causa abolicionista em levar adiante suas críticas morais à escravidão e ao comércio oceânico de cativos, encontrando na atuação da marinha britânica no litoral ocidental africano importante suporte.

A ação da marinha inglesa remonta ao período das guerras napoleônicas, durante o qual eram apreendidas embarcações inimigas, independentemente de sua nação de origem e de serem escravistas ou não. A partir de 1808, no entanto, os navios do esquadrão britânico aportaram na extensão de toda a costa oeste do continente africano e ali permaneceram com o intuito primordial de interceptar aqueles que transportassem escravos ilegalmente. Estes, por sua vez, eram levados à corte instituída na província de Serra Leoa para que o capitão e seus tripulantes fossem julgados. Se avaliados culpados, os cativos achados a bordo eram libertados. Com a paz, em 1815, entretanto, as margens de atuação da marinha britânica restringiram-se aos navios provenientes da Inglaterra.⁹⁶

Não obstante as penalidades impostas pela Grã Bretanha após vetada a comercialização de escravos por cidadãos ingleses tenham diminuído o envolvimento

⁹⁶ FYFE, Christopher. Freed slave colonies in West Africa. In: FLINT, John E. (ed.). *The Cambridge History of Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, vol. 5, pp. 170-199.

direto destes indivíduos nas atividades negreiras, era bastante comum que eles se mantivessem atuantes, participando, ainda que indiretamente, de transações que favoreciam o trato oceânico, na medida em que proviam as chefias nativas de uma série de mercadorias por meio das quais obtinha-se mão-de-obra escrava abundante e barata.

Em razão do quadro que instaurou-se já nas décadas iniciais do século XIX, tornou-se fundamental a cooperação das demais potências europeias para maior sucesso da campanha empreendida pelo esquadrão britânico. Cooperação esta que teve como principal expoente a assinatura de diversos tratados bilaterais entre as autoridades da Inglaterra e outros governantes que permitiam a ambas as marinhas revistarem os navios das respectivas nações em busca de ilegalidades.⁹⁷

No que diz respeito especificamente à região de Angola, os mercadores luandenses descobriram no comércio do marfim, da cera e da borracha alternativas econômicas à prática mercantil até então predominante. À medida que reduziam-se as saídas de escravos e, conseqüentemente, expandiam-se as de víveres e de matérias-primas tropicais, os “filhos do país” mais prestigiosos perdiam, pouco a pouco, influência política, sustentada, em grande medida, pelo sistema de clientelismo que lhes assegurava certos privilégios. Com a assinatura do Tratado Anglo-Brasileiro em 1826, que previa a extinção do tráfico de cativos em até quatro anos, e com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, em 1850, que definia a proibição do comércio transatlântico de escravos entre o Brasil e a África, a situação agravou-se ainda mais, recorrendo-se frequentemente à lucrativa exportação de “serviçais” para as plantações de cacau de São Tomé.⁹⁸

Havia a possibilidade também de empregar as reservas de escravos acumuladas nas propriedades dos “angolenses” no desenvolvimento de novas explorações agrícolas. No entanto, esta possibilidade mostrou-se, a longo prazo, ineficaz, não somente em

⁹⁷ Apenas os governos da França e dos Estados Unidos se recusaram a firmar qualquer acordo com o governo britânico, estabelecendo procedimentos próprios para a atuação de suas marinhas na costa ocidental africana. Segundo Christopher Fyfe, a objeção dos Estados Unidos a conceder à Inglaterra o direito de procurar por escravos em suas embarcações teria sido diretamente motivada pelo crescimento da hostilidade americana com relação à Grã Bretanha na guerra de 1812. (FYFE, Christopher. *Op. Cit.*, pp. 179-180)

⁹⁸ Sobre a exportação de “serviçais” angolanos para as roças de cacau de São Tomé, as severas condições de vida destes trabalhadores e os debates em torno da categorização jurídica dessa mão de obra – era livre ou escrava? –, que, na primeira década do século XX, opunham autoridades portuguesas e britânicas ver: NASCIMENTO, Augusto Poderes e cotidiano nas roças de São Tomé e Príncipe de finais de oitocentos a meados de novecentos. Lousã: Tipografia Lousanense, 2002. (MARZANO, Andrea. Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda, In: RIBEIRO, Alexandre Vieira e GEBARA, Alexsander (orgs.). *Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens*. Niterói: Editora da UFF, 2013 p. 42)

decorrência da limitação do acesso à terra, determinada pela administração “colonial”, mas igualmente pela incapacidade dos “filhos do país” de evitar a libertação e a dispersão de seus escravos, que tinham fuga facilitada pela proximidade com áreas ainda não desbravadas pelos colonos portugueses. Ademais, a publicação, na década de 1840, de leis que aboliam algumas formas de escravatura e o trabalho forçado, além de incentivar as evasões, concorria para fomentar o número de pessoas que alegavam escravização indevida.⁹⁹

A cessação gradual do comércio transatlântico de escravos em Luanda e circunvizinhanças a partir de meados do século XIX, porém, não teve contrapartida na escravidão, que perpetuou-se, apesar da promulgação de sucessivas medidas legislativas contrárias ao cativo entre as décadas de 1850 e de 1870. Uma primeira lei desfavorável à escravidão foi criada no ano de 1854, acompanhada pelo surgimento da categoria jurídica do liberto, que posicionava-se no intermédio entre o homem livre e o escravo. Obrigados a trabalhar para seus antigos senhores por 10 anos, a fim de ressarcir os libertos, na prática, nada mais eram que escravos. Nesse sentido, a escravidão seria abolida no Império Português somente em 1878¹⁰⁰, em meio a uma conjuntura assinalada pelo crescimento de em torno 30% do número de escravos e de libertos no território angolano.¹⁰¹

Este pano de fundo econômico, por sua vez, condicionava a conjuntura política luandense, assaz conturbada e agitada entre as décadas de 1820 e de 1840, na sequência de eventos como a revolução liberal portuguesa, a independência do Brasil e as guerras civis em Portugal. Logo após a declaração da emancipação brasileira, grupos mercantis de Luanda e de Benguela, que desde as décadas finais do século XVIII pleiteavam a primazia nas relações comerciais com o Brasil e com Portugal, aproveitaram-se das agitações para disputarem entre si a futura filiação política ao governo “colonial”. Todavia, as tendências revoltosas foram refreadas pela chegada do novo governador geral de Angola, Cristóvão Avelino Dias, acompanhado de um destacamento de tropas lisboenses, em maio de 1823, e pela falta de coesão interna. Ainda assim, a comercialização de escravos entre as duas margens do Atlântico persistiria intensa, estimulada pela expansão das plantações de café na província do Rio de Janeiro e pelo então governador de Angola, Nicolau de Abreu Castelo Branco, para o qual a

⁹⁹ DIAS, Jill R. *Op. Cit.*, 1984, p. 68.

¹⁰⁰ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 111.

¹⁰¹ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 51.

continuação do trato oceânico era sinônimo de preservação política do território angolano.¹⁰²

Cada vez mais dependentes dos cargos direta ou indiretamente ligados à administração “colonial”, os “filhos da terra”, afetados não somente pela supressão do comércio transatlântico de escravos, mas também pela expropriação de suas terras por parte dos portugueses – que lhes impedia de prosperar em novos empreendimentos agrícolas, de açúcar e de café –, depararam-se com o aumento substancial de imigrantes portugueses, decorrente, em grande medida, de uma política metropolitana interessada em conferir à cidade de Luanda e às áreas vizinhas – agora partes de uma colônia de povoamento – uma administração com mais poderes¹⁰³, igualmente reivindicada por setores da sociedade luandense.

A cessação do comércio transatlântico de escravos, expressa na promulgação da Lei Eusébio de Queirós, teve significativas consequências demográficas para o centro urbano luandense, assinalado pelo aumento substancial da população total, com destaque para os segmentos de negros e de mestiços utilizados no serviço doméstico, no transporte de mercadorias e na produção para exportação. Entre os anos de 1845 e de 1850, a população de Luanda aumentou de 5.605 para 12.656 pessoas, o número de negros e mestiços livres passou de 1.255 para 5.305 e os escravos foram de 2.749 para 5.900. Verificou-se, ainda, um movimento de dinamização da economia de exportação com base no emprego de mão-de-obra escrava, introduzindo o cultivo de cera, de café, de urzela, de óleo de palma e de óleo de amendoim.¹⁰⁴

¹⁰² DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 368-369.

¹⁰³ Aproximando-se do modelo sustentado pelo sistema colonial britânico, que teve em Frederick Lugard um importante teorizador, o governo “colonial” em Angola assumiu, na década de 1920, feições de uma gestão mais autônoma. É desta época, do regime dos altos-comissários e da “administração indireta”, a aprovação de uma lei que regulamentava a concessão de terras aos europeus, prevendo, inclusive, a expulsão dos agricultores negros, realocados em reservas de uso coletivo, e a criação da Agência Geral de Angola em Lisboa (1921), cujos principais objetivos eram a propaganda e o auxílio a uma corrente migratória prevista para incrementar a população branca da cidade de Luanda e de seus arredores. (NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, *Lusotopie*, 1997, pp. 344-345)

¹⁰⁴ De acordo com Andrea Marzano, o incremento do número de escravos em Luanda significou uma maior africanização da cidade, na medida em que, vindos do interior, os cativos não dominavam a língua portuguesa, tampouco os códigos culturais europeus, trazendo consigo os valores próprios das culturas nativas. Em apenas cinco anos, entre 1845 e 1850, foram edificadas 34 sobrados, 113 casas térreas e 1.618 cubatas, isto é, construções cobertas por palha, com o propósito de abrigar os novos contingentes populacionais vindos dos sertões africanos. No entanto, o levantamento de tais edifícios não atendia somente aos nativos recém-chegados do interior, oferecendo uma contrapartida também aos metropolitanos que, a partir da segunda metade do século XIX, rumavam para Angola em números cada vez maiores, trazendo consigo novos ventos que confeririam ao território tons mais europeizados. (MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 110)

Se na primeira metade do século XIX, colonos e “filhos do país” conviviam e, por vezes, mantinham estreitos laços entre si – não obstante o caráter conflituoso de tais relações – a rápida intensificação da presença portuguesa em Angola a partir de meados dos oitocentos¹⁰⁵ e a nova postura de Portugal perante suas *possessões ultramarinas*¹⁰⁶ ocasionaria drásticas mudanças no tratamento dos colonizados *civilizados*, principalmente durante o segundo mandato de Norton de Matos (1921-1923). Em meio a uma fase de reajustamentos das políticas “coloniais” no continente africano, os “filhos da terra” viram-se confrontados com uma legislação discriminatória, que estipulava escalões diferenciados na função pública e que adotava medidas repressivas violentas, como prisões e deportações, por ocasião de suspeita de intenções separatistas.¹⁰⁷ Vê-se, então, uma perda exponencial de influência política por parte das principais famílias “angolenses”.

Além dos impasses em torno da terra e da mão-de-obra, inúmeras disputas eclodiram no seio do funcionalismo público, fundamental para a manutenção do prestígio social dos “filhos do país” e para a sua diferenciação frente ao restante da população luandense. Isto porque, em princípios do século XX, a exigência de instrução secundária para a ocupação mesmo dos níveis mais baixos da burocracia constituiu grande obstáculo à presença dos angolenses nos cargos do aparelho administrativo, dada a quase inexistência de instituições de ensino secundário até cerca de 1920, que muito restringia a formação de camadas negras e mestiças com maior poder de intervenção política em Angola. Se na década de 1880 vários eram os “filhos da terra” que trabalhavam como amanuenses, intérpretes ou professores primários, anos mais tarde este quadro sofreria profundas transformações. Transformações estas expressas na criação, em 1921, de padrões salariais diferenciados para europeus e africanos negros, e na interdição da população angolana negra às funções mais elevadas.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Entre os anos de 1845 e de 1900, a população branca em Angola cresceu de 1.832 para 9.198 pessoas, verificando-se um novo surto populacional entre 1920 e 1924, quando houve um aumento de 75% de brancos, equivalente a 15.492 indivíduos. (BITTENCOURT, Marcelo. *Dos Jornais às Armas: Trajetórias de Contestação Angolana*. Lisboa: Veja, 1999, p. 43; NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, *Lusotopie*, 1997, p. 345)

¹⁰⁶ Sobre a adoção da expressão *possessões ultramarinas* pelo discurso colonial ver NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, *Lusotopie* 1997, pp. 327-359.

¹⁰⁷ NETO, Maria da Conceição. *Op. Cit.*, pp. 344-345.

¹⁰⁸ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2010, pp. 74-75.

O notável crescimento demográfico de Luanda fez-se sentir igualmente em Benguela e nas vilas do interior, em especial no Dondo, em Malanje e na Catumbela. Todavia, ainda em 1890, as povoações “coloniais” da África Centro-Ocidental permaneciam no geral muito pequenas, contando com um número reduzido de indivíduos brancos. A paisagem cultural híbrida, por sua vez, mantinha-se vibrante em tais centros urbanos, no seio dos quais transparecia um forte cariz africano. Não há dúvidas de que a riqueza material das grandes famílias e da sociedade luandense diminuía gradativamente da década de 1860 em diante. Mesmo assim, a vida social e cultural da cidade continuava intensa, favorecendo os encontros entre os “filhos do país” e os comerciantes, funcionários, militares e oficiais da Marinha europeus durante os bailes, as recepções do governador geral e as atrações representadas nos dois teatros da região.¹⁰⁹

Nesta época, à semelhança de períodos anteriores, os requisitos para que negros ou mestiços fossem considerados civilizados ou assimilados, ganhando direito à cidadania portuguesa, eram, basicamente, os seguintes: “capacidade de falar corretamente a língua da metrópole, andar vestido e calçado, ter modos ‘civilizados’ à mesa, possuir moradia e renda suficiente para o sustento da família”¹¹⁰. Já presentes anteriormente, tais condições, porém, estavam cada vez mais vulneráveis à subjetividade dos funcionários da administração “colonial”. Aos eloquentes lamentos diante do amplo alcance do quimbundo, “língua vernácula não só do distrito de Luanda como ainda das rotas comerciais do interior”¹¹¹, juntaram-se as críticas contundentes à poligamia, prática condenada desde os primeiros contatos na barra do Congo.

Dentre as principais preocupações dos bispos de Angola estava a imposição do sacramento católico do matrimônio, regulamentado por D. José Sebastião Neto em 1882, enquanto ocupava o cargo de presidente do Conselho Governativo. Com vistas a obrigar os grupos nativos a abraçarem a monogamia e tantos outros códigos culturais europeus concebidos como símbolos da civilização e do progresso, a opinião pública europeia na segunda metade do século XIX lançava luz sobre a feição marcadamente híbrida das vivências religiosas partilhadas pela população africana de Luanda e dos concelhos “coloniais” do interior, caracterizada por contínuos e intensos intercâmbios

¹⁰⁹ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 508-509.

¹¹⁰ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 111.

¹¹¹ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 512.

entre os rituais do cristianismo e das religiões locais. Daí não serem raras as queixas aos párocos católicos, acusados de tolerarem «ritos gentílicos».¹¹²

Apropriando-se do discurso de uma parcela das autoridades eclesiásticas, os “filhos da terra” viam na fraqueza da Igreja Católica de Angola, muito afetada pelo rompimento das relações diplomáticas entre o governo liberal de Portugal e o Vaticano entre 1834 e 1841, a persistência da amálgama cultural luandense. A precariedade da estrutura eclesiástica, já sentida nos séculos XVII e XVIII, permanecia como uma das principais tônicas das correspondências trocadas entre as autoridades “coloniais” portuguesas, que lamentavam o desapego generalizado aos costumes e aos rituais católicos. Era visível, ainda, a escassez de sacerdotes no território angolano: “(...) se na década de 1830 havia 27 clérigos em Angola, incluindo 24 *filhos do país*, vinte anos mais tarde, em 1853, o clero diocesano estava reduzido a seis sacerdotes, todos eles *filhos do país*, incluindo os cônegos da Sé”¹¹³. Na década de 1870, no entanto, apenas um dos 20 religiosos em Angola era “filho da terra”, sendo metade vinda de Goa, na Índia Portuguesa, e os demais de Portugal.¹¹⁴

De sublinhar o exemplo de Antônio José do Nascimento, “filho do país” descrito por Mário António Fernandes de Oliveira como “um dos últimos cônegos indígenas do século passado”¹¹⁵. Enviado na década de 1850 para estudar no convento de Santarém, cujos ensinamentos, neste período, estavam fundamentados nos ideais liberais da Revolução do Porto, tornou-se, em 1864, cônego da Sé e professor. Contudo, passados oito anos, o “filho da terra” figurava entre os desafetos das autoridades “coloniais”, em razão de seus escritos de conteúdo político e de sua conduta. Em ofício confidencial emitido pelo governador geral José Maria da Ponte e Horta, Antônio José do Nascimento era descrito como “*homem de moral corrompida, vivendo amancebado publicamente com mais de uma mulher, e havendo em tempo publicado escriptos odiendos e subversivos da ordem, no sentido da sonhada independência da colônia.*”

¹¹² AHNA, avulsos, Cambambe, 16-5-3 *apud* DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 512.

¹¹³ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 512-513.

¹¹⁴ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 58.

¹¹⁵ OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *Reler África*. Coimbra: Instituto de Antropologia, 1990, p. 236 *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 58.

Este padre é filho d'Angola"¹¹⁶. A represália foi sentida de diversas formas, expressas, sobretudo, no vencimento mais baixo que dos demais clérigos.¹¹⁷

No contexto de intensificação da presença portuguesa em Luanda e arredores no último quartel do século XIX, a marginalização e a subtração dos cargos públicos aos “filhos da terra” fizeram-se sentir também no âmbito das funções eclesiásticas, cada vez mais reservadas aos missionários recém-chegados de Portugal ou de Goa. A par dos conflitos envolvendo a terra, a mão de obra e as colocações junto à restrita burocracia “colonial”, a crescente perda de espaço dos “filhos do país” no seio do corpo clerical estamparia as páginas d’*O Futuro d’Angola*, em meio a um discurso de valorização da boa conduta e das virtudes dos “angolenses” que, à época de ouro das famílias miscigenadas cultural e racialmente, usufruíam dos direitos e privilégios estendidos às camadas consideradas “civilizadas”.¹¹⁸

Os descontentamentos respaldados por um discurso religioso que postulava a decadência da situação da Igreja em Luanda e entornos também anunciavam a insalubridade do clima, nefasto aos sacerdotes europeus. Além das condições atmosféricas adversas, um grande obstáculo à atividade missionária em África era a brevidade da permanência dos apóstolos no continente. Entre 1850 e 1890, dos seis bispos de Angola e Congo, todos naturais da metrópole, a maioria vivera poucos anos em Luanda. Inclusive, homens como o bispo D. António Tomás da Silva Leitão e Castro e outros quatro importantes membros do Cabido da Sé em Luanda residiam em Lisboa. Não obstante os esforços em reverter este quadro através da realização de concursos abertos pelo Conselho Ultramarino nas décadas de 1850 e 1860, as várias dezenas de clérigos que chegaram a Angola morreriam logo em seguida ou regressariam à Europa.¹¹⁹

Destarte, até o último quartel do século XIX, os sacerdotes que compunham o Cabido da Sé em Luanda eram quase todos naturais de Angola, alguns dos quais eram instruídos no seminário de Santarém, em Portugal, ao que tudo indica instituído em um antigo convento franciscano. Isto porque, o seminário de Luanda, fundado em 1853 e destinado a formar clérigos para atuar nas dioceses de Angola e de S. Tomé, começou a

¹¹⁶ AHU, SEMU, DGU, 643, Correspondência de Governadores, 1872-1873, Pasta 43, Angola *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 59.

¹¹⁷ AHU, SEMU, DGU, Correspondência de Governadores, 1871, Pasta 42, Angola *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 59

¹¹⁸ Esta temática será abordada mais detidamente no terceiro capítulo, em tópico intitulado “Abnegação, obediência e sacrifício: a boa conduta e as virtudes do corpo clerical”.

¹¹⁹ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 513-514.

funcionar somente nove anos mais tarde por falta de professores capacitados. Na década de 1870, porém, o mapa religioso angolano assumiria novos contornos, com o surgimento de tentativas no sentido de substituírem-se os párocos nativos. Tentativas estas que mostraram-se eficazes nos casos de Timóteo Pinheiro Falcão (arcediogo) e de Manuel Monteiro de Morais (deão), “filhos da terra” que, embora tenham dominado por muito tempo os lugares principais da Sé, foram afastados em favor de candidatos europeus.¹²⁰

Inaugurava-se uma fase mais enérgica da ação missionária portuguesa em África, consagrada com a chegada a Angola de uma nova geração de clérigos instruídos no colégio de Cernache do Bonjardim, casa destinada à formação de missionários seculares criada por Decreto de 10 de março de 1791 e edificada às custas da Fazenda Pública da Coroa e do Infantado. Fechado à instrução pública ainda antes de 1834, por se julgar abrangido pela determinação que extinguiu as ordens religiosas, o seminário reabriu as suas portas em oito de dezembro de 1855, em edifício onde seria instituído, por Carta de Lei de 12 de julho de 1856, o Real Colégio das Missões Ultramarinas, profundamente reorganizado no ano de 1884, com vistas à melhor preparar os sacerdotes recém-chegados. Tratava-se de superar a carência progressiva de “bons” missionários, evidente em princípios dos oitocentos, sobretudo nas novas colônias brancas no sul do território, e de conter o avanço da atividade apostólica não-portuguesa, que desde a década de 1870 atravessava toda a região. Aos olhos da redação d’*O Futuro d’Angola*, porém, a iniciativa da Coroa portuguesa não atingiria os efeitos desejados:

(...) Para supprir a falta das ordens religiosas suprimidas, lembrou-se o governo de criar um simulacro de collegio, denominado de missões ultramarinas, em Sernaxe do Bomjardim, em tão mesquinhas proporções que não dá seis missionarios por anno para todas as colonias! tendo-se já despendido muitas dezenas de contos de reis com esse inutil estabelecimento. Disemos inutil, porque esses poucos missionarios que deita, vem apenas por seis annos, não obstante terem tido ali sustento, instrucção e patrimonio gratuito, quando entram no exercicio das suas funcções vem com os olhos fechados ao mundo, no verdor da mocidade, que pouco ou nenhum fructo dão, tendo só em mira concluir em seis annos para regressarem á patria para o seio de suas familias. (...) (*O Futuro d’Angola*, nº 82, 11 de novembro de 1887)

Além dos devotos da Congregação do Espírito Santo – cuja presença no Congo e no sul de Angola remonta aos anos de 1860 –, duas missões protestantes, provenientes do País de Gales e da Inglaterra, estabeleceram-se em São Salvador neste período, onde,

¹²⁰ Ibid., p. 514.

apesar de não conseguirem convencer o Manicongo a abandonar o catolicismo de seus antepassados, erigiram uma escola, dando continuidade ao projeto de exploração e de evangelização no Baixo Zaire. À “Baptist Missionary Society” e à “Livingstone Inland Mission”, juntaram-se, em 1880, os primeiros missionários evangélicos americanos, instalados no Bailundo e no Bié e sucedidos por cerca de 50 evangelizadores europeus e americanos pertencentes à missão metodista americana do bispo William Taylor que, em 1885, desembarcaram no porto de Luanda. Dentre eles, encontrava-se o missionário metodista suíço Héli Chatelain, autor da “Grammatica Elementar do Kimbundu ou Lingua de Angola”.¹²¹

Frente à instalação de missões estrangeiras, especialmente protestantes, no Congo, nos concelhos portugueses a norte do rio Cuanza, no planalto central angolano e na zona norte do Cunene, o governo metropolitano se deparou com a necessidade urgente de promover a missão católica portuguesa em África, através do incentivo à nomeação de sacerdotes nascidos na Europa e na Ásia para as dioceses do continente africano, suplantando, gradualmente, os párocos naturais da terra. A ocupação de cargos no clero, que, juntamente com a presença em funções da frágil administração “colonial”, abria aos “filhos da terra” oportunidades de distinção social, via-se ameaçada. No período entre 1873 e 1876, por exemplo, dos vinte clérigos registrados em Luanda e nas áreas vizinhas, apenas Domingos Pereira da Silva Sardenha – vigário de Pungo Andongo que dedicou 62 anos de sua vida ao serviço clerical – era nascido em Angola. Os demais eram originários da Índia portuguesa, da Espanha e de Portugal.¹²²

As insuficiências que assinalavam a estrutura eclesiástica em Angola, problematizadas nos ofícios e nos relatos de viajantes da época e responsáveis pelos esforços da Coroa no sentido de formalizar a presença portuguesa e, por conseguinte, afastar as potenciais ameaças representadas por missionários estrangeiros, caminhavam *pari passu* com a falta de investimentos na instrução pública, alvo comum das queixas contra os governadores gerais que circulavam na segunda metade do século XIX. Com a expulsão das ordens religiosas de todo o território português no ano de 1834 na

¹²¹ CHATELAIN, Héli. *Grammatica Elementar do Kimbundu ou Lingua de Angola*. Genebra: Typ. de Charles Schuchardt, 1888-89.

¹²² DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 495-497; pp. 514-155.

sequência da Revolução do Porto¹²³, os poucos carmelitas descalços e capuchinhos que restavam, deixaram o continente africano, abrindo uma lacuna ainda maior em termos de educação nos moldes europeus.

As efêmeras tentativas do governador Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho de substituir o ensino dos jesuítas, expulsos de Angola em 1767, através da criação de escolas na cidade de Luanda nas décadas finais do século XVIII ganharam novo fôlego no mandato de António Saldanha da Gama (1807-1810), ainda que sem maiores sucessos. A consolidação de tais esforços ocorreria somente em meados dos oitocentos, quando da publicação do decreto de 16 de agosto de 1845, que previa a introdução da instrução pública nas províncias ultramarinas. Fundar-se-ia, assim, a «Escola Principal de Instrução Primária», que, no período de 1840 a 1880, mantinha entre 100 e 200 alunos, dos quais a minoria eram europeus: “Em Janeiro de 1847, a Escola Principal de Instrução Primária em Luanda contava 106 alunos na primeira classe, incluindo 15 brancos. Em 1872, a mesma escola tinha 101 alunos, quase todos negros e mestiços, salvo 15/18 brancos, filhos de degredados”¹²⁴.

De ressaltar o elevado número de negros e de mestiços nas fileiras dos estudantes que frequentavam as escolas públicas luandenses, indicativo do reconhecimento da importância da educação nos padrões europeus para a conquista de prestígio social e político. Reconhecimento este que, no entanto, ia de encontro com o pequeno orçamento destinado à instrução da população. Não obstante a partir de 1846 tenham sido instituídas aulas públicas nos diferentes centros administrativos dos sertões angolanos, estas raramente funcionavam. Em 1864, por exemplo, existiam apenas 31 escolas públicas em Angola, seis situadas no distrito de Luanda.¹²⁵

¹²³ A expulsão dos jesuítas de todos os territórios sob o domínio português, em 1759, e a posterior extinção das ordens religiosas, em 1834, enfraqueceram ainda mais as iniciativas missionárias portuguesas e provocaram novas tensões com Roma, que continuava a insistir na necessidade de assegurar e de expandir a missionação. Nestas circunstâncias, prosseguiu a diminuição da área do Padroado português no Oriente, na sequência de negociações que decorreram ao longo dos séculos XIX e XX. São frutos destes acordos entre Portugal e a Santa Sé as concordatas de 1857 e de 1886, que visavam garantir o reconhecimento da liberdade da Igreja e salvaguardar os legítimos interesses da nação Portuguesa, sobretudo no que diz respeito às missões católicas. (Ver, por exemplo, INTER SANCTAM SEDEM ET REMPUBLICAM LUSITANAM. *CONCORDATA ENTRE A SANTA SÉ E A REPÚBLICA PORTUGUESA*. In: SOLLEMNES CONVENTIONES AAS 32 (1940) 218-233, disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_santa-sede-portogallo_po.html)

¹²⁴ AHU, CG, Angola, pasta 42, carta do bispo de Angola ao ministro, 1918/1872 *apud* DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 516.

¹²⁵ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 516-517.

Um dos grandes obstáculos à efetivação dos projetos educacionais em África era o árduo processo de recrutamento de mestres do sexo masculino e feminino em cifras suficientes para atender à demanda local por instrutores competentes e zelosos. No último quartel do século XIX, eram escassos os professores primários que detinham preparação intelectual para ocupar o cargo, com exceção de nomes como José Maria da Lembrança de Miranda Henriques, professor da Escola Principal de Luanda nos anos de 1850 e de 1860, ou Nicolau Rogeiro, que assumiu a função na década de 1870, e de alguns sacerdotes, como o padre António Castanheira Nunes. Daí o papel primordial desempenhado pelos “filhos do país” na disseminação pelo interior dos ensinamentos de leitura e de escrita em português, herdados dos antigos missionários católicos.¹²⁶

Para além das escolas públicas, operavam oficialmente em Luanda e entornos cerca de dez estabelecimentos de ensino primário e secundário, frutos, em sua maioria, das iniciativas quer de colonos portugueses e estrangeiros, quer de “filhos da terra”. Idealizadores de instituições privadas de educação, homens como o engenheiro brasileiro Francisco Pereira Dutra que, em parceria com o militar português Francisco António Pinheiro Baião, criou o «Liceu de Angola» em 1860, ou como o médico brasileiro Saturnino de Sousa de Oliveira, cônsul do Brasil em Luanda e fundador do «Liceu Angolense», eram igualmente responsáveis por alguns dos periódicos que circulavam no cenário luandense.

A participação ativa de profissionais de diversas áreas nascidos no Brasil em questões relativas à atmosfera africana nos remete às interconexões e às trocas culturais entre as diferentes sociedades do Atlântico Sul¹²⁷, fomentadas pela fundação de escolas médicas, academias militares e navais e outras instituições educacionais no Rio de Janeiro e na Bahia nos anos iniciais dos oitocentos. Durante toda a primeira metade do século XIX, muitas eram as famílias luandenses que, mesmo após a independência brasileira, em 1822, enviavam os mais jovens para serem educados nas Américas. Era comum, ainda, que alguns “filhos do país” abastados recebessem educação em colégios particulares e universidades de Portugal, como foi o caso de Eusébio Pinheiro Falcão, nomeado secretário da Comissão Mista em Luanda após concluir a licenciatura em

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ FERREIRA, Roquinaldo. *Op. Cit.*, 2006, pp. 34-35.

Direito na Universidade de Coimbra. A maioria, no entanto, custeada pela Fazenda Pública, não chegava a finalizar os estudos ou a regressar a Angola.¹²⁸

Foi neste contexto que as camadas negras e mestiças dos “filhos da terra”, confrontadas com o clima de crescente crítica negativa às expressões culturais locais por parte de muitos colonos portugueses e de exponencial chegada de europeus, começaram a se organizar para assegurar os privilégios que haviam adquirido ao longo de três séculos de frágil presença “colonial” em Angola. A nomeação e o favorecimento de candidatos metropolitanos para as funções públicas, cada vez mais frequentes à medida em que se expandia o número de portugueses na cidade de Luanda, geraram contestações de caráter diverso pelos angolenses mais seriamente atingidos pelas novas orientações políticas da metrópole.

A fim de assegurar-se enquanto grupo privilegiado, em nítida oposição ao gentio, como eram denominados aqueles que não partilhavam dos hábitos europeus, os filhos do país recorreram, majoritariamente, à imprensa luandense¹²⁹, florescente a partir de meados do século XIX com a fundação do *Boletim do Governo Geral da Província de Angola* em 13 de setembro de 1845, dedicado primordialmente a questões oficiais, embora também fossem publicadas outras notícias de cunho público, como as atividades culturais e os anúncios publicitários.¹³⁰ Foi o primeiro experimento de impressão, visto que a tipografia teria início somente na década de 1860.

Dentre os órgãos da imprensa luandense que atuavam como canais de expressão e de reivindicação dos diferentes segmentos dos “filhos da terra”, há que se ressaltar *O Futuro d'Angola*, periódico de particular expressividade do pensamento de uma fração dos grupos de “angolenses” nele contida. Fruto do ânimo de Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo e com tipografia própria situada na Rua Direita do Bungo, o boletim circulou no período entre 4 de março de 1882 e 15 de junho de 1894, quando atingiu seu último exemplar, totalizando uma tiragem de 206 números. Inicialmente publicado todos os sábados e, a partir de 23 de maio de 1882, todas as semanas, em dias não necessariamente específicos¹³¹, o jornal teve sua periodicidade menos regular sobretudo de meados do ano de 1887 em diante, chegando a verificar-se meses em que era dado a ler não mais que um fascículo. No seu primeiro editorial, a título de apresentação, há a

¹²⁸ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 517-518.

¹²⁹ BITTENCOURT, Marcelo. *Op. Cit.*, pp. 46-47.

¹³⁰ SILVA, Rosa Cruz e. *Os Periódicos Como Fonte De Pesquisa Histórica: A Imprensa Escrita de Angola do séc. XIX*. Luanda: Ministério da Cultura; Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1993.

¹³¹ *O Futuro d'Angola*, nº 12, 23 de maio de 1882.

seguinte passagem sobre os conteúdos eleitos pela redação do jornal para compor a publicação¹³²:

(...) sendo um periodico creado exclusivamente para o povo, a sua linguagem será a que mais facilmente o povo poderá comprehender, sendo banidas as questões doctrinarias que bem poucos comprehendem, e ainda estes poucos quererão saber d'ellas por serem mais proprias para os que frequentam as escolas de primeiras letras.
A crítica decente, o epigrama, a ironia e a jovialidade serão as principais armas que o Futuro d'Angola terá de empregar para corrigir os defeitos perniciosos que lavram em toda a nossa sociedade.
(*O Futuro d'Angola*, nº 1, 4 de março de 1882)

Neste trecho, é emblemática a escolha do “povo” como público alvo de *O Futuro d'Angola* por José de Fontes Pereira, Ignacio Pinho e Mamede de Sant'Anna Palma, alguns de seus principais colaboradores, tendo em vista sua inserção na gama de periódicos que permitiam a afirmação de uma camada de intelectuais que empenhavam-se em sublinhar o domínio de códigos culturais europeus como estratégia de prestígio e de diferenciação social. Mas quem era esse “povo” de que falavam os redatores? Dada a supracitada insuficiência das escolas primárias e secundárias luandenses em finais do século XIX, poucos tinham acesso à alfabetização, com exceção dos filhos e demais parentes dos homens ditos “civilizados”¹³³. Importante ressaltar, porém, que o avanço da missionação nos oitocentos foi acompanhado por novo impulso do movimento de escolarização, que teve como palco uma conjuntura na qual administradores “coloniais” e agentes missionários caminhavam juntos em defesa de seus interesses em África.

As barreiras que separavam letrados de não letrados na cidade de Luanda, vislumbradas nas correspondências e testemunhos deixados por homens europeus ligados ao aparato estatal português e às instituições eclesiásticas, faziam-se igualmente presentes na fala dos editores do boletim em questão, que utilizavam-se de uma fórmula de discurso muito recorrente em outras publicações da mesma época. Não escreviam para a totalidade dos nativos da região de Angola, tampouco intentavam, com os jornais, romper as fronteiras que os separavam do restante da população. O “povo” que visavam atingir era, provavelmente, seus semelhantes, isto é, alguns segmentos dos “filhos da terra”. Constatar que aos “indígenas” eram resguardadas posições menos privilegiadas na sociedade¹³⁴ não pressupõe, porém, que a relação entre estes e os

¹³² SILVA, Rosa Cruz e. *Op. Cit.*, p. 9.

¹³³ Sobre a educação em Angola em finais do século XIX ver ZAU, Filipe. *O ensino em Angola em finais do século XIX*. In: *Jornal de Angola*, 11 de Outubro de 2011.

¹³⁴ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2010, p. 76.

“filhos do país” fosse exclusivamente pautada pelo desejo dos últimos de criar rígidos impedimentos à aproximação daqueles apontados como “incivilizados”.

Em meio a um processo de intensa síntese cultural, a emergência de famílias miscigenadas não apenas racialmente, mas, sobretudo, culturalmente, se deu em diferentes níveis, de acordo com o local de origem do indivíduo, com o grau de contato com o colonialismo português e com a possibilidade de acesso à educação. Capazes de circular e de atuar nos universos europeu e africano, os “filhos da terra”, ao mesmo tempo em que manifestavam a incorporação crescente de crenças e costumes ocidentais, o faziam de modo a preservar determinados aspectos das suas raízes, embora sob uma nova perspectiva. Isto é, não havia uma distinção nítida entre a tradição e a modernidade no seio dos grupos de angolenses, uma vez que estes representavam a confluência de ambas as tendências. Eram híbridos.

Os periódicos da imprensa luandense da segunda metade do século XIX compõem, pois, expressões sintomáticas da ambivalência dos “filhos do país”, que, se por um lado mostravam-se preocupados em denunciar os desmandos dos colonos com o chamado gentio, por outro não poupavam esforços para conquistar espaços de influência junto à administração “colonial”, às custas da desqualificação daqueles que preservavam os aspectos culturais de origem africana, comumente chamados de “tradicionais”, com ínfima penetração dos códigos culturais europeus no seu cotidiano. No entanto, se diante dos denominados “indígenas”, os “filhos da terra” eram parte do aparelho burocrático, a instrução e a ocupação de cargos públicos não lhes foram suficientes para que, no olhar dos colonos europeus, deixassem de ser retratados como inferiores, sobretudo no momento de ampliação das teorias racistas em fins dos oitocentos.

Mais do que veículos de transmissão de notícias comprometidas com os eventos sociais que acometiam a cidade de Luanda e seus arredores nas últimas décadas do século XIX, os jornais como *O Futuro d'Angola* constituíram o embrião de um processo de consciencialização dos segmentos “angolenses” de suas possibilidades de reação frente às investidas “coloniais” portuguesas, que se intensificavam gradualmente em busca de maior exploração do território angolano. Espaços de articulação de grupos miscigenados culturalmente, os periódicos da efervescente imprensa luandense – embora adeptos de um padrão de protesto reivindicativo inserido nos limites não somente das leis “coloniais”, mas também das próprias estratégias forjadas pelos “filhos

da terra” na luta cotidiana pela manutenção de seu prestígio social e político – foram fundamentais para a posterior emergência de posturas de contestação política urbana mais direta contra os excessos da metrópole.

E permanecem as questões: diante dos empenhos em propalar o domínio de paradigmas culturais europeus, havia espaço no seio dos “filhos do país” para a conservação de elementos ditos tradicionais africanos? Eram apenas as oligarquias de ascendência predominante negra, residentes nos centros de comércio e de administração “colonial” a leste da zona urbana, que mantinham maior grau de africanização em razão da maior proximidade com as autoridades locais? A conjuntura de finais do século XIX e princípios do século XX, assinalada por graduais mudanças no tratamento dos colonizados “civilizados” influenciou sua postura diante dos demais grupos sociais e, por conseguinte, o retrato do complexo mosaico cultural que coloria o cenário luandense desde a chegada dos primeiros portugueses nos quinhentos?

Estas são algumas das indagações às quais se buscarão respostas nos números do periódico *O Futuro d’Angola*, cuja análise terá como ponto de partida a imagem que os “filhos da terra” construíram de si mesmos ao longo dos fragmentos do jornal e, ainda, a marca híbrida de Luanda, com particular interesse nas múltiplas vivências religiosas expressas por homens que tinham na educação, no “fino trato” e no domínio da língua portuguesa importantes capitais na constante batalha pela manutenção dos cargos ocupados nos domínios militar, político e religioso graças aos espaços abertos pela pontual presença portuguesa. Mas quem eram os “filhos do país” nas páginas das produções acadêmicas da segunda metade do século XX? Em outras palavras, como eles eram apresentados?

1.4. Os grupos nativos miscigenados culturalmente na historiografia: discussões sobre “crioulidade”

Muitas são as designações empregadas pelos estudiosos do universo luandense para referir-se a indivíduos que, em virtude de seus níveis mais elevados de riqueza e de educação nos moldes europeus, distinguiam-se do restante da população, sujeita a formas degradantes de exploração do trabalho e a padrões de organização social e política de origem mais nomeadamente africana. Comumente registrados com nomes cristãos e adotando, por vezes, os sobrenomes das famílias brancas há muito

estabelecidas em Angola¹³⁵, os habitantes da “colônia” portuguesa submersos em uma mestiçagem de tipo cultural eram definidos como “nativos” ou “filhos do país” pelos funcionários portugueses, que os opunham aos “pagãos”, isto é, aos africanos supostamente incivilizados a quem chamavam de “gentio”. Eram conhecidos também como “euro-africanos” ou “afro-portugueses”, numa clara alusão aos contatos entre africanos e europeus, sobretudo em zonas urbanas.

Ainda que estivessem dispostos no seio de um estrato social diferenciado, guardavam entre si profundas divergências. Eram, em geral, aristocratas que acumulavam escravos e terras como seu patrimônio desde o século XVII, famílias de origem mais recente que mantinham vínculos estreitos com os grandes proprietários mais antigos, oligarquias de ascendência predominantemente negra residentes nos centros de comércio e de administração “colonial” a leste do centro urbano, e, por fim, artífices e trabalhadores especializados, geralmente libertos. Há que se ressaltar, ainda, o maior grau de africanização dos grupos sociais do interior, que conservavam laços mais íntimos com as autoridades africanas locais.¹³⁶

Ao percorrer as páginas da bibliografia produzida sobre a temática do surgimento de novas identidades socioculturais resultantes da interação prolongada de línguas e de culturas distintas na cidade de Luanda e entornos a partir de fins do século XVI, é recorrente, ainda, o emprego do termo “crioulo” para denominar os grupos que transitavam entre os fluidos universos africano e europeu, não obstante as frequentes ressalvas no que concerne ao seu emprego em razão da multiplicidade de significados que o conceito detém. Multiplicidade esta que, por vezes, justifica a preferência da comunidade científica por outras designações, podendo-se acrescentar “elites angolenses” às supracitadas.¹³⁷

¹³⁵ Não obstante adotassem nomes cristãos, além dos nomes de batismo, era comum que alguns “filhos do país” resguardassem apelidos em quimbundo, como foi o caso de Maria de Sant’Anna Palma, parente do jornalista Mamede de Sant’Anna Palma, mais conhecida como *nga Samba ria Ilonga*. (ASSIS JÚNIOR, António de. *O segredo da morta*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 50 *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 38)

¹³⁶ DIAS, Jill. R. *Op. Cit.*, 1984, pp. 65-66.

¹³⁷ São diversos os autores que advertem os pesquisadores para os perigos do uso indiscriminado do termo “crioulo”, dentre os quais pode-se mencionar Maria da Conceição Neto que, atenta aos diferentes significados que o conceito pode assumir em conformidade com o contexto do qual se trata, sublinha um aspecto fundamental da criouldade em África, qual seja: a insuficiência da mestiçagem enquanto condição para explicar o surgimento dos grupos social e culturalmente distintos, visto que não necessariamente os chamados “crioulos” se distinguem “racialmente” do restante da população. (NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, Lusotopie* 1997, pp. 327-359)

O primeiro autor a debruçar-se mais detidamente sobre a temática da “crioulidade” em Angola foi Mário António Fernandes de Oliveira¹³⁸, que, emprestando a Francisco José Tenreiro a tipificação dos chamados “arquipélagos crioulos”¹³⁹, postulou, numa análise inspirada por noções lusotropicalistas¹⁴⁰, a presença de evidências várias que permitiam afirmar a existência de uma “ilha crioula” em Luanda, resultante da interpenetração de elementos de culturas negras e de paradigmas europeus, especialmente dos anos seiscentos em diante. Em consonância com outros núcleos litorâneos criados por portugueses em África, como Cabo Verde e São Tomé, Luanda, pois, foi palco de um processo de intensa síntese cultural, impulsionado pela crescente penetração europeia no continente africano. Deste despontou um conjunto bastante heterogêneo de indivíduos cujo principal agente aglutinador era o fato de estarem expostos cotidianamente à influência de um pequeno grupo de europeus, que, embora de tamanho reduzido, foi capaz de, nas palavras do autor:

(...) prolongar-se em todos aqueles a quem transmitiu as suas técnicas culturais e a sua religião, em todos aqueles que integrou nas suas forças armadas ou na sua administração, em todos aqueles com quem dividiu os interesses do comércio.¹⁴¹

A partir da atribuição de novas conotações ao termo “crioulo”, genericamente aplicado aos descendentes de não-aborígenes nas áreas tropicais, independentemente de sua cor ou raça, o intelectual angolano sublinha o surgimento de um novo tipo humano, dotado de mentalidade e de linguagem próprios e exposto ao cruzamento de influências várias em situações históricas de contato cultural, que tiveram lugar em diferentes localidades do continente africano. Em outras palavras, o “crioulo” emergiria do

¹³⁸ OLIVEIRA, Mário António de. *Luanda, “ilha” crioula*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1968.

¹³⁹ Numa tentativa de tipificação dos *arquipélagos crioulos*, Francisco José Tenreiro postula: “De comum o tom moreno, mestiçado, das gentes. Mas, mais que a tonalidade é um passado cultural que os assemelha, sendo abundantes os traços que, num e outro arquipélago, se repetem não obstante natureza diversa. (...)” (*Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, Imprensa Nacional, Praia, 1960 *apud* OLIVEIRA, Mário António de. *Op. Cit.*, p. 15)

¹⁴⁰ De acordo com o edifício teórico erigido pelos pressupostos do lusotropicalismo, que tiveram forte eco na nova interpretação da realidade brasileira elaborada por Gilberto Freyre na década de 1930, a presença de Portugal nos trópicos seria condicionada por uma integração harmoniosa à nova conjuntura, pautada pela convivência pacífica e estável entre os diferentes grupos sociais que formavam uma comunidade multirracial. Nesse sentido, a mestiçagem era entendida enquanto expressão máxima da particular adaptabilidade dos lusos aos trópicos, justificando o colonialismo português em termos de uma alegada “brandura” que teria permanecido inalterada ao longo do tempo e nos diferentes contextos de presença colonial portuguesa. Importante ressaltar que as teorias de Gilberto Freyre, embora quase totalmente ignoradas em Portugal nos anos trinta e quarenta, foram amplamente difundidas como suporte ideológico ao discurso que buscava legitimar a manutenção das colônias portuguesas em África frente aos ventos da libertação trazidos pelo pós-Segunda Guerra. (NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, Lusotopie*, 1997, pp. 327-359)

¹⁴¹ OLIVEIRA, Mário António de. *Op. Cit.*, p. 20.

equilibrado e harmônico cruzamento de populações brancas europeias e populações negras africanas em contextos e condições bastante específicos dispersos pelos núcleos litorâneos portugueses ao longo da costa africana.

Não obstante as especificidades conjunturais das cidades erigidas por colonos portugueses no litoral da África, Mário António Fernandes de Oliveira afirma, dialogando amplamente com os pressupostos teóricos de Ilídio do Amaral, uma convergência entre os seus processos históricos, cuja dinamicidade favoreceu o convívio entre nativos incorporados à cultura ocidental e metropolitanos integrados nos meios africanos. Das particularidades dos encontros culturais que tiveram lugar no que convencionou-se chamar de Arquipélago Tropical Atlântico Português, insurge, então, a possibilidade de ressignificar a palavra “ilha”, agora entendida como espaço privilegiado de formação de uma cultura local que diferia fundamentalmente da cultura majoritária que a rodeava.

A centralidade ocupada pela cidade de Luanda na ação administrativa portuguesa, especialmente a partir do século XVII, e a convivência cotidiana entre brancos e negros nos arredores da escarpa do morro de São Miguel criaram, pois, um ambiente favorável à formação de uma edificação social portadora de uma cultura dinâmica e capaz de responder às peculiaridades de uma atmosfera assinalada por múltiplos e intensos encontros, desencontros e recriações. Fenômeno de extrema complexidade, a constituição de um encravamento cultural na região de Luanda se fez sentir nas diferentes esferas da vida social: na religião, assumindo o cristianismo feições africanizadas, na linguística, no seio da qual o quimbundo e o português intercambiavam musicalidade, fonética, morfologia e sintaxe, ou, ainda, nas danças e músicas folclóricas luandenses, que mesclavam elementos locais com traços tipicamente reinóis.

À indagação “Luanda, *ilha* crioula?”, Mário António é categórico: a afirmativa, após as inúmeras evidências por ele apresentadas, deixa de ser ousada. Torna-se óbvia. Pelo processo histórico que determinou sua configuração social, pelo destacado papel desempenhado no avanço do projeto colonizador português e pela qualidade de núcleo irradiador de influências múltiplas para os sertões africanos, Luanda se equiparava às demais ilhas “crioulas” do Atlântico ocupadas por colonos portugueses:

Em tudo, a presença de duas culturas que se não opõem uma à outra, se interpenetram, daí resultando, ao longo do tempo, e com o vário destino, formas-sínteses que

constituem o melhor de uma floração a que, adequadamente, só se poderá chamar crioula.¹⁴²

Na esteira dos africanistas que dialogam com os pressupostos de Mário António Fernandes de Oliveira sobre a formação de uma cultura local, partilhada por uma camada específica de indivíduos e que diferia fundamentalmente da cultura mais ampla que a rodeava, Jill R. Dias elabora um ensaio no qual se debruça sobre as ambiguidades e as contradições do pensamento de uma fração das camadas “crioulas” que, frente à sua progressiva marginalização política e econômica no decorrer do século XIX, empenhou-se para assegurar o seu prestígio. Numa conjuntura de rápidas transformações da economia “colonial”, as interações entre europeus e africanos, forjadas ao longo dos vários séculos de encontros culturais, enfrentaram significativas transformações expressas, sobretudo, na deterioração do estatuto e das oportunidades de grupos sociais que traziam em si uma herança cultural mista.

Apoiando-se em registros escritos produzidos entre as décadas de 1870 e de 1930, a antropóloga naturalizada portuguesa recupera a evolução histórica de uma diminuta aristocracia “crioula” cuja embrionária consciência de grupo, concebida na primeira metade dos oitocentos e assentada ideologicamente numa “auto-afirmação étnica”¹⁴³, abriu caminho para a posterior emergência de tentativas mais conscientes de projeção de uma identidade de “angolanos” por parte da pequena vanguarda intelectual “crioula”.

A fim de justificar o uso do conceito “crioulo” para designar os membros da “elite”¹⁴⁴ nativa de Angola nos séculos XIX e XX diante das objeções de alguns pesquisadores, assentadas na recusa da cristalização de novas formas sociais e culturais resultantes dos intercâmbios entre europeus e africanos, Jill R. Dias identifica semelhanças entre o comportamento destes homens e de outras “elites” do continente africano, nomeadamente as de Serra Leoa, do Senegal e de Gana, às quais se aplica sem maiores refutações. Consciente dos múltiplos significados que o termo pode assumir de

¹⁴² Ibid., p. 52.

¹⁴³ DIAS, Jill. *Op. Cit.*, 1984, p. 62.

¹⁴⁴ Para uma discussão mais complexa acerca do emprego do conceito de “elite” para designar um segmento de indivíduos que, embora se destacassem do restante da população por viverem mais ou menos segundo os moldes culturais europeus, “estavam fadados aos mais baixos graus da hierarquia social, numa posição crescentemente subordinada e marginalizada, quer econômica quer politicamente diante da hegemonia dos colonos brancos”, ver ZAMPARONI, Valdemir Donizette. NOTAS SOBRE CLASSE EM ÁFRICA. In: ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940*, pp. 364-393.

acordo com a época e com o grupo social aos quais se refere, e do pioneirismo de Mário António Fernandes de Oliveira na utilização do mesmo para caracterizar uma camada minoritária da sociedade de Luanda, a autora esclarece aos leitores o significado por ela atribuído ao vocábulo:

Emprego o termo *crioulo* nesta análise como uma categoria sociocultural que engloba, convenientemente, uma vasta gama de elementos heterogêneos, desde os descendentes de europeus nascidos localmente (tanto brancos como mestiços) aos africanos destribalizados, mais ou menos adaptados à cultura europeia (os chamados *civilizados* ou *assimilados* na terminologia colonial portuguesa), todos os quais formaram um grupo intermediário entre os europeus da metrópole e a maioria da população negra rural, não aculturada.¹⁴⁵

Ao contrário das perspectivas lusotropicalistas, para as quais o nascimento do “crioulo” seria fruto da fusão harmoniosa do branco europeu com o negro africano, Dias propõe uma releitura da “crioulidade” que difere substancialmente das proposições de Mário António na medida em que localiza o surgimento das “elites crioulas” na fragilidade da presença portuguesa em Luanda e entornos. Apesar de atribuída a um conjunto social específico, a “crioulidade”, na visão da autora, comportava indivíduos não apenas híbridos culturalmente, podendo o “crioulo” ser branco, negro ou mestiço¹⁴⁶, mas também com interesses bastante divergentes nos domínios religioso, social e político. Nestas divisões existentes no próprio seio da “crioulidade” e nas inclinações de identificação cultural e política das camadas “crioulas” com os portugueses residia, pois, o carácter ambivalente e paradoxal do pensamento de um fragmento de intelectuais da cidade de Luanda, engendrado em meio a um contexto de crescentes disputas por terras e por cargos junto à restrita administração “colonial”. Disputas estas impulsionadas por correntes racistas que impregnavam o imaginário europeu e que, a partir da década de 1880, moldaram a legislação “colonial” em favorecimento da população branca agricultora.

A temática da “crioulidade” no cenário luandense em finais do século XIX e princípios do século XX e suas variantes semânticas são igualmente abordadas por Marcelo Bittencourt em trabalho dedicado a recuperar as trajetórias da contestação angolana, tendo em vista a possibilidade de examinar a formação do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) com base no pressuposto da existência de

¹⁴⁵ DIAS, Jill R. *Op. Cit.*, 1984, p. 61.

¹⁴⁶ Sobre as diferentes raízes das famílias que compunham as comunidades crioulas ver DIAS, Jill R. *Op. Cit.*, 1984, p. 63.

uma tradição de contestação urbana contra os desmandos da metrópole portuguesa.¹⁴⁷ Da reconstrução do surgimento de uma postura mais reivindicativa entre os grupos “crioulos” angolanos marginalizados econômica e socialmente por medidas adotadas pelas autoridades “coloniais”, nomeadamente nos últimos anos dos oitocentos, e do consequente incremento de contestações que, rompendo os limites da legalidade, configuraram o despertar dos movimentos de libertação, desponta, nas páginas da obra, um fenómeno que remonta ao período salazarista e que introduz no debate a questão da frequente oposição entre os termos “crioulo” e “assimilado”.

Conquanto a designação “assimilado” remeta a uma conjuntura que não coincide com a preferida pela presente pesquisa, as reflexões apresentadas por Marcelo Bittencourt no tocante às terminologias empregadas para tratar dos indivíduos que ocupavam uma posição intermediária no universo angolano são de suma relevância aos propósitos de resgatar os diferentes vocábulos utilizados na identificação de um conjunto restrito de homens que, embora comportasse uma heterogeneidade latente, distinguia-se por realizar uma síntese cultural entre aspectos de origem africana e de origem europeia, interligando dois mundos com fronteiras aparentemente intransponíveis.

Importante ressaltar, porém, que os sujeitos históricos aqui vislumbrados não se autodenominavam, na virada do século ou no pós-Segunda Guerra, quer “crioulos” quer “assimilados”. Nesse sentido, convém assinalar que ambas as expressões são construções históricas forjadas para dar conta de um grupo social particular que se constituiu em meio a uma realidade igualmente específica, sendo “crioulo” uma categoria analítica, proposta inicialmente por Mário António Fernandes de Oliveira e, em seguida, adotada por outros autores, e “assimilado” uma categoria jurídica, própria da situação do colonialismo português.¹⁴⁸

Em defesa da manutenção do termo “crioulo” para designar os indivíduos que circularam entre os domínios culturais africano e europeu no período posterior à década de 1930, Marcelo Bittencourt dedica um capítulo de seu livro às principais razões que justificam a preferência por uma categoria de análise que privilegia uma perspectiva tão-somente cultural, em oposição a uma palavra que, apesar de possuir profundas raízes culturais, assumiu contornos jurídicos quando apropriada pela ideologia

¹⁴⁷ BITTENCOURT, Marcelo. *Dos Jornais às Armas: Trajectórias da Contestação Angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

“colonial” portuguesa. Assim, imposta pelo Estado português, a ideia da assimilação pressupunha o abandono total de quaisquer vestígios de outras vertentes culturais e, por conseguinte, a total integração à cultura da metrópole:

Portanto, o estatuto do assimilado pressupõe a absorção de um determinado padrão cultural e não admite a junção ou a interpenetração cultural, que é a marca crioula. A criouliidade implica síntese e a assimilação, da forma como era entendida, opção. Evidentemente, o facto de muitos crioulos terem alcançado tal estatuto – assimilação – não significou a sua submissão à cultura portuguesa em detrimento da vertente africana. As acomodações foram sendo realizadas paralelamente ao incremento de uma legislação mais precisa no tocante aos requisitos necessários à obtenção do estatuto. O termo assimilado, portanto, não traduz, no caso dos crioulos, a imbricação existente do ponto de vista cultural, acabando por assumir um tom pejorativo que é rechaçado por eles (...).¹⁴⁹

Sem dúvida, as discussões em torno das diferentes denominações a um segmento sociocultural que, composto por africanos e europeus, fazia transbordar a síntese cultural que assinalava a realidade angolana desde princípios da fundação da cidade de Luanda no século XVI remetem a reflexões mais amplas acerca dos processos históricos de intercâmbios, de apropriações e de ressignificações próprios de todas as situações de contato, quer entre sujeitos históricos distintos, quer entre grupos sociais igualmente díspares. Embora reconheça a pertinência dos debates que tratam da temática do surgimento de um estrato sociocultural diferenciado em Angola através dos séculos, optou-se por adotar as designações que os próprios colaboradores do jornal *O Futuro d'Angola* empregavam para se autodefinirem, quais sejam: “angolenses”, “filhos da terra”, “filhos d’Angola”, “naturaes” e, ainda, “filhos do país”.

¹⁴⁹ BITTENCOURT, Marcelo. *Op. Cit.*, 1999, p. 96.

2. A EFERVESCENTE IMPRENSA LUANDENSE

2.1. Veículos de articulação e de contestação: as associações culturais e os periódicos luandenses do último quartel do século XIX

De espaço privilegiado das transações do tráfico transatlântico de escravos desde os séculos XVII e XVIII, Luanda tornou-se, nos oitocentos, o centro administrativo, político e militar da presença portuguesa ao sul da África Ocidental. Com o avançar do comércio legítimo¹⁵⁰ e do projeto “colonial”, a cidade transformou-se no principal porto de escoamento de matérias-primas e de produtos agrícolas como a urzela, a borracha, o amendoim, os extratos da palmeira, a cera, a goma copal e o marfim.¹⁵¹ Todavia, o principal gênero africano de exportação era, até 1898, o café, acompanhado pelas altas nas importações de artigos europeus para serem comercializados no interior. Luanda era, ainda, um atraente polo cultural para onde convergiam indivíduos de diferentes localidades do hemisfério com vistas a enriquecer, quer através do comércio ou da agricultura, quer através da ocupação de um posto qualquer junto à burocracia “colonial”. Daí o colorido que assinalava o universo luandense desde finais do século XVI, quando da chegada dos primeiros portugueses na região.¹⁵²

Se no ano de 1851, cerca de nove mil africanos negros viviam na cidade de Luanda, ao lado de aproximadamente 2.400 mestiços e de 830 brancos – número altamente flutuante, uma vez que poucos se fixavam na “colônia” após acumular fortuna, temerosos de contrair algumas das doenças que acometiam sistematicamente seus compatriotas, a década de 1870 vislumbrou um aumento substancial do ritmo da imigração branca, sendo a maioria composta por homens que, condenados a cumprir penas legais por crimes de natureza civil ou política no além-mar, eram degredados para

¹⁵⁰ A partir da década de 1840, tornou-se cada vez mais importante para a manutenção da administração portuguesa em Angola não somente combater as atividades e os interesses escravagistas e, em contrapartida, incentivar o comércio “legítimo”, mas também estender e fiscalizar e forma mais efetiva os impostos sobre estas práticas. (DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 408-409.)

¹⁵¹ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 379-383.

¹⁵² RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano (1880 c.-1910 c.): convergência e autonomia*. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, Dissertação de Mestrado em História da África, 2012.

Angola.¹⁵³ Em 1864, quase um terço da população branca era formada por exilados – 818, apenas 42 mulheres –, dos quais mais da metade (433) vivia em Luanda. Fora da cidade, os banidos dividiam-se pelos concelhos do interior, sendo encontrados em maiores contingentes no distrito de Moçâmedes (207).

A expropriação de terras vislumbrada no último quartel do século XIX foi, sem dúvida, uma das consequências mais graves dos constantes influxos de colonos e de comerciantes brancos para Angola a partir dos anos de 1860. Inicialmente, as áreas mais afetadas pela intensa busca de terras aráveis para o estabelecimento de plantações agrícolas foram os distritos de Luanda e de Moçâmedes, embora a questão fosse muito mais complexa a norte do rio Cuanza.¹⁵⁴ Entretanto, a usurpação – muitas vezes pela força – das terras de exploração coletiva e de propriedade dos “filhos do país”, não constituiu a única razão da diminuição da riqueza material das grandes famílias e da sociedade luandense em geral. A abolição do comércio transatlântico de escravos e a crescente subtração de cargos na administração “colonial” aos “angolenses” em benefício dos portugueses trouxeram importantes repercussões políticas e sociais para a região, refletindo o contexto de lutas ideológicas e políticas que afligiam a “metrópole”, em uma conjuntura marcada pela partilha do continente africano e pela consequente necessidade de tornar efetiva a conquista.

Pautado pela perspectiva de igualdade entre todos os habitantes do Império, o liberalismo português forjado ao longo dos oitocentos reconheceria, à população “colonial”, os direitos e deveres pressupostos pela cidadania portuguesa. Em África, na Ásia e na Europa, todos seriam portugueses e, por conseguinte, estariam sujeitos às mesmas leis. A realidade, porém, se desenhava bastante diferente. Os abismos entre o discurso metropolitano e as vivências “coloniais” evidenciavam os silêncios da política liberal portuguesa com relação a experiências concretas próprias do além-mar, como a escravidão, o trabalho forçado e o racismo, e que, por isso, não encontravam respaldo na nova legislação. Nesse sentido, se havia a possibilidade para um segmento privilegiado de “filhos da terra” de ser incorporado à cidadania portuguesa através da adoção de códigos culturais europeus, a maioria da população, bastante heterogênea, permaneceria em uma situação jurídica indefinida.¹⁵⁵

¹⁵³ Ibid., p. 12.

¹⁵⁴ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 468-471.

¹⁵⁵ MARZANO, Andrea e BITTENCOURT, Marcelo. *Contestação e Nacionalismo em Angola*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2014.

Os distanciamentos e os silenciamentos do liberalismo português do século XIX, pois, abriram lacunas para a emergência de uma nova geração de militares que muito influenciou os novos contornos que o regime “colonial” assumiria na última década dos oitocentos. Responsáveis por uma considerável inflexão nas proposições metropolitanas para as suas colônias, homens como Antônio Ennes e Mousinho de Albuquerque postulavam a diversidade não apenas dos territórios sob dominação de Portugal, mas igualmente dos povos que os habitavam. Diversidade esta que justificava a necessidade da formulação de leis que respondessem aos diferentes contextos e à suposta “incivilização” dos africanos. Interessante ressaltar que, apesar de altamente discriminatório, o discurso dos intelectuais da chamada “geração de 1890” refletia uma série de especificidades da presença portuguesa em África, como o objetivo de exploração da mão de obra e a crença na inferioridade racial e cultural das populações nativas, que, por sua vez, não se submetiam ao trabalho para os europeus sem maiores questionamentos.¹⁵⁶

Antes mesmo que fossem consolidados os novos rumos da dominação “colonial” em Angola, membros das camadas “angolenses”, portugueses, brasileiros, entre outros, fizeram ouvir sua voz em Lisboa através de abaixo-assinados, panfletos, apelos judiciais e, anos mais tarde, de processos eleitorais para as Cortes portuguesas e outros órgãos. Entretanto, o principal veículo de expressão dos descontentamentos em todos os níveis econômicos e sociais da “colônia” foi, de 1860 em diante, a imprensa periódica, comprometida com a luta para influenciar e pressionar o governo de Portugal. Tendo como pano de fundo o constitucionalismo e o crescente surto de ideias republicanas, as relações políticas entre as autoridades militares e a população civil africana e europeia nos centros de poder portugueses em Angola agravaram-se, dilatando-se em conflito aberto, desencadeado pela criação de novos aparelhos judiciais e municipais em meados do século.¹⁵⁷

Também se deterioraram, nesse período, as relações tradicionalmente conflituosas entre a Câmara Municipal de Luanda e o governo geral da “colônia”, intensificando-se o clima de tensão entre os mais diversos segmentos sociais que conviviam no universo angolano. Se sentindo crescentemente perseguidos politicamente e preteridos nos cargos administrativos, militares e eclesiásticos a favor de candidatos

¹⁵⁶ Ibid., p. 3.

¹⁵⁷ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 519.

brancos da “metrópole”, os “filhos do país” encontraram nos jornais espaços privilegiados para denunciar os desmandos da Coroa portuguesa e, sobretudo, o despreparo dos governadores gerais nomeados para o serviço em Angola. No seio das associações culturais nativas oitocentistas, ainda, os “filhos da terra” vivenciariam uma série de situações que, ao fomentar a criação de laços de solidariedade e a coesão grupal, se traduziriam em importantes armas de reafirmação de sua condição social.

2.1.1. As associações culturais nativas oitocentistas

Dando continuidade à prática muito comum em Luanda e interior próximo desde meados do século XIX, eram numerosas as associações de caráter religioso, mutualista, assistencial e recreativo no meio urbano. Baseadas em princípios de solidariedade, as sociedades assistenciais agrupavam somente mulheres, que, além de fazer visitas a pessoas doentes, realizavam funerais, ofereciam condolências às famílias pelas suas perdas e promoviam a celebração de missas de sufrágio. As sociedades mutualistas, por sua vez, também constituíam associações profissionais femininas, dedicadas à defesa dos interesses comuns e à prestação de auxílio aos necessitados da década de 1880 em diante, dentre as quais pode-se mencionar a Akuá-Ilundu (As Médias ou Xinguiladoras), a Akuá-Mbonze (As Vendedeiras de Batata-Doce) e a Akuá-Makanha (As Tabaqueiras).¹⁵⁸

Pouco conhecidas, as atividades das associações religiosas e espirituais eram, tais quais as ocupações das demais agremiações, de grande valor para a organização da vida social e comunitária da Angola oitocentista. Ao viabilizarem a criação de redes de solidariedade e de laços de parentesco inseridos no círculo da religiosidade cristã, as irmandades católicas agregavam indivíduos em busca de proteção contra as enfermidades e de assistência na realização de cerimônias fúnebres respeitáveis para os parentes mortos.

De acordo com alguns dados dispersos, têm-se conhecimento de que a Irmandade do Senhor dos Passos, situada junto à Igreja da Nossa Senhora do Pópulo, reunia homens de negócio e proprietários, enquanto a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, vulgarmente conhecida como a dos pretos, abrigava, exclusivamente, escravos

¹⁵⁸ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa*. Volume XI: O Império Africano, 1890-1930. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, pp. 259-467.

e libertos. A Irmandade da Ordem Terceira da Penitência, por sua vez, localizada na Igreja do Carmo, ocupava-se das “missas de encomenda das almas, no âmbito dos rituais cristãos”¹⁵⁹. Ademais, existiam as sociedades associadas às religiões africanas, como a congregação Kúdia Ngo, fundada em 1925 pela quimbanda Francisca Aniceto.¹⁶⁰ Não há dúvidas, porém, que dentre as inúmeras confrarias que existiram desde finais do século XVIII, tiveram grande proeminência a Irmandade de São Pedro Gonçalves Telmo, também aclamada Irmandade do Corpo Santo por ter florescido no seio da igreja de mesmo nome, situada na freguesia da Praia, e a Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, instalada em igreja pertencente aos carmelitas descalços.

Ambas contavam com “gente da mais fina estirpe” e se dedicavam a obras de caridade, concretizadas graças aos emolumentos angariados através dos enterros que se faziam nas igrejas e das ofertas que recebiam de “pessoas da melhor condição social”.¹⁶¹ Além disso, a confraria fundada sob a invocação do Corpo Santo e São Frei Pedro Gonçalves também arrecadava fundos através da cobrança de “uma taxa ou direito pela entrada dos navios no porto” de Luanda, como consta do código da “Irmandade do Espírito Santo. 1801-1803”, alocado no arquivo da Arquidiocese de Luanda.¹⁶²

Quiçá menos rica e ostentatória fosse a corporação da Irmandade de Santa Cruz, composta majoritariamente por “oficiais do regimento de infantaria de linha, da companhia de artilharia e do esquadrão de cavalaria da cidade de Luanda”¹⁶³. Raros eram os “filhos do país” que se faziam presentes em suas fileiras, em virtude das chefaturas dos corpos militares de primeira linha serem predominantemente ocupadas por oficiais e militares nascidos em Portugal. Aos segmentos “angolenses” eram resguardadas funções nos gabinetes do governo ou repartições públicas como a alfândega, em cargos de segundo e terceiro escalão. Assim, não obstante o capitão Bento José da Silva, comandante do esquadrão de cavalaria e natural de Angola, ocupasse o topo da hierarquia da confraria no segundo decênio do século XIX, os interesses da congregação eram definidos por portugueses, diferentemente da realidade das irmandades de São Pedro Gonçalves e do Carmo:

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 405.

¹⁶⁰ TRONI, Alfredo. *Nga Muturi*, p. 40; RIBAS, Óscar. *Missosso*, vol. II, Luanda, 1962, p. 21 *apud* FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 405.

¹⁶¹ PACHECO, Carlos. *Op. Cit.*, pp. 207-220.

¹⁶² *Ibid.*, p. 207.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 212.

Estas duas irmandades especialmente, mais do que qualquer outra existente na época, distinguir-se-iam pelas grandes somas de riquezas que detinham sob sua administração, não só em ouro e prata, como em escravos, arimos e gados, e compunham-nas uma elevada percentagem de *filhos do país* e do Brasil –, possuidores, todos ou quase todos, (...) de bons patacos.¹⁶⁴

À semelhança das outras associações culturais nativas, as sociedades recreativas eram bastante numerosas em finais dos oitocentos, com destaque para as festas dançantes, onde a *massemba*, *semba* ou *rebita* tinha lugar de relevo, acompanhada por outras manifestações como a “*dicanza*, a harmônica e a *puíta*, entrecortada por vezes por canções corais”¹⁶⁵. Originada no *caduque*, a *massemba* impôs-se na cidade de Luanda como uma dança que atraía para uma mesma atmosfera “não só a fina flor da população urbana mas também gente de todas as classes e cores, impondo-se um cuidado especial com o traje, definido por um regulamento interno”¹⁶⁶. De ressaltar o convívio entre homens e mulheres dos mais diversos estratos sociais, em conformidade com os rituais celebrados por autoridades religiosas nativas, que detinham particular apelo até mesmo entre os mais altos níveis da sociedade luandense.

Salta aos olhos, ainda, as referências ao vestuário mais apropriado para frequentar recintos que se caracterizavam por formas de sociabilidade próprias do modo de vida europeu, como teatros, hotéis e restaurantes. Para os “filhos da terra”, a oportunidade de visitar estes ambientes significava evidenciar sua proximidade cultural dos colonos portugueses e seu grau de civilização, delimitando as barreiras que os distinguiam do restante da população. Adornavam-se à europeia, com “custosas alfaias e ricas joias, como espadins de ouro e de pedras, bons relógios, abotoaduras de importância, ricas sedas”¹⁶⁷, itens de luxo indispensáveis nas ocasiões em que a boa aparência era a prerrogativa. Sobre o vestuário corriqueiro no cenário urbano luandense de finais do século XVIII, Pepetela, a partir das descrições de Elias Alexandre da Silva Correia, nascido ou crescido no Brasil, acrescenta:

¹⁶⁴ PACHECO, Carlos. *Op. Cit.*, 1990, p. 212.

¹⁶⁵ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 405.

¹⁶⁶ RIBAS, Óscar. *Izomba*, pp. 31-33 e 38 *apud* FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 405.

¹⁶⁷ Descrição feita por Elias Alexandre da Silva Correia em CARDOSO, Manuel da Costa Lobo. *Subsídios para a história de Luanda*. Luanda: Edição do Museu de Angola, 1954, p. 53 *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, pp. 46-47.

Os senhores e suas consortes vestiam caras sedas, veludos e brocados, como nas cortes europeias, sem temerem a sauna a que se condenavam, passeavam pedrarias, espadins e fivelas de ouro nos sapatos, para os mergulhar logo em seguida no esterco das ruas.¹⁶⁸

O desleixo dos governadores gerais com as condições de saneamento das vias públicas da cidade de Luanda, “a mais suja do mundo, com as ruas cheias de lama e de estrume, os animais vivendo nas ruas no meio do lixo atirado de todos os lados”¹⁶⁹, constituiu temática constante das páginas d’*O Futuro d’Angola*. Em artigo intitulado “A limpeza da cidade”, atacava-se o descaso das autoridades “coloniais” com “serviço de tanta utilidade”, que, se durante os dias de semana era realizado por apenas “duas *múmias* com vassouras e quindas immundas e asquerosas para fingir que a limpeza está entregue em boas mãos”, aos domingos a prática inexistia:

Esta relaxação que se nota no serviço da limpeza da cidade de Loanda, sede do governo geral, do bispado e da relação, já provocou uma portaria do ministerio das colonias pela qual se recommendava ao governador o maior cuidado n’este ramo do serviço publico, *indicando-se até* (que desgraça!) *a melhor maneira de se obter os melhores resultados possiveis*; e a portaria, depois que foi lançada no *Boletim Official*, ninguem se lembrou mais das suas salutare disposições, o mesmo que se faz com os cadaveres depois de lançados na valla; e a cidade continúa no mesmo estado de insalubridade em que estava antes das ordens d’el rei expostas na alludida portaria. (*O Futuro d’Angola*, nº 10, 6 de maio de 1882)

As condições perniciosas da capital de Angola, porém, contrastavam com a ostentação dos animados salões luandenses, adornados com muita pompa. Espaços que gozavam de ampla atratividade entre as famílias de colonos portugueses e de “filhos do país”, estes locais reuniam indivíduos que conservavam grande estima pelas representações teatrais. Em 14 de junho de 1894, José de Fontes Pereira revelava nas páginas d’*O Futuro d’Angola* o apreço pelas distrações à moda europeia:

Não sei se meu bom leitor e gentil leitora, vio o espetáculo que na passada quinta-feira se realisou no nosso theatro de Loanda (...). Se não foi lá muito perdeu, a bela ocasião de admirar a ornamentação da sala e átrio, que éra muito simples mas dava um golpe de vista surpreendente (...). [Sobre] espetáculos devo diser que estamos sendo muito mimosiadados com essas diverções. (*O Futuro d’Angola*, nº 206, 14 de junho de 1894)

Tempos depois, novas opções de lazer nos moldes europeus tornar-se-iam cada vez mais numerosas na cidade de Luanda, em meio a uma conjuntura assinalada pelo desenvolvimento de formas de sociabilidade que, embora existentes já em finais dos setecentos, inseriam-se agora em um quadro caracterizado pela crecente difusão de um

¹⁶⁸ Descrição de Elias Alexandre da Silva Correia na obra "História de Angola", publicada em Lisboa pela Editora Ática em 1937, recuperada por PEPETELA em “Sobre a Génese da Literatura Angolana”, disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/57-sobre-a-g%C3%A9nese-da-literatura-angolana>.

¹⁶⁹ Idem.

arquétipo de modernidade que atingiria vários cantos do mundo em princípios do século XX. Dentre as alternativas que, introduzidas no cenário luandense, dinamizariam a vida cultural e os finais de semana até então assinalados pelo marasmo, pode-se citar as sessões de cinematógrafo.¹⁷⁰

Os “filhos da terra” buscaram se aproximar da cultura e dos modos de vida europeus também através da Liga Angolana e do Grémio Africano, de longe as maiores associações urbanas angolenses. Oficializadas em seis e 20 de março de 1913, respectivamente, e com um leque bastante amplo de atividades junto aos associados, ambas denunciavam as clivagens existentes no próprio seio dos “filhos do país”, divididos não apenas no que diz respeito ao estatuto social, mas igualmente à cor da pele e às rivalidades pessoais:

Enquanto a Liga representava os interesses de pequenos funcionários, empregados de comércio, operários e pequenos proprietários rurais de Luanda, Malanje e Benguela, maioritariamente negros, o Grémio manteve actividades recreativas e de instrução, distanciado dos confrontos que opuseram os nativos à autoridades e aos colonos, já que reunia antigas famílias angolenses, predominantemente mestiças, que desempenhavam funções na administração e no comércio.¹⁷¹

Juntamente com os jornais nativos, a Liga Angolana foi fechada em 1922, sob acusação de intenções separatistas. Autorizada a sua reconstituição em 1925, deu origem, cinco anos mais tarde, à Liga Nacional Africana.¹⁷²

Mas não somente os segmentos “angolenses” adotaram o associativismo, em proliferação sobretudo a partir da década de 1920. Em diversas ocasiões, estes meios de entreajuda congregaram europeus que se defrontavam cotidianamente com a necessidade de formar redes solidárias a fim de assegurar seus interesses, como sucedeu aos comerciantes que, em meados do século XIX, mantinham na capital a Associação Comercial e outras sociedades beneficentes dos empregados do comércio que no início dos novecentos avivavam os momentos de lazer e prestavam apoio aos seus membros em Luanda, Benguela, Catumbela e Novo Redondo. Frequentavam, ainda, as lojas maçônicas disseminadas na região que, desde os anos oitocentos, integravam homens

¹⁷⁰ MARZANO, Andrea. Nem todas as batalhas eram de flores: cotidiano, lazer e conflitos sociais em Luanda. In: NASCIMENTO, Augusto, BITTENCOURT, Marcelo, DOMINGOS, Nuno e MELO, Victor Andrade de. (orgs.). *Esporte e lazer na África: novos olhares*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, pp. 13-36.

¹⁷¹ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op Cit.*, p. 406.

¹⁷² MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 112.

vindos da Europa e da África com o intuito de difundir os ideais republicanos do Progresso, da Igualdade e da Justiça através da educação.¹⁷³

No dia-a-dia de chegadas e partidas, a cidade de Luanda e adjacências ofereciam aos indivíduos vindos do Brasil e de Portugal comodidades e divertimentos que, embora favorecessem a convivência entre “brasileiros”, europeus e africanos, não encobriam as divergências e as hierarquias que separavam os diferentes grupos sociais. Além dos bailes e jantares que agitavam o palácio do governador aos domingos, eram comuns as encenações de comédias no Club Naval, que abrigava uma companhia de teatro amador, e na Associação Beneficente dos Empregados do Comércio, cujos espetáculos eram oferecidos pela empresa Carlos Ervedosa aos sábados, domingos e segundas juntamente com as sessões de cinematógrafo. Estas, por sua vez, também tinham lugar às terças, quintas, sextas e alguns domingos no Salão do Povo e, no início de 1912, nos jardins do Hotel Arêas.¹⁷⁴

Outras importantes opções de recreação eram os hotéis, cada vez mais numerosos e onde frequentemente as datas especiais eram comemoradas com recitais. No Hotel High Life, localizado no edifício da Associação Beneficente dos Empregados do Comércio, um quarteto musical se apresentava às quartas e aos sábados. Ali, que, além de hospedaria, funcionava como restaurante, cervejaria e pastelaria, eram ofertados aos visitantes “sorvetes e carapinhadas aos domingos e dias de música”¹⁷⁵. Havia, ainda, o luxuoso Hotel Central, que, no natal de 1911, agraciou os espectadores com as melodias de um terceto graças à “iniciativa do sr. Artur Napoleão d’Oliveira, representante em Luanda da Casa José Ferreira Martins, de Lisboa”¹⁷⁶, e o Hotel Restaurant Universo que, conquanto aparentemente mais simples, não deixava a desejar no quesito entretenimento, oferecendo “comedoria para fora por preços sem competência”, “bebidas nacionais e estrangeiras”, “lunchs” e “sandwichs”¹⁷⁷.

Aos seus moradores considerados “civilizados” e aos homens que estavam de passagem, Luanda proporcionava encontros e conversas também na Cervejaria e Café República, tradicional ponto de convergência na Rua de Salvador Correia. Aos chamados indígenas, eram reservadas as tavernas, que, por propiciarem grandes

¹⁷³ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 406-408.

¹⁷⁴ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2013, p. 23.

¹⁷⁵ *A Reforma*, Luanda, 30 de janeiro de 1911 *apud* MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2013, p. 24.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ *A Reforma*, Luanda, 13 de janeiro de 1912 *apud* MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2013, p. 24.

bebedeiras, eram alvo constante de preocupação das autoridades “coloniais”.¹⁷⁸ Os olhares que condenavam estes recintos centravam-se, por vezes, em seu carácter volátil, desaprovando a especulação em torno do preço dos alimentos, as disputas entre comerciantes locais e estrangeiros e os não raros incidentes relacionados ao consumo excessivo de álcool. Tratando de um período anterior, Roquinaldo Ferreira postula ser a volatilidade das tavernas intensificada pela interação cada vez mais frequente entre homens dos sertões angolanos, marinheiros e outros indivíduos vindos das Américas ou da Europa, que muito contribuía para a eclosão de mal-entendidos culturais e de tensões raciais em meio às socializações, aos jogos de azar, às bebidas alcólicas, aos negócios e, até mesmo, às tramas criminosas.¹⁷⁹

Todavia, os divertimentos no centro urbano de Angola não estavam confinados, na virada do século, apenas a locais fechados como as associações recreativas, as cervejarias, os restaurantes e as tavernas. Os festejos e as solenidades organizadas anualmente pela sociedade “colonial” com vistas a exaltar os episódios mais relevantes de sua existência coloriam as ruas de Luanda e do interior, atraindo para a sua órbita homens de diversos contextos sociais e culturais que se faziam maciçamente presentes em tais ocasiões. A mais importante festa era a da Restauração de Angola, celebrada em 15 de agosto nas diferentes vilas e cidades, expressão máxima da simbólica unidade entre portugueses e “filhos do país”, numa clara alusão à luta comum contra os holandeses e à restauração do domínio de Portugal em 1648. À semelhança de outras festividades, era patrocinada pela Igreja, que realizava uma missa e uma procissão em que compareciam as pessoas e autoridades mais ilustres.¹⁸⁰

O novo século, porém, traria novos ventos, acentuando o carácter laico e ambivalente das comemorações, amplamente apoiadas pelo alto-comissário Norton de Matos, em 1922, que não poupou esforços para contornar os latentes conflitos entre colonos e nativos. No entanto, as celebrações associadas ao poder político mantinham-se em larga escala, com destaque para “os aniversários, os casamentos e as aclamações régias, os quais incluíam, além das sessões solenes na Câmara Municipal, com inflamados discursos, a realização de quermesses com recolha de donativos para obras

¹⁷⁸ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2013, p. 26.

¹⁷⁹ FERREIRA, Roquinaldo. Taverns. In: FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012Pp. 143-148.

¹⁸⁰ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 409.

de caridade (...)”¹⁸¹. Igualmente conservaram-se as aclamações abençoadas pela Igreja católica, como a inauguração de cemitérios e de monumentos públicos, afamada com bandas musicais. De grande apelo, os festejos religiosos cíclicos mobilizavam, além dos membros da Igreja, das irmandades e das confrarias, multidões que acompanhavam as procissões e as romagens a locais de culto, como o Santuário da Senhora da Muxima, cujo principal atrativo era a festa anual em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, comemorada em 8 de dezembro.¹⁸²

Com a proclamação da República em Portugal em 5 de outubro de 1910, a data tornou-se a festividade oficial mais importante de Angola, congregando os mais variados segmentos da sociedade em manifestações públicas entusiásticas:

Em 1911, a comissão promotora dos festejos em Luanda revestiu a data de toda a solenidade e pompa, como forma de afirmação do novo regime, convidando a população para actos culturais, como récitas teatrais, cinema ao ar livre, parada das escolas e o indispensável cortejo cívico.¹⁸³

Não obstante a partir da década de 1920 as comemorações refletissem a atmosfera de inquietação e as tentativas do governo geral afirmar o seu poder face aos interesses dos grupos “angolenses”, algumas coletividades como a Liga Angolana celebravam entre seus sócios, enaltecendo a República, sem, contudo, abandonar as denúncias contra os crescentes desmandos das autoridades “coloniais” com relação aos “filhos da terra”.¹⁸⁴

A par das festas de Santo Antônio, do Corpo de Deus, do Natal e da Nossa Senhora do Cabo, das quais encarregavam-se os cônegos e a população, a Paixão de Cristo, solenizada durante a Semana Santa, gozava de especial afeição, sobretudo entre os fiéis, incitando o convívio social para além das encenações de teatro trágico e cômico, das apresentações de circo e dos concertos de piano e de canto. Entretanto, o festejo que, indiscutivelmente, arrebatava as diferentes camadas sociais era o Carnaval de Luanda, cuja origem remonta provavelmente às cerimônias religiosas cristãs introduzidas na região no século XVII, mas que assumiu um caráter profano através da incorporação de instrumentos e de ritmos de dança africanos.¹⁸⁵

As novas imagens construídas a partir da transferência de acontecimentos do cotidiano para o plano simbólico e alegórico expressavam uma visão de mundo

¹⁸¹ Ibid., p. 410.

¹⁸² Ibid., p. 411.

¹⁸³ Ibid., p. 411

¹⁸⁴ Ibid., pp. 410-411.

¹⁸⁵ Ibid., pp. 412-413.

específica, marcada pelo riso, pela subversão dos valores oficiais, pela contestação e, ainda, pela constante perspectiva de renovação.¹⁸⁶ Dotada de fortes conotações políticas, a festividade satirizava a precariedade das condições de vida das populações nativas e o aumento da discriminação racial, sentido com maior vigor na década de 1920. Passou a ser, então, alvo de condenação e de parcial rejeição pelas camadas europeias, temerosas do clima de transgressão e dos eventuais atos de agressão vislumbrados nos festejos carnavalescos. Mais que isso, o Carnaval de Luanda sofreu fortes alterações com a nova regulamentação imposta à festa e aos seus participantes, que restringia o desfile a determinadas ruas.¹⁸⁷

Anos antes, as publicações periódicas também sofreriam vexação por parte dos governadores gerais. Em defesa do fim da monarquia e da implantação da República em Portugal – idealizada como um regime que traria progresso à pátria e educação a todos os seus cidadãos –, os “filhos da terra” reivindicavam nas páginas dos jornais do último quartel do século XIX o desenvolvimento do território e criticavam a inoperância e a corrupção dos administradores “coloniais” nomeados em Lisboa. Combatiam, igualmente, as cada vez mais explícitas atitudes racistas dos colonos brancos, postura que enfrentaria oposição e crítica já na última década dos oitocentos.¹⁸⁸

2.1.2. Nos caminhos da escrita: os primeiros jornais dos “filhos do país”

Um dos primeiros “angolenses” a investir na criação de um órgão de imprensa para disseminar seus julgamentos entre os habitantes dos domínios portugueses na África Central foi Joaquim António de Carvalho e Menezes, que desempenhou funções como escrivão da fazenda colonial e como deputado por Angola nas Cortes Gerais de Lisboa no período entre 1839 e 1841. Reza a lenda que, na tentativa de introduzir em Angola uma impressora de sua propriedade, foi atacado a bordo da escuna de guerra em que viajava rumo ao continente africano pelo então governador geral José Xavier Bressane Leite que, a mando do ministro da Marinha Joaquim José Falcão, afundou a dita embarcação ao largo da costa de Moçâmedes. Nas palavras do “filho do país”, a ação teria sido motivada pelos boatos da época que pressupunham ter a tipografia o

¹⁸⁶ Sobre a carnavalização da vida cotidiana ver BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2003, 8ª edição.

¹⁸⁷ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 412-413.

¹⁸⁸ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, pp. 525-526.

papel de implantar no seio da população ideias subversivas de apoio à independência. Daí a perseguição por parte das autoridades “coloniais”.¹⁸⁹

Outra iniciativa no sentido de dotar os “filhos da terra” de um veículo de defesa de seus interesses junto a Portugal repousa na figura do comerciante português Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. Tem-se conhecimento de que, em 1849, ofereceu ao governo da província impressora, papel e tinta, esforçando-se por motivar o desenvolvimento da imprensa periódica em Angola. Na realidade, a área não carecia de publicações jornalísticas. Em sete de setembro de 1836, o Marquês de Sá da Bandeira determinou a criação de veículos de informação voltados para o público residente no ultramar. Assim, desde 13 de setembro de 1845 já circulava na cidade de Luanda e em seus arredores o *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, produto dos ânimos do governador geral Pedro Alexandrino da Cunha e cuja principal finalidade era tornar públicas notícias relativas à administração “colonial”, como as vagas disponíveis para cargos em diversos ramos. Todavia, este órgão não atendia às dilatadas demandas de muitos homens, ávidos por expressarem seus ressentimentos e suas denúncias sem maiores censuras.¹⁹⁰

A possibilidade de existir uma imprensa menos atrelada ao governo, tanto na “metrópole” quanto nas províncias, concretizou-se somente em meados do século XIX, quando promulgado o decreto de 1 de outubro de 1856 pelo visconde de Sá da Bandeira, ministro e secretário do Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar. Este, porém, restringia tal faculdade a grupos de posses, prevendo a participação apenas dos cidadãos elegíveis às cortes, isto é, aos indivíduos que possuíssem uma “renda líquida anual de oitenta mil réis proveniente de bens de raiz, comércio, capitais, indústria ou emprego”¹⁹¹.

O acesso à tipografia seria democratizado tão-só na década de 1860, com a publicação da carta de lei do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça em 17 de maio de 1866, que previa a abolição das restrições impostas pela legislação em vigor, conquanto anteviesse o crime de abuso na manifestação do pensamento, para o qual eram prescritas penas que variavam de três meses a um ano de prisão, acrescidas do

¹⁸⁹ RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

¹⁹⁰ Marco inicial do jornalismo em Angola, o *Boletim Oficial* também foi a primeira publicação de outras províncias portuguesas em África, como em Cabo Verde, que já contava com tipografia em 1842, em Moçambique, que teria o periódico em 1854, seguido por São Tomé e Príncipe, em 1857, e, ainda, pela Guiné-Bissau, em 1879. (MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 86)

¹⁹¹ Diário do Governo, 24 de Abril de 1838, n.º 98, Constituição de 1838, capítulo V, artigo 72º *apud* RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, pp. 33-34.

pagamento de multa. Meses depois, seria promulgado um decreto que estendia aos domínios ultramarinos a Lei de Liberdade de Imprensa em vigor em Portugal, abrindo caminhos para uma produção regular de impressos em Angola. Inaugurar-se-ia, então, uma nova situação que permitiria aos “filhos do país” divulgarem suas críticas à forma assumida pela dominação “colonial”, particularmente no que dizia respeito às medidas que provocavam a sua subalternização.

Neste mesmo ano, a 6 de dezembro, foi fundado o primeiro jornal da imprensa livre, *A Civilização da Africa Portuguesa*, “semanário dedicado a tratar dos interesses administrativos, económicos, mercantis, agrícolas e industriais da África portuguesa, particularmente em Angola e S. Tomé”¹⁹². Fruto do empenho dos portugueses António Urbano Monteiro de Castro, Júlio Alfredo Cortês Mântua – advogados provisionários –, Francisco António Pinheiro Bayão – capitão do exército português – e Francisco Pereira Dutra – engenheiro –, o periódico trazia em suas páginas uma postura declaradamente contrária ao comércio transatlântico de escravos e à escravidão, razão pela qual seus colaboradores seriam perseguidos até o encerramento de suas atividades em setembro de 1869.¹⁹³ A publicação tratava, ainda, de outros temas, como a defesa da colonização branca, dos investimentos na instrução e nas obras públicas, e a realização de eventos sociais e recreativos.

Nas décadas seguintes, insurgiu em Luanda uma vigorosa imprensa europeia e africana que, aos poucos, estendeu-se a outras vilas da região. Entre os anos de 1866 e de 1890, fundaram-se em Angola mais de trinta jornais, a maior parte dos quais teve duração bastante efêmera. No sul, apesar do surgimento de periódicos em Benguela e na Catumbela, somente o *Jornal de Mossamedes* (1881-1895) teve maior destaque. Importante ressaltar, entretanto, que não obstante o elevado número de publicações, os fundadores, redatores e autores dos artigos jornalísticos compunham um grupo muito restrito de homens, que, por vezes, colaboravam em mais de um periódico ao mesmo tempo, como foi o caso de José de Fontes Pereira que, apesar de todos os percalços, contribuiu entre 1870 e 1890 em alguns dos principais jornais em atividade, como *O Mercantil*, *O Cruzeiro do Sul*, *O Echo de Angola*, *O Futuro d’Angola*, *O Imparcial*, *O Desastre do Povo* e *Arauto Africano*. Eram, sem dúvida, poucos em número, mas as

¹⁹² DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 529.

¹⁹³ As perseguições e as restrições às atividades dos redatores do jornal *A Civilização da Africa Portuguesa* não encerraram, porém, as carreiras editoriais de Urbano de Castro e Alfredo Mântua, que fundaram, respectivamente, *A União Africo-Portuguesa* (1882-1883) e *A Verdade* (1882-1888). (RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 36)

suas origens e ocupações eram extremamente diversas, incluindo negociantes, agricultores, funcionários do aparelho burocrático, militares e advogados profissionais. Altamente críticos da atuação do governo “colonial” português em Angola, todos estes homens protagonizaram algumas das publicações mais emblemáticas da efervescente imprensa luandense a partir da década de 1870, nas quais participava um crescente número de “filhos do país”, mestiços e negros. O primeiro periódico a ter um “angolense” como um de seus fundadores, ao lado do capitão português António Francisco Pinheiro Bayão, foi *O Cruzeiro do Sul* (1873-1878)¹⁹⁴, embora mantivesse o padrão da maioria dos primeiros jornais de Luanda, concebidos e dirigidos por europeus, como o *Jornal de Loanda* (1878-1882), semanário pertencente ao advogado português Alfredo Troni. Em razão de sua postura política frente aos desmandos dos governadores gerais e da adoção de uma agenda liberal de combate à escravidão interna ao continente africano, por vezes marcada através do envio de “serviçais” para as plantações de cacau de São Tomé, muitos acabaram por perder os cargos que ocupavam junto à restrita administração “colonial” ou passaram algum tempo na prisão.¹⁹⁵

Considerado o primeiro boletim inteiramente escrito, administrado e dirigido por africanos, *O Echo de Angola* (1881-1883) desagradou muito as autoridades “coloniais” desde as suas primeiras edições. Propriedade de Innocencio Mattoso da Câmara, mestiço descendente de uma família tradicional da cidade de Luanda, aglutinou homens como João da Ressurreição Arantes Braga, jornalista republicano condenado a 40 dias de prisão por incitar a sublevação através de seus artigos. Entretanto, ao invés de cessar suas atividades jornalísticas diante da represália, o “filho da terra” sentiu-se motivado para fundar o seu próprio jornal: *O Pharol do Povo* (1883-1885), de orientação explicitamente republicana e que se definia como “verdadeiramente africano”¹⁹⁶.

Nesta época, muitos foram os jornais lançados, dentre os quais pode-se mencionar, além dos supracitados, *O Futuro d’Angola* (1882-1894) e *O Desastre* (1889-1990). Ambos refletiam um momento de intensas mudanças da política “colonial”

¹⁹⁴ Além do “filho do país” Lino Maria de Sousa Araújo, fundador e editor d’*O Cruzeiro do Sul*, colaboravam no jornal o padre António Castanheira Nunes, Urbano de Castro, José de Fontes Pereira e o cônego António José do Nascimento, que tornariam a se encontrar na redação d’*O Futuro d’Angola*. (LOURENÇO, João Pedro da Cunha. *A Dinâmica e o Estatuto Dos Jornalistas em Angola No Período da Imprensa Livre (1866-1923)*. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/170-a-din%C3%A2mica-e-o-estatuto-dos-jornalistas-em-angola-no-per%C3%ADodo-da-imprensa-livre-1866-1923>)

¹⁹⁵ RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

portuguesa e internacional, sobretudo no que se refere às respostas dadas por Portugal à Conferência de Berlim, na década de 1880, e ao Ultimato britânico de 1890. Foi justamente em meio ao processo de reestruturação do projeto “colonial” português em Angola que segmentos das famílias de “filhos da terra” utilizaram-se da florescente imprensa periódica para propagar suas ideias para além dos limites da cidade e para defender várias causas, levantando a bandeira da igualdade racial e denunciando o quadro de abandono no qual se encontrava a “colônia” graças à má administração e à corrupção dos governadores gerais nomeados em Lisboa.

Diante dos empecilhos ao conhecimento aprofundado dos títulos jornalísticos fundados por “filhos do país” na década de 1880, em razão sobretudo da frequente falta de menção aos diretores das publicações nas inúmeras listagens dos periódicos estampados em Angola, Helena Wakim Moreno elaborou, a partir da obra “Jornalismo em Angola – subsídios para a sua história” de Júlio de Castro Lopo e do artigo “Pioneiros do jornalismo em Angola” de Artur Queiróz, acrescidos da identificação dos editores de determinados periódicos, feita com base na consulta ao catálogo da Biblioteca Nacional de Portugal, um inventário bastante completo referente à segunda metade dos oitocentos:

Em Luanda: *Boletim do Governo Geral da Província de Angola* (1845), *Almanak Statístico da Província d'Angola e suas Dependências* (1852), *A Aurora* (1856), *A Civilização da África Portuguesa* (1866) – editores: Alfredo Mântua e Antonio Urbano Monteiro de Castro, *O Commercio de Loanda* (1867) – editor: Pascoal Gabriel dos Anjos, *O MeRcantil* (1870) – José Pinto da Silva Rocha, *Almanach Popular* (1872), *O Cruzeiro do Sul* (1873) – editor: Lino de Sousa Araújo, *O Meteoro* (1873), *Correspondência de Angola* (1875), *Jornal de Loanda* (1878), *Noticiário de Angola* (1880), *Boletim da Sociedade Propagadora de Conhecimentos Geographico-africanos de Loanda* (1881), *Gazeta de Angola* (1881), *O Echo de Angola* (18810 – editor: Innocencio Mattoso da Camara, *A Verdade* (1882) – editor: Alfredo Mântua, *O Futuro d'Angola* (1882) – editor: Arsenio de Carpo, *A União Africo-Portuguesa* (1882) – editor: Antonio Urbano Monteiro de Castro, *O Ultramar* (1882), *O Pharol do Povo* (1883) – editor: Arantes Braga, *O Raio* (1884), *O Bisnagas* (1884), *O Arauto dos Concelhos* (1886), *A Tesourinha* (1886), *O Serão* (1886) – editor: Álvaro Gonçalves Lima, *O Rei Guilherme* (1886) – editor: Henrique Augusto Pinto de Lima, *O Progresso d'Angola* (1887), *O Exército Ultramarino* (1887) – editor: Cesar de Moraes, *O Imparcial* (1888) – editor: Affonso Botelho, *O Foguete* (1888), *Mukuarimi* (1888) – editor: Alfredo Troni, *O Desastre* (1889) – editor: Mamede Sant'Anna e Palma, *Correio de Loanda* (1890) – editor: Abílio d'Almeida Soares, *O Chicote* (1890), *O Polícia*

Africano (1890) – editor: Carlos Silva, *Os Concelhos de Leste* (1891), *Notícias de Angola* (1891), *Commercio d’Angola* (1892) – editor: Eusebio Belasco Galiano, *A Província* (1893), *O Imparcial* (1894) – editor: Carlos Botelho de Vasconcellos, *O Independente* (1894), *Bofetadas* (1894) – editor: José Alves de Oliveira, *Propaganda Colonial* (1896) – editor: Arsenio de Carpo, *O Santelmo* (1896), *Revista de Loanda* (1896) – editores: Balthazar d’Aguiam e Luiz d’Aguiam, *Porpaganda Angolense* (1897), *A Folha de Loanda* (1899).

Em Benguela: *O Progresso* (1870) e *A Semana* (1893).

Em Moçâmedes: *Jornal de Mossamedes* (1881), *Almanach de Mossamedes* (1884), *O Sul d’Angola* (1892) e *A Bofetada* (1893).

Na Catumbela: *A Ventosa* (1886).

No Ambriz: *A Africana* (1893).¹⁹⁷

Conquanto existisse certa unanimidade no conjunto das críticas aos desmandos da “metrópole” e dos governadores gerais designados para serviço em Angola e das denúncias frente à crescente discriminação dos “filhos da terra” na ocupação de funções junto ao aparelho burocrático, as diferenças de convicções políticas entre os “angolenses” eram latentes e, não raras vezes, a tomada de determinada postura refletia interesses e motivações particulares.¹⁹⁸ Inúmeras eram as temáticas com relação as quais divergiam os “filhos do país”, com destaque para a questão da emancipação da “colônia”, que, na segunda metade do século XIX, figurava cada vez com mais frequência nas páginas da imprensa de Luanda, de Benguela e de Moçâmedes, projetando no imaginário público a ideia da existência de uma identidade angolense¹⁹⁹:

É importante salientar que os *filhos do país* se encontravam profundamente divididos, cultural e politicamente, de acordo com as suas origens e circunstâncias sociais. Se alguns elementos mais radicais reclamavam a independência política de Portugal em nome do republicanismo, outros, ultraconservadores, entre eles a antiga família luandense Botelho de Vasconcelos, defendiam abertamente a monarquia portuguesa. Os *filhos do país* sentiam uma profunda ambivalência em relação à sua identidade cultural. (...) Em última análise, o que grande parte dos *filhos do país* reivindicava não era tanto a independência política, como a cidadania portuguesa em pé de igualdade com os cidadãos da metrópole. Por isso, a maioria ter optado por afirmar a sua “angolanidade” dentro do quadro mais vasto do Império Português, vendo nesta estratégia a melhor defesa dos seus interesses. [...] A partir da década de 1880, a maioria trabalhava para assegurar o triunfo do republicanismo em Portugal, convencida de que a aplicação prática das ideias de fraternidade e de igualdade na metrópole traria às elites angolanas uma maior autonomia económica e política. (DIAS, 1998, pp. 541-542)

¹⁹⁷ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, pp. 95-96.

¹⁹⁸ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 533.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 539.

Não há dúvidas do papel fundamental que os ideais republicanos desempenharam no processo de formação dos segmentos “angolenses” e, por conseguinte, na sua produção jornalística. Introduzido por degredados políticos brasileiros e portugueses, que desde muito cedo eram enviados a Angola para cumprir suas penas, pela maçonaria e pelo exemplo de uma série de revoluções de finais do século XVIII e do século XIX, o republicanismo português difundiu-se em Angola com uma força e intensidade comprovadas pelos vários folhetins que assumiram, então, publicamente suas concepções, especialmente nos anos 1870 e 1880. Nesta época, verificou-se o aumento substancial do número dos folhetins que circulavam na cidade e entornos. Apenas em vinte anos, fundaram-se 38 novos jornais na capital da província, todos comprometidos, em maior ou menor grau, com as mesmas críticas e acusações:

Nas suas páginas combateu-se a monarquia e apoiou-se a implantação da república em Portugal; denunciou-se a escravidão disfarçada no envio de serviçais para S. Tomé e os maus-tratos e abusos infligidos à população, dos presos aos indígenas do interior; condenou-se o racismo e a discriminação contra os “filhos do país” no acesso aos empregos públicos; criticou-se violentamente o governador de turno e as suas fraudes; exigiram-se políticas para desenvolver a província e educar os seus habitantes; e, como tema recorrente, defendeu-se a independência de Angola de Portugal. (...) Essa defesa variou de intensidade conforme o jornalista que a fizesse, o jornal que a divulgasse e a época da sua publicação, mas estava lá. Ao seu lado – muitas vezes de forma contraditória como também o era a localização dessa elite intelectual mestiça – estava também a defesa da integridade dos povos e nações africanas do interior, dos sobas espoliados nos seus direitos, dos africanos “selvagens” e “boçais”, mas admirados pela sua bravura quando enfrentavam - e derrotavam – o exército colonial.²⁰⁰

O século seguinte, porém, não acompanhou o mesmo ritmo de publicações. Isto porque, a partir de meados de 1890, houve uma grande reviravolta na situação do jornalismo em Angola, impulsionada pela promulgação de decretos que restringiam legalmente a liberdade de imprensa e pelas perseguições promovidas pelos governadores gerais àqueles que ousassem descumprir as novas determinações. Além do decreto de 27 de dezembro de 1895, um novo decreto, datado de 11 de agosto de 1898, agravou ainda mais o quadro, determinando que quaisquer crimes de abuso de liberdade de imprensa cometidos nas possessões ultramarinas portuguesas fossem julgados em processo de polícia correcional, a fim de evitar que algum dos infratores saísse ileso²⁰¹:

O projeto colonial que começa a ser implementado de forma mais coerente nesse final de século não era compatível com uma imprensa que defendia a independência de Angola, denunciava os atos de discriminação racial e dava voz aos poderes africanos autónomos, muitos deles em guerra aberta com o governo que queria ocupar as suas

²⁰⁰ RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 46.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

terras e forçar os seus súbditos a trabalharem para ele, sem a intermediação dos sobados. A relativa liberdade de imprensa mantida até então já não podia ser tolerada.²⁰²

Não obstante Maria Cristina Portella Ribeiro afirme que os jornais da florescente imprensa luandense advogavam a independência de Angola, a leitura minuciosa d'*O Futuro d'Angola* aponta para a inexistência de um projeto que visava claramente à emancipação. Ainda que José de Fontes Pereira tenha publicado, entre 30 de setembro de 1886 e 22 de junho de 1887, uma série composta por 13 artigos denominada “A independência d'Angola”, assumindo uma postura até então incomum entre os “angolenses”, tratava-se de um discurso retórico que, ao atribuir centralidade à usurpação dos cargos públicos aos “filhos da terra”, revelava um programa político concebido para atender majoritariamente aos interesses de um grupo social específico, excetuando-se as reivindicações dos “indígenas”. Não por acaso, eram frequentes as denúncias da crescente monopolização das funções administrativas pelos desonestos e despreparados candidatos metropolitanos:

(...) Os concelhos d'Angola que podiam ser civilizados e elevados á cathegoria de provincias, administradas por homens eminentes pelo seu saber, honestidade e serviços já prestados, como no Brazil, são entregues, os concelhos, a sargentos do exercito do reino, que mla saberão lêr e escrever, encadernados nos galões d'alferes, trazendo como diplomas de habilitação umas cartas de recommendação firmadas quasi sempre por mulheres de costumes escusos, e só conhecidas, ou dos empregados da secretaria do ultramar, ou dos proprios governadores geraes!

Taes sujeitos, que nunca manuzearam, nem o codigo administrativo nem o da decencia, fiados na protecção dos governadores, tem praticado impunemente essas tantas AMABILIDADES que por muitas vezes tem occupado a imprensa local e do reino.
(*O Futuro d'Angola*, nº 55, 19 de dezembro de 1886)

Face à repressão à imprensa periódica luandense, agora prevista pela legislação “colonial” portuguesa, os “filhos do país” resistiram às novas imposições legais através da publicação de revistas culturais e de panfletos, paulatinamente mais comedidos e dotados de um discurso moderado. Enquanto alguns optaram por conservar o seu título original, outros preferiram adotar novos nomes, como foi o caso de Arsénio de Carpo, que transformou, no ano de 1896, *O Futuro d'Angola* num suplemento denominado *Propaganda Colonial: o futuro d'Angola depende de só regimen de liberdade e justiça*. De periodicidade bastante irregular, a revista, que mantivera seu caráter político, assim representava os interesses de um segmento de “angolenses” cada vez mais estigmatizado e marginalizado pelo sistema burocrático, veiculando nas suas colunas “inflamantes críticas à administração “colonial” e à corrupção, ao esbanjamento, à

²⁰² Ibid., p. 81.

dilapidação de fundos públicos, suborno²⁰³ e denunciando a falta de escolas e de instrução pública para o povo.

Alternativa encontrada foi também a impressão de artigos sob o uso de pseudônimos, como nos casos de Francisco Castelbranco e de Augusto Silvério Ferreira, expoentes da “geração de 1890” que, na coletânea *Voz d’Angola clamando no deserto*²⁰⁴, assinavam respectivamente como “Afro” e como “Luiz Gama”, numa clara homenagem ao abolicionista brasileiro. Buscaram-se, ainda, novas formas de expressão literária, com a criação, em 1896, da Associação Literária Angolense, que, além de Francisco Augusto Taveira, Manuel Augusto dos Santos, Augusto Silvério Ferreira e Apolinário Vandunem, alguns de seus fundadores, reunia jovens que ansiavam por uma literatura mais engajada, capaz de intervir nos rumos da sociedade em que viviam. No movimento de despontar da atividade literária em Luanda na segunda metade do século XIX, as conexões e os intercâmbios entre os dois lados do Atlântico foram frequentes, estimulando principalmente o trânsito de impressos do romantismo produzidos no Brasil.²⁰⁵ Mas quais eram os hábitos de leitura da população dos centros urbanos de Angola?

2.2. Os hábitos de leitura e o sistema de ensino luandense no século XIX

Conquanto em princípios dos oitocentos não existissem na cidade de Luanda bibliotecas públicas, eram mais ou menos comuns as coleções particulares, como a do “filho do país” Bernardino da Silva Guimarães, que conjugava um total de 68 volumes, com títulos como “As aventuras de Telémaco”, de Fénelon, “Contrato Social”, de Jean Jacques Rousseau, “Ciência do Governo”, “Princípios da Política e Discurso sobre a

²⁰³ SILVA, Rosa Cruz e. *Op. Cit.*, p. 17.

²⁰⁴ Obra coletiva e anônima composta por onze artigos e publicada em 1901 por “filhos do país” que viviam em Luanda e no interior próximo, *Voz d’Angola clamando no deserto – oferecida aos amigos da verdade pelos naturaes* foi uma resposta ao artigo “Contra a lei, pela grey” que, publicado no mesmo ano pelo jornal *Gazeta de Loanda*, negava aos africanos a condição humana. Juntos, homens como o cônego António José do Nascimento, Pascoal José Martins, Francisco Castelbranco, Mario Castanheira Nunes, Carlos Saturnino de Sousa e Oliveira, Augusto Silvério Ferreira e Apolinário Vandunem, entre outros, compuseram uma das mais importantes expressões das reivindicações e das denúncias dos “filhos da terra” à situação de opressão e de subalternização que a eles se impunha desde meados do século XIX. (Ver MORENO, Helena Wakim. *“Voz d’Angola clamando no deserto”: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2014)

²⁰⁵ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 79.

História Universal”, de Bossuet, “Geografia Universal” e “Tratado de Geografia”, ambos de Balbi. Mais impressionante era o acervo de Manuel Patrício Correia de Castro, composto por 416 obras, em sua maioria clássicos da antiguidade, leituras da Igreja Católica Romana e algumas obras da Ilustração.²⁰⁶ Entretanto, a circulação de livros se fazia sentir somente com a aproximação do fim do século, época em que verificou-se o desembarque de grandes carregamentos provenientes da Europa, notadamente de Paris. Tais publicações, porém, gozavam de alcance bastante restrito, na medida em que eram poucos os “angolenses” que dominavam uma língua europeia que não a portuguesa.²⁰⁷

Fator indispensável à condição de cidadãos tão almejada pelos “filhos do país”, a instrução permanecia bastante precária, saltando aos olhos a penúria das escolas. Apesar de o ensino primário existir desde meados do século XIX, o aprendizado da leitura e da escrita não se dava necessariamente em instituições de ensino, assumindo o estado “colonial” apenas uma parte reduzida das responsabilidades concernentes à educação e à formação profissional. No ano de 1864, havia apenas 31 escolas nos territórios sob domínio português em Angola, das quais seis estavam em Luanda. Ali, a Escola Principal de Instrução Primária manteve de 100 a 200 alunos no período entre 1840 e 1880, em sua maioria negros e mestiços, e uma minoria de brancos filhos de degredados. O ensino secundário, que só iria firmar-se em 1919, limitou-se até então a iniciativas pontuais de alguns idealistas particulares, como o engenheiro brasileiro Francisco Pereira Dutra e o militar português Francisco António Pinheiro Baião, fundadores do Liceu de Angola, e o médico brasileiro Saturnino de Sousa de Oliveira, criador do Liceu Angolense.²⁰⁸

Na maior parte das escolas régias e municipais dos centros administrativos portugueses, a instrução estava a cargo de professores majoritariamente párcos, enquanto nas missões o ensino seria intensificado somente a partir dos anos 1890, graças aos esforços de missionários católicos e protestantes. Além da falta de livros e da carência de educadores qualificados, eram comuns as reivindicações no sentido de adequar as escolas “coloniais” ao meio social a que se destinavam. Não obstante o interesse das famílias africanas pela instrução de seus filhos fosse revelada pelos mapas

²⁰⁶ MARTINS, Maria João. “Formas de vida das elites”. In: *História*. Lisboa, ao XX, nº. 1, abril, 1998, pp. 22-25 *apud* MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 80.

²⁰⁷ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, pp. 80-81.

²⁰⁸ RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, pp. 30-31

de frequência escolar²⁰⁹, a adoção da Cartilha Maternal e o Método de João de Deus para alfabetizar em português mostrava-se bastante inoperante. Isto porque, a quase totalidade dos alunos tinham como língua materna o quimbundo, daí a insistência de alguns “filhos da terra” em implementar reformas pedagógicas que atendessem às necessidades não apenas dos jovens, mas também dos pais.²¹⁰

As propostas de reorientação escolar elaboradas pelos segmentos “angolenses” refletiam um movimento mais amplo de valorização de determinados aspectos das culturas autóctones, em resposta à corrente afirmação da inferioridade africana, legitimadora da dominação “colonial”. No contexto de retomada do Romantismo europeu, sobretudo alemão, na segunda metade dos oitocentos, verificou-se no Ocidente um gradual engrandecimento das tradições populares, agora entendidas como reflexo do gênio criativo dos diferentes povos, e do folclore africano, que ecoou nas atitudes de “filhos do país” que, conquanto se orgulhassem de dominar o português, começaram a zelar cada vez mais pelo quimbundo.²¹¹

Datam desta conjuntura inúmeras iniciativas com vistas à tornar inteligível a língua ambunda, como a publicação, em 1864, de uma gramática intitulada *Elementos gramaticais da língua mbundu*, formulada pelo brasileiro Saturnino de Sousa Oliveira e pelo “angolense” educado no Brasil Manuel de Castro Francina, que contaram, ainda, com a importante colaboração de José de Moraes Junior, nascido no Brasil e residente em Luanda. Na esteira dos estudos sobre o quimbundo, destacaram-se as obras *Karivulu pala ku ri longa kutanga kimbundu* (1888), *O Njimbu ia mbote kua Nzuá* (1888), *Vocabularies of Mbamba and Umbangala* (1889), *Grammatica do Ki-mbundu* (1888-1889) e *Grunzüide des Kimbundu oder der Angola-Spache* (1889-1890), todas de autoria do missionário metodista suíço Héli Chatelain.²¹²

²⁰⁹ Em 1901, dos 1802 alunos que frequentavam as escolas primárias, 1290, isto é, 70%, eram negros. (FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 417)

²¹⁰ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 416-419.

²¹¹ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 113.

²¹² De acordo com Helena Wakim Moreno, as principais obras sobre o quimbundo publicadas até finais do século XIX podem ser divididas em dois grandes grupos, distinguindo as iniciativas motivadas por questões religiosas e por questões literárias. No primeiro grupo, além das publicações de Héli Chatelain anteriormente mencionadas, figuram *Gentio de Angola suficientemente instruído nos mistérios de nossa santa fé* (1642), obra póstuma do padre jesuíta Francisco Pacconio, *Arte da Língua de Angola* (1697), de Pedro Dias, também da Companhia de Jesus, *Diccionario da lingua bunda ou angolense explicada na portugueza e latina* (1804) e *Colleção de observações grammaticaes sobre a lingua bunda, ou angolense, e Diccionario abreviado da lingua congueza* (1805), ambas do missionário capuchinho italiano Bernardo Maria de Cannecattim, e *Explicação de Doutrina Cristã* (1855), de F. de Salles Ferreira. Já entre os impressos fundamentados em pretextos literários, pode-se mencionar: *Elementos gramaticais da Língua*

Nos jornais da efervescente imprensa luandense, a valorização da língua ambunda também se fazia sentir, sobretudo com a publicação de dois periódicos editados em português e em quimbundo: o *Mukuarimi* (1888), que significa “linguárudo” e que pertencia ao lusitano Alfredo Troni, e o *Muen’exi* (1889), que quer dizer “o senhor da terra”.²¹³ Em 1888, à semelhança de Joaquim Dias Cordeiro da Matta, que se destacou na recolha de provérbios ambundos²¹⁴, *O Futuro d’Angola* divulgou uma série de adágios em quimbundo, expressando particular preocupação com a forma escrita de um idioma exclusivamente oral até o primeiro quartel do século XVII, quando foram registrados os primeiros esforços de decodificação da dita língua. Preocupação esta já presente dois anos antes em artigo de João Ignacio de Pinho intitulado “Apontamentos para o dicionario da lingua angolense”. Neste, o “filho da terra” criticava as tentativas frustradas de homens que, por desconhecimento, atribuíam significados equivocados a determinadas palavras:

Cabálangá, diminutivo do substantivo colectivo Quibálangá, não significa praça nem largo, como erradamente se diz, por se não perguntar a pessoas competentes; mas sim, sociedade, reunião, ajuntamento, etc; e, para convenceremos ao leitor apresentamos o adajío seguinte que confirma a nossa exposição (...). (*O Futuro d’Angola*, nº 24, 12 de março de 1886)

Também nas páginas do periódico *O Angolense*, liam-se referências à aprendizagem do quimbundo. Em 1917, por exemplo, anunciava-se que em breve tornaria público “um método prático para aprender quimbundo”²¹⁵, provavelmente mais para atender às novas demandas do comércio com o interior do que num movimento de valorização das culturas ditas “tradicionais”.

Os esforços orientados para o alargamento da compreensão de determinadas expressões culturais locais fariam-se sentir, ainda, na criação, em 1866, de uma aula de línguas africanas no Seminário Diocesano de Luanda, que, destinado à formação de clérigos nativos, promovia igualmente o ensino de disciplinas a nível secundário

N’bundu (1864), de autoria do Dr. Saturnino de Sousa e Oliveira e de Manuel Alves de Castro Francina; *Filosofia Popular em Provérbios Angolenses* (1891); *Cartilha Racional* (1892) e *Diccionario Kimbundu-Portuguez* (1893), ambas de Joaquim Dias Cordeiro da Matta. (MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 105)

²¹³ MORENO, Helena Wakim. *Op. Cit.*, p. 102.

²¹⁴ Jornalista, poeta, cronista, romancista, filólogo e folclorista, Joaquim Dias Cordeiro da Matta notabilizou-se pela defesa dos interesses dos “filhos do país”, publicando duas importantes obras, *Filosofia popular em provérbios angolenses*, de 1891, e *Ensaio de dicionário quimbundo-português*, de 1893. (MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, p. 114)

²¹⁵ *O Angolense*, Luanda, 29 de setembro de 1917, Seção Anúncios, p. 4 *apud* MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, p. 114.

(Português, Latim, História, Geografia, Filosofia e Direito Natural). Ministradas por João Ignacio de Pinho, as classes se propunham a lecionar o quicongo aos missionários e catequistas através do catecismo ampliado do capuchinho italiano Giacinto Brusciotto de Vetralla, numa nítida alusão à íntima aproximação que o conhecimento linguístico e a doutrinação cristã resguardavam. Anos mais tarde, seria criado o Curso de Intérpretes Eduardo Costa, ou Curso de Língua Quimbundo, que, consagrado ao funcionalismo público, teve efeitos práticos quase nulos, sendo extinto pela República de Portugal. De ressaltar, porém, que o domínio da língua portuguesa manteve-se como importante distintivo social, reservando ao quimbundo a qualidade de idioma falado por africanos supostamente incultos.²¹⁶

Numa sociedade que negava aos “filhos do país” a preparação escolar que tanto desejavam para assegurar sua posição de prestígio há muito conquistada, o autodidatismo mostrava-se como alternativa que, por sua vez, exigia grandes investimentos de recursos familiares, embora existissem alguns esforços coletivos no seio de associações que estimulavam o desenvolvimento da educação em Luanda e nas áreas vizinhas. Conscientes dos obstáculos que se impunham nas últimas décadas do século XIX, anunciados pelas mudanças no tom das autoridades “coloniais”, as camadas de “angolenses” recorreram maciçamente aos jornais para expressar seus pensamentos e suas reivindicações junto à Lisboa. Apropriando-se de um artefato europeu, forjaram mecanismos de reivindicação que, se por um lado reforçavam sua proximidade dos colonos portugueses, por outro facilitavam a comunicação entre “filhos da terra” que nem sempre compartilhavam os mesmos interesses.

2.3. O Futuro d’Angola (1882-1894)

2.3.1. As ambições e as reivindicações dos “filhos do país”

Num sábado de 1882, foi lançado, na cidade de Luanda, o primeiro número do boletim *O Futuro d’Angola*. Fundado pelo comerciante e jornalista Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo e com tipografia própria situada na Rua Direita do Bungo, o periódico circulou entre quatro de março do referido ano e 14 de junho de 1894, com

²¹⁶ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 420-421.

pelo menos uma interrupção entre 22 de julho de 1882 e 12 de dezembro de 1885, provavelmente em razão da necessidade que teve seu proprietário de se ausentar para tratar da saúde em Portugal e dos desentendimentos entre este e José de Fontes Pereira que, por vezes, queixava-se publicamente do tratamento que lhe era conferido pela direção. Além do advogado por provisão²¹⁷, a redação do jornal dispunha de uma notável plêiade de colaboradores, dentre os quais destacavam-se o seu próprio diretor, João Ignacio de Pinho e Mamede de Sant'Anna Palma²¹⁸.

Ao percorrer as páginas do periódico, poucas são as informações que revelam as várias facetas da trajetória pessoal de cada um de seus colaboradores. A partir de referências dispersas, porém, é possível recuperar alguns retalhos de suas vidas, sobretudo no que diz respeito à terra onde nasceram. Diferentemente de José de Fontes Pereira, natural da cidade de Luanda, Mamede de Sant'Anna Palma e João Ignacio de Pinho, à semelhança de tantos outros autores da florescente imprensa luandense, eram provenientes dos distritos do interior – de Muxima e do Alto Dande, respectivamente – e pertenciam a famílias mais humildes. Indicativos do trânsito de um grupo restrito de “filhos do país” no circuito da rede jornalística que se configurava no último quartel do século XIX, a propriedade d’*O Desastre* por Mamede de Sant'Anna Palma, que o fundou a 30 de setembro de 1889, e a impressão de seus títulos na tipografia d’*O Futuro d’Angola* revelam as diferentes esferas de atuação de homens empenhados em tornar públicas as suas ânsias e os seus descontentamentos.²¹⁹

No rol de uma fração dos “angolenses” que apropriavam-se e reformulavam conceitos políticos exógenos, associados ao Iluminismo e à Revolução Francesa, na tentativa de reverter o quadro social que, desde meados dos oitocentos, assumia novos contornos, estava o professor João Ignacio de Pinho, responsável por ministrar as aulas de línguas africanas criadas pelo bispo da diocese de Angola e Congo, D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, que esteve à frente do bispado entre 1884 e 1891. Conquanto frequentadas por missionários e catequistas a serviço nos sertões africanos, as lições admitiam outros alunos, por tratarem-se de cursos públicos. Nestes, “além de

²¹⁷ Designação empregada para tratar dos indivíduos que, embora não possuíssem licenciatura formal em Direito, podiam obter licenças do juiz da Relação para praticar nos tribunais das províncias ultramarinas pelo período de 10 anos, de acordo com decreto de 13/5/1869. (DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 532)

²¹⁸ SILVA, Rosa Cruz e. *Op. Cit.*, p. 9.

²¹⁹ SILVA, Rosa Cruz e. *Construindo A História Angolana: As Fontes e a Sua Interpretação*. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/72-construindo-a-hist%C3%B3ria-angolana-as-fontes-e-a-sua-interpreta%C3%A7%C3%A3o>.

se ocupar no registo de lendas, tradições religiosas, narrativas de costumes e canções, a fim de serem publicadas”²²⁰, ensinava-se quicongo pela edição da *Doutrina Cristã* preparada pelo capuchinho Giacinto Brusciotto de Vetralla, como anteriormente mencionado.²²¹ Não é de se estranhar, pois, a dedicação do “filho do país” em desvendar, n’*O Futuro d’Angola*, equívocos na escrita dos adágios em quimbundo.

Filho do famoso comerciante homônimo, Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo concretizou, com os investimentos na fundação do semanário, o antigo sonho de seu pai que, em 1849, oferecera uma impressora ao governo, publicando, anos mais tarde, no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, um apelo para a obtenção de fundos visando à compra de uma tipografia e à criação de uma publicação periódica na cidade de Luanda. Apesar das obscuridades quanto à sua história, tem-se conhecimento de que no ano de 1901 já havia falecido, episódio comprovado no primeiro volume do *Almanach Ensaios Litterarios*, no qual figurava o artigo “No campo da igualdade”, dedicado por Jorge Rosa à sua memória.²²² Os passos de seu progenitor, em contrapartida, foram alvos de inúmeras investidas de estudiosos do universo angolano do século XIX. Sem dúvidas, recuperar algumas de suas façanhas traz à tona pistas da postura assumida anos mais tarde pelo proprietário e editor d’*O Futuro d’Angola*.

Nascido na cidade do Funchal, ilha da Madeira, a 20 de dezembro de 1792, Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo²²³ provinha de uma família muito humilde. Seus pais, André João dos Santos e Joana Rosa, não sabiam ler nem escrever, fato que salta aos olhos quando confrontado com o talento de que gozava desde jovem para a escrita. De simples trabalhador mecânico até empregado de proa na esfera da administração pública, e, posteriormente, negociante de grande notoriedade, alçou espaço na rede de intensas trocas culturais, sociais e políticas que se desenhou no período auge do comércio transatlântico de escravos. Através de uma sólida malha de relações pessoais e transcontinentais, o pedreiro – profissão que exerceu pelo menos até as vésperas de seu

²²⁰ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 421 (Ver nota 422).

²²¹ ZAU, Filipe. *O ensino em Angola em finais do século XIX*. 11 de outubro de 2011. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/o_ensino_em_angola_em_finais_do_seculo_xix.

²²² RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, pp. 63-64.

²²³ De acordo com Carlos Pacheco, os sobrenomes Pompílio Pompeu de Carpo teriam sido adotados por Arsénio quando da encenação de peças de teatro. Assim, o sobrenome Santos, da família, teria sido substituído por apelidos de personagens que representara nos palcos. (PACHECO, Carlos. *Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: Uma vida de luta contra as prepotências do Poder Colonial em Angola*. In: Revista Internacional de Estudos Africanos, n°s 16 e 17, 1992-1994, pp. 49-102)

desterro para Angola – se tornaria um negreiro de renome, cuja fortuna, bastante efêmera, assistiu às flutuações do mercado internacional.²²⁴

Sua existência foi assinalada, desde a juventude, pelo constante fluxo de pessoas que, como ele, atravessavam o Atlântico, compartilhando ideias e permutando gêneros de diferentes espécies. Mas as viagens não eram motivadas apenas por questões econômicas. O intervencionismo político, que constituiu a regra de todo o seu percurso, foi, não raras vezes, razão para que fosse degredado, quer para Portugal, quer para Angola. Quando da eclosão da chamada conjuração de Gomes Freire de Andrade, em 1817, cujos idealizadores concebiam “o desígnio de mudar o governo monárquico absoluto [de D. João VI] por um outro de cariz constitucional mediante um golpe de força”²²⁵, encontrava-se em Lisboa, onde viria a ser capturado por suspeita de envolvimento na conspiração. Não confirmadas as conjecturas da polícia, foi encaminhado da prisão do Castelo de São Jorge à Madeira, lá permanecendo até seu embarque, em 10 de março de 1820, para o Rio de Janeiro. Por motivos pouco esclarecidos, Arsénio de Carpo, já regressado à sua terra natal, foi condenado a cinco anos de exílio em Luanda e ao pagamento de uma multa de cem mil réis para o fisco a para a câmara real.²²⁶

Abria-se, então, um período de florescimento de seu orgulho liberal e de suas convicções políticas, que se perpetuariam até seus últimos dias de vida, apesar das incansáveis desconfianças e perseguições a ele dirigidas por parte das autoridades “coloniais” portuguesas. Já nos primeiros anos após o desembarque na África Central, época em, depois de assentar praça na 6ª companhia do regimento de linha, exerceu, de 1828 em diante, a graduação de porta-bandeira no regimento de milícias da capital, foi excluído da promoção a alferes sob a acusação de escrever sonetos de ridicularização do tenente coronel de cavalaria Nicolau de Abreu Castelo Branco, então governador de Angola. Data provavelmente da década de 1830 sua iniciação na maçonaria, conquanto o contato com os princípios republicanos fosse anterior, dada a força de que gozavam as lojas maçônicas na ilha da Madeira, ali introduzidas no século XVIII.²²⁷

²²⁴ MARQUES, João Pedro. *Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX*. *Análise Social*, vol. XXXVI (160), 2001, pp. 609-638.

²²⁵ PACHECO, Carlos. *Op. Cit.*, 1992-1994, p. 53.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 55-61.

²²⁷ *Idem.*

Antes de dar início à saga que culminaria no alcance da condição de “negociante bem sucedido e endinheirado”²²⁸, Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo trabalhou numa das muitas tavernas que coloriam o cotidiano da cidade de Luanda. Importantes espaços de sociabilidade, congregavam diversos setores da população, que frequentemente expunham suas opiniões políticas a favor ou contra os monárquicos.²²⁹ O agravar-se da situação em Angola com a crescente repressão aos liberais, empreendida pelo governador geral José Maria de Sousa Almeida e Vasconcelos, vulgo barão de Santa Comba-Dão (1829-1834), associado às possibilidades oferecidas pelo lucrativo negócio negreiro o teriam incitado a ir morar no Recife, onde resguardava estreitos laços com Ângelo Francisco Carneiro, comerciante de grande cabedal. Em meio à retomada do volume de exportações de cativos para as Américas, Arsénio acumulou abundantes quantias de dinheiro com o giro mercantil, ostentando, no momento de seu retorno ao continente africano, um padrão de vida com muito luxo e pompa.²³⁰

Todavia, o requinte conquistado como agente de outrem ou como mercador por conta própria no circuito entre Angola, Brasil e Estados Unidos teria seus dias contados. Com as profundas mudanças verificadas nas estruturas internacionais do tráfico através do atlântico, expressas pela promulgação de vários decretos que visavam à supressão da prática então corrente de comercializar escravos, as pretensões com o trato negreiro tornavam-se cada vez mais dependentes das tramas de forças e de personalidades influentes. O envolvimento em numerosas querelas, quer por traição, quer por desavença com algum de seus sócios, ou, ainda, pelas denúncias públicas às irregularidades e aos desmandos das autoridades nomeadas para serviço em Angola, lhe custaria novos degredos e cárceres no Castelo de São Jorge, em 1845 e 1852. Passados os anos de maior prosperidade, Arsénio, porém, se manteria como um negociante bastante influente, além de investir nas caravanas que movimentavam os sertões africanos, era membro ativo de comissões que propunham melhorias para a capital, como a construção de uma estrada que ligasse Luanda a Golungo Alto, e de sociedades assistencialistas.²³¹

Resguardando estreitos vínculos com uma fração dos “filhos do país” – grupo que se apresentava particularmente heterogêneo –, Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo

²²⁸ Ibid., p.66.

²²⁹ Ibid., pp. 62-65.

²³⁰ Ibid., pp. 75-79.

²³¹ MARQUES, João Pedro. *Op. Cit.*, pp. 633-638.

transitava entre comunidades altamente fluidas nas duas margens do Atlântico, evidenciando as dinâmicas culturais, sociais e políticas amalgamadas que uniam as diversas áreas interligadas pelo trato de escravos e, anos mais tarde, pelo comércio de produtos vegetais. Mediante alianças e negociações com homens de diferentes estratos sociais, Arsênio encontrou na atividade negreira e nos cargos que deteve junto à tímida administração “colonial” mecanismos que lhe asseguraram prestígio e fortuna. Não calou-se, porém, diante das polêmicas que envolviam os governadores e os funcionários metropolitanos, delatando-os em folhetos que mandava dar a estampa. Na adoção de determinados paradigmas ocidentais, seu filho encontraria n’*O Futuro d’Angola* importante arma híbrida que atuaria como instrumento de expressão e de reivindicação política.

Repletas dos pensamentos e das iniciativas de um segmento dos “angolenses”, as colunas do boletim tinham no republicanismo a principal plataforma ideológica. Já nos últimos anos de circulação do semanário, a perseguição das autoridades metropolitanas e “coloniais” fez sentir-se com maior intensidade, repercutindo amplamente no discurso de muitos “filhos da terra” e, por conseguinte, na realização de suas atividades jornalísticas. Nos diversos artigos de jornais republicanos como o português *O Século XIX*, de Sebastião de Magalhães Lima, a progressiva intolerância à liberdade da imprensa periódica luandense e os abusos dela decorrentes eram duramente condenados. Em 24 de novembro de 1892, lia-se:

No Supremo Tribunal de Justiça foi confirmada a sentença do Tribunal de Loanda, condemnando em 5 annos de degredo na Africa Oriental o sr. Arcenio Pompilio Pompeu de Carpo, director do Futuro de Angola, accusado do unico delicto de ter esbofetado n'uma das ruas de Loanda um individuo que o insultara. Na accusação allegava-se que o aggreddido exercia funcções publicas, mas, e quando isso fôsse exacto, o que a defeza contestou com provas de valor, a sentença de degredo por causa de uma bofetada é afrontosa e não julgamos que tenha precedente na nossa historia penal.²³²

Um ano depois, *A Batalha*, outro boletim de cariz republicano publicado em Lisboa, parabenizava a província de Angola pelo indulto recebido por Arsênio de Carpo, “victima d'um erro judiciario ou d'uma perseguição gratuita”²³³. Aos jornalistas de opiniões mais radicais, as reações foram mais violentas. José de Fontes Pereira, nascido

²³² *O Século XIX*, nº 1, 24 de novembro de 1892 *apud* RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 63.

²³³ *O Desastre*, nº 17, 7/5/1893 *apud* RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 63.

em Luanda em 1823, teve seu filho assassinado por um ajudante do campo do governador geral, que, após espancá-lo “com um cacete”, foi libertado sob fiança²³⁴.

Muito representativo dos interesses e das reivindicações dos “filhos do país” mais afetados com os novos rumos da política portuguesa, *O Futuro d’Angola* abordava inúmeras temáticas que se alinhavam com as problemáticas mais gerais elucidadas por seus contemporâneos. O diálogo com outros intelectuais era, inclusive, uma constante. Não eram raras as referências a artigos e notícias de outros semanários, como *O Mercantil*, *A Verdade*, *O Echo de Angola*, *Jornal do Commercio*, *Século*, *Gazeta de Angola*, *Cruzeiro do Sul*, *Diario de Noticias*, *Progresso*, *Jornal das Colonias*, entre outros. Fosse para concordar ou para discordar das opiniões dos demais segmentos das famílias “angolenses”, os intercâmbios entre os diferentes boletins da florescente imprensa luandense apontam para a intensidade do trânsito de informações que permeava o universo angolano nos oitocentos. É bem verdade, que os fluxos das ideias divulgadas nas colunas jornalísticas estavam circunscritos a uma pequena parcela de letrados da população, dada a realidade da educação na cidade de Luanda e entornos.

A partir de críticas contundentes à má administração dos governadores gerais nomeados em Lisboa e à má utilização dos cofres públicos, defendiam-se investimentos na criação de instituições de ensino que se equiparassem às existentes em Portugal, fundamentais, na sua perspectiva, para o progresso da província de Angola. Opunha-se, ainda, à subtração de cargos junto à burocracia “colonial” aos “filhos da terra”, em benefício dos candidatos da “metrópole”, à corrupção dos agentes europeus que controlavam as transações mercantis realizadas na alfândega de Luanda e à concorrência do comércio do Congo, que atraía as populações indígenas do interior graças aos reduzidos valores das mercadorias ali vendidas. À desastrosa gestão de Angola por parte da Coroa portuguesa, somavam-se as queixas contra a discriminação racial, cada vez mais latente.

Logo no primeiro número do jornal, a imoralidade dos poderes públicos e o descaso dos mesmos com relação ao bem-estar de seus compatriotas nascidos em África são sublinhados em artigo intitulado “Alguns reparos n’administração colonial”:

É para este povo, já cansado de tanto soffrer, que se apresenta agora o FUTURO D’ANGOLA a advogar os interesses do seu paiz, que tão descurado tem sido da mãe patria, depois de 400 annos de continuo penar em dura escravidão. **Somos portuguezes, e como taes fallamos e pedimos que nos attendam.** Parece-nos, por tanto, ser tempo

²³⁴ DIAS, Jill. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Op. Cit.*, p. 532.

de procurar fazer a apreciação dos defeitos da nossa administração com relação ás colonias, e de expôr ao publico a impressão que nos causa por tanto abandono por ellas. A má administração parte do pouco escrupulo que tem havido na escolha dos governadores, que devem estar á testa dos poderes publicos d'Angola (...). [Grifos meus] (*O Futuro d'Angola*, nº 1, 4 de março de 1882)

Tomando-se como cidadãos portugueses e como porta-vozes do descontentamento generalizado frente aos escândalos que envolviam administradores e governadores da província de Angola, muito comprometidos com o apadrinhamento de amigos e familiares, e às atitudes despóticas e arbitrárias de militares e chefes de polícia, que utilizavam-se da força para impor sua autoridade, aplicando penas distintas a indivíduos que cometiam o mesmo delito, os “filhos do país” reclamavam para si a responsabilidade de intervir junto a Portugal pelo “povo”, injustiçado por tantos anos de escravidão e pelos novos contornos assumidos pelo projeto “colonial”.

Mas quem era esse “povo”? Sem dúvidas, a imprensa periódica luandense, florescente no último quartel do século XIX, respondia primordialmente a insatisfações e demandas de grupos sociais bastante específicos. As críticas ao descumprimento da legislação oficial e aos esbanjamentos das verbas públicas, desviadas para outros fins, fundamentavam-se sobretudo na crença de que os homens enviados da Europa para ocupar, em Angola, funções junto ao aparelho administrativo “colonial” não eram devidamente qualificados, tampouco detinham conhecimentos suficientes e aprofundados da região para, assim, geri-la com sabedoria. No seio destas e de muitas outras denúncias que transbordavam das páginas dos semanários “angolenses”, residia a indignação frente à crescente interdição de acesso dos “filhos da terra” aos cargos direta ou indiretamente relacionados à presença “colonial”.

Não eram raros os editoriais que articulavam a questão da expropriação das funções públicas à insuficiência do orçamento destinado à alfabetização das populações nativas. Isto porque, a exigência de instrução secundária para a ocupação mesmo dos níveis mais baixos da burocracia constituiria um grande obstáculo à manutenção do prestígio social, político e econômico dos “filhos do país”. Na reportagem “Escolas”²³⁵, por exemplo, lia-se:

Pedimos ao sr. Governador geral que faça executar o regulamento das escolas que acompanha a portaria nº. 184 de 3 de setembro de 1868. Este ramo do serviço publico, que nos grandes paizes tem sido tratado com serio cuidado, não só pelos governos como

²³⁵ A publicação de artigos em séries era uma constante do jornal *O Futuro d'Angola*. Estes, porém, não eram necessariamente impressos em edições sequenciais, embora por vezes isto ocorresse, como no caso de “Escolas”, publicado nos números 5 e 6, respectivamente.

pela imprensa, em Angola é considerado como letra morta, pois que, discurado completamente pelos governos geraes, não tem resultado d'esse desleixo se não o embrutecimento dos filhos do povo que paga a esses magnatas para vigiarem a instrução publica. (*O Futuro d'Angola*, nº 5, 1 de abril de 1882)

No número seguinte, José de Fontes Pereira ia além:

Os ministros das colonias que atiram para o *Diario do Governo*, e d'este para os *Boletins* das provincias ultramarinas com muitas medidas que nem se tornam exequiveis, não procuram nunca saber o modo porque essas medidas são uteis na patria; e como os governadores geraes não morrem de amores pelo adiantamento dos filhos das colonias, não admira que a instrução ande a passo de caranguejo. E até já tivemos um governador (foi o celebre José Baptista d'Andrade, não foi mais ninguém!) que disse n'um relatorio ao ministro, creio que no anno de 1874, que a instrução publica não devia passar alem do estado em que se encontrava, pelos maus resultados que d'ella podiam resultar! Este mau resultado seria necessariamente a emancipação d'esta provincia! E quando assim viesse a succeder, Portugal teria alguma cousa a perder com isso? Pois não ganhou muito com a independencia do Brasil para onde seguem muitos portuguezes para lá ganharem riquezas por meio do trabalho honrado, indo para lá até a maior parte com o fim de aprender a lêr e escrever, conseguindo por este modo a civilização que não podiam encontrar na terra natal?

O que tem lucrado Angola sob o domínio portuguez? A mais negra escravidão, o desprezo, e a mais completa ignorancia! E até o governo tem feito mais: com o fim de humilhar e aviltar os filhos d'esta terra que possuem as precisas habilitações, não os tem nomeado para colaborarem na administração publica da sua terra natal! Preferem antes mandar governadores impossiveis, e certos empregados de fazenda, ladrões, deixando de authorisar os povos para escolherem quem melhor pudesse desempenhar os cargos superiores da administração publica!! (...)

(*O Futuro d'Angola*, nº 6, 8 de abril de 1882)

Aguerrido publicista, José de Fontes Pereira sentira na pele os percalços com os quais se deparavam os indivíduos desejosos de se diplomarem. Após concluir os ensinamentos primários, aprendeu Direito como autodidata, prática muito comum na época. Bastante emblemático das denúncias e reivindicações de alguns dos “filhos do país”, o texto do jornalista traz um tom irônico e profundamente crítico, característico de uma interlocução que chamava a atenção por sua frontalidade e por seu caráter particularmente combativo. Dele transpareciam temáticas que há muito inquietavam as famílias “angolenses”: a ausência de comprometimento dos poderes públicos com o incentivo à instrução, restrita a um número irrisório de jovens moradores da capital, em sua maioria do sexo masculino; a falta de preparo dos mestres das instituições primárias de ensino; a nomeação cada vez mais frequente de brancos europeus para cargos até então ocupados por “filhos da terra”; enfim, uma série de problemáticas que tinham como catalisador a má administração e a corrupção dos governadores gerais.

Comuns a todos os folhetins da florescente imprensa luandense, essas pautas, imbuídas de um discurso civilizatório, traziam por vezes uma questão extremamente complexa: a da independência de Angola. Colocada de maneira frontal ou matizada, a

ruptura dos laços “coloniais” com Portugal era defendida nas colunas de determinados jornais republicanos, ainda que em diferentes intensidades, condicionadas pelo posicionamento político de seu redator e, sobretudo, pela época de sua publicação. Advogar o fim do domínio político português em Angola em uma conjuntura histórica assinalada pela crença muito difundida de que a civilização e o progresso da humanidade e, mais especificamente, dos povos africanos, seriam alcançados somente através do colonialismo, não era tarefa fácil e traria profundas consequências aos seus arguidores.

Importante salientar, no entanto, que pleitear a emancipação de Angola no último quartel do século XIX não significava, necessariamente, adotar uma postura próxima do projeto político assumido pelas lutas de independência em meados dos novecentos. Como sugere Jill R. Dias,

(...) tais manifestações eram mais a expressão da angústia que os membros da elite crioula sentiam face à sua crescente alienação dos recursos econômicos e da gestão institucional da colônia do que de um real desejo de autonomia política. A etnicidade política crioula continuou na prática a ser ambivalente, devido às contradições entre os ideais expressos, por um lado, e, por outro, o empenho em proteger e defender interesses pessoais, ditado pela necessidade de adaptação às realidades coloniais.²³⁶

Reforçando a perspectiva de que a maioria das famílias “angolenses” estavam mais preocupadas em assegurar as vantagens econômicas e políticas relativamente ao chamado “gentio”, eram frequentes as dissensões quando tratava-se de opinar sobre a emancipação de Angola. Nos dois primeiros anos de circulação, *O Futuro d’Angola* não mostrou-se, em nenhum momento, a favor do rompimento com o governo metropolitano. Muito pelo contrário. Em interessante artigo intitulado “Verdades amargas”, Salles e Almeida, figura local muito prestigiada que, como Pedro Machado, Urbano de Castro, Sales Ferreira e o padre Castanheira Nunes, era professor da Escola Principal de Instrução Primária de Luanda²³⁷, recusava qualquer alinhamento com as ideias separatistas. Conquanto postulasse que “continuam os governos da metropole desprezando as nossas justíssimas queixas contra a nomeação de empregados para as colônias”²³⁸, afirmava:

Este continuo desprezo dos governos pelas nossas queixas, foram causa de que em Loanda se propalasse que os filhos d’Angola, descontentes, planeavam um golpe de estado, desengastando da coroa portuguesa esta *formosissima joia*, que dizem estar

²³⁶ DIAS, Jill R. *Op. Cit.*, 1984, p. 83.

²³⁷ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 421.

²³⁸ *O Futuro d’Angola*, nº 17, 22 de julho de 1882.

ainda em bruto, mas que enquanto a nós tem sido soffrivelmente *lapidada* pela caranguejola ministerial e pelos *lapidarios* da junta da fazenda.

Foram porem falsos os boatos, e tudo quanto se propalou tendia unica e simplesmente a afastar as ideas patrioticas e liberaes dos filhos d'esta provincia, para o campo falso do tal desmembramento, chegando a fallar-se até em um meeting d'onde sahiria o grito da independencia. (...)

(*O Futuro d'Angola*, nº 17, 22 de julho de 1882)

Colaborador na mesma redação, José de Fontes Pereira, porém, não se conteve ao alegar, já no início da década de 1880, que a persistência da má gestão de Angola e, especialmente, da negligência em relação à instrução pública, estaria fundamentada no bel-prazer dos governadores gerais em evitar a emancipação da província. Seguindo a mesma linha de raciocínio, mas de maneira mais explícita, o advogado provisionário publicaria, como anteriormente mencionado, uma série composta por 13 artigos, denominada “A independencia d’Angola”. Consistia, basicamente, numa resposta a uma coletânea de 11 textos impressos n’*O Mercantil* sob o título “A emancipação”, com os quais seu autor objetivava, em linhas gerais, “demonstrar, com argumentos *setenciosos*, que o dominio portuguez, apesar da sua administração *mephitica*, era o que mais convinha aos povos d’Angola para os civilisar e quiça fazer levar a terra da promessa”²³⁹. Isto é, defendia-se a ideia de que o jugo português convinha às populações da “colônia”, por concorrer para a sua civilização. Não era a primeira vez que as dissidências com os articulistas do periódico de José Pinto da Silva coloriam as páginas d’*O Futuro d’Angola*.

A fim de justificar suas escolhas políticas e de respaldá-las por documentos que comprovassem legalmente suas alegações, José de Fontes Pereira recupera inúmeras proposições que refletiam um quadro mais amplo de insatisfação com o novo perfil assumido pelo projeto “colonial” português em Angola. Dentre as principais críticas, estavam a manutenção do comércio transatlântico de escravos e da escravidão, mascarada através da transferência de serviçais para as roças de São Tomé, responsáveis por comprometer, na sua percepção, o progresso da região.²⁴⁰ Os artigos traziam, ainda, paralelos com a realidade brasileira e, sobretudo, com o processo de independência do Brasil, exemplar na medida em que a Coroa portuguesa teria criado condições

²³⁹ *O Futuro d’Angola*, nº 47, 30 de setembro de 1886.

²⁴⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 57, 15 de janeiro de 1887, nº 58, 22 de janeiro de 1887, nº 60, 06 de fevereiro de 1887, nº 62, 24 de fevereiro de 1887 e nº 65, 26 de março de 1887.

favoráveis para a manutenção de relações fraternais entre ambas as nações após a emancipação.²⁴¹

Em meio a um contexto de profundas transformações na política internacional e de concorrência entre os diferentes países europeus pelo domínio de regiões do continente africano, ameaçava-se, igualmente, recorrer aos cuidados de outra pátria que não Portugal. Diante da ineficácia e do descaso da “metrópole” em civilizar e em instruir os chamados “indígenas”,

A Angola, a quem roubaram os braços, que lhe arroteavam os campos; a quem se negam escolhas e tudo quanto pode concorrer para o seu engrandecimento, assiste lhe o direito de sacudir o jugo que a opprime e esphacela, e escolher quem, sem a subjugar e (...) lhe dê toda a protecção para o seu desenvolvimento moral e intellectual. (*O Futuro d'Angola*, nº 49, 21 de outubro de 1886)

Lia-se, também, uma distinção clara entre o período da monarquia absolutista, que muito fizera pela civilização de Angola, e a época da monarquia liberal, marcada pelo assassinato de “filhos da terra” brasileiros e europeus por ordem ou com o consentimento das autoridades metropolitanas.²⁴²

Não há dúvidas, porém, de que a tônica do conjunto de artigos do articulista era a denúncia da monopolização dos cargos públicos por funcionários reinóis, descritos como “pássaros de arribação”²⁴³ que se aproveitavam das funções que ocupavam para desviar recursos em benefício próprio.²⁴⁴ Além de desonestos e despreparados, os homens enviados de Portugal eram respaldados por uma legislação que pretendia distinguir os nascidos no reino dos nascidos no ultramar, quando deveriam ser tratados do mesmo modo. Numa nítida valorização do domínio dos códigos culturais europeus, o jornalista apostava na proclamação da República como caminho para a edificação de uma sociedade “civilizada” nos moldes europeus.

Anos mais tarde, Arsénio de Carpo alinharia seu discurso ao pensamento de Fontes Pereira, reconhecendo, em artigo intitulado “Verdades Amargas”, a irreversibilidade da lastimável situação em que se encontrava a província de Angola e, por conseguinte, a necessidade de os povos do além-mar escolherem um novo “protetor”:

²⁴¹ *O Futuro d'Angola*, nº 55, 19 de dezembro de 1886, nº 58, 22 de janeiro de 1887 e nº 62, 24 de fevereiro de 1887.

²⁴² *O Futuro d'Angola*, nº 55, 19 de dezembro de 1886.

²⁴³ *O Futuro d'Angola*, nº 51, 21 de novembro de 1886.

²⁴⁴ *O Futuro d'Angola*, nº 51, 21 de novembro de 1886, nº 54, 12 de dezembro de 1886 e nº 56, 30 de dezembro 1886.

N'esta triste condição melhor será abandonarem as colonias, e deixarem que ellas se emancipem, para utilidade universal.

Negar a luz da civilização a um povo, estacionar a sua produção negando-lhe a liberdade, não é só d'um egoismo condemnavel, como é tambem um crime de lesa-humanidade.

Educar para libertar, civilisar para emancipar, deve ser todo fim d'uma metropole culta e paternal, que se amolda aos principios da equidade e justiça, do direito e da razão.

Negar a exigencia d'uma emancipação requerida em nome da civilização, manifestamente branda, aconselhada pela situação; é perante a historia uma profanação sacrilega. É d'um egoismo condemnavel, antipathico e selvagem.

Uma metropole que faculte a emancipação de sua colonia, operando-se esta pacificamente, vae estreitar mais os laços de fraternidade e deveres, unir o amor á obrigação d'uma mutua protecção e harmonisa se irmãmente com a religião e progresso da actualidade. Existirá depois o mutuo amor e o mutuo auxilio, ligando eternamente, pela successão de todos os tempos já indepententes, á antiga colonia e a velha metropole.

(*O Futuro d'Angola*, nº 147, 26 de maio de 1890)

Datam desta mesma época as iniciativas dos “filhos do país”, aparentemente liderados pelo proprietário d'*O Futuro d'Angola*, de intervir junto ao governo metropolitano através da criação de uma comissão responsável por angariar verbas para o envio de dois representantes a Lisboa, que levariam consigo uma listagem contendo as suas principais reivindicações²⁴⁵.

Conquanto reivindicassem para si o encargo de representantes dos “indígenas” da província de Angola, subjugados e condenados ao trabalho forçado, os “filhos do país” encontraram na florescente imprensa periódica luandense do último quartel do século XIX importante veículo de expressão de demandas e de aspirações que não necessariamente condiziam com as reivindicações da maioria da população. Reflexo dos interesses de grupos sociais bastante específicos, o projeto político de homens como José de Fontes Pereira não pressupunha uma ruptura radical com a estrutura social até então vigente. Em outras palavras, a substituição das autoridades “coloniais” portuguesas não acarretaria grandes mudanças para o chamado “gentio” que permaneceria incivilizado e excluído das decisões tomadas por europeus e “filhos da terra” junto ao aparelho administrativo “colonial”.²⁴⁶

2.3.2. Como se definiam os “filhos do país” face aos chamados “indígenas” e aos colonos portugueses?

Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo, José de Fontes Pereira, João Ignacio de Pinho, Mamede de Sant'Anna Palma e tantos outros autores, colaboradores e redatores de semanários da efervescente imprensa luandense deixaram, ao longo das páginas

²⁴⁵ RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Op. Cit.*, p. 66.

²⁴⁶ MARZANO, Andrea e BITTENCOURT, Marcelo. *Op. Cit.*, p. 8.

impressas, registros da ambiguidade que delineava a realidade de famílias que transitavam entre suas raízes africanas e a herança cultural europeia. Os esforços para expressar sua familiaridade com o modo de vida “civilizado” e, assim, perpetuar os espaços de influência ocupados junto à administração “colonial”, são vislumbrados em inúmeros artigos d’*O Futuro d’Angola*. Colocando-se em pé de igualdade com os colonos portugueses, segmentos “angolenses” não hesitaram em desqualificar indivíduos que não compartilhavam códigos culturais europeus e que, por isso, não eram convidados a participar de seus projetos políticos.

“Filhos do país”²⁴⁷, como frequentemente autodenominavam-se nos jornais que circulavam em Luanda nas últimas décadas dos oitocentos, os “filhos da terra” faziam frequente uso da primeira pessoa do plural para designar sua proximidade com os nascidos na “metrópole”. Isto porque, defensores do republicanismo, reivindicavam os direitos e deveres previstos pela cidadania portuguesa, amplamente divulgados pelo pressuposto liberal de igualdade entre todos os habitantes do Império, forjado ao longo do século XIX. “Somos portugueses, e como taes fallamos e pedimos que nos attendam”, afirmava-se em 4 de março de 1882.²⁴⁸ Em artigo também já citado, Salles e Almeida, num tom severo e contestatório, postulava:

Devemos callar-nos perante a pobreza e a fome que ora bate ás portas dos militares e funcionarios publicos porque os cofres da provincia se acham despídos de meios pecuniarios?

Fecharemos os olhos á cegueira de milhares de habitantes a quem nem um raio de luz se lhes concede, que lhes illumine o espirito encerrado em densas trevas?

Deveremos nós continuar admittindo os desmandos governamentais; o despotismo e desmoralisação dos chefados, os esbanjamentos continuos do cofres, e as illegalidades dos que devem executar e fazer executar a lei?

Ou somos cidadãos livres e independentes, a quem a Carta Constitucional concede direitos irrevogaveis, ou não somos.

Se somos, que não nos marquem balisas ao progresso material e moral da provincia: que não nos criem obstaculos que julgam insuperaveis: que ninguem se lembrou ainda de marcar balisas ás ondas do oceano revolto: e se não somos cidadãos, que nos algemem os pulsos, e nos condusam ao mercado infame da escravidão. [Grifos meus]

(*O Futuro d’Angola*, nº 17, 22 de julho de 1882)

Há, nesta passagem, uma distinção clara entre os cidadãos portugueses e o restante da população, sujeita à escravização. Embora condenassem os abusos cometidos pelos chefes de polícia e por militares contra os trabalhadores, fossem eles

²⁴⁷ Os colaboradores d’*O Futuro d’Angola* também assumiam outras designações, tais como “filhos d’esta terra”, “filhos das colónias”, “angolenses” ou, ainda, “filhos d’esta provincia”, não obstante a nomenclatura “filhos do país” fosse a mais recorrente.

²⁴⁸ *O Futuro d’Angola*, nº 1, 4 de março de 1882.

escravos ou serviçais, os “filhos da terra” mantinham uma identidade nitidamente diferente da dos “indígenas”. Estes, por sua vez, tendiam a associar os “angolenses” aos colonos portugueses, travando relações bastante conflituosas com ambos os grupos sociais. Aos povos dos sertões africanos, seria imputada a civilização, única alternativa para reverter o quadro de atraso que se alastrava por toda a região. Vê-se, assim, uma convergência entre os discursos dos “filhos do país” e das autoridades “coloniais” portuguesas, para as quais os nativos de Angola eram “bárbaros” e “selvagens”.

Tão rudes que, por vezes, justificariam a defesa da vigilância e da repressão policial:

Quando se andava a assentar os tubos para o encanamento das águas (...) ouvi uma cantiga muito desaforada que os trabalhadores tinham escolhido, creio que com o fim de tornar suave a sua tarefa. Dirigi-me a um preto que seguia para o mesmo trabalho dizendo-lhe que pedisse aos companheiros para não continuarem com tal cântico, porque ofendia a moral pública. E a resposta que obtive foi esta:
“O que tem você com isso; estão a descompô-lo a você por ventura?!”
Segui o meu caminho, todo intrigado e a lembrar-me do tempo em que o chefe de polícia, coronel José Lourenço Marques, com quem servimos, fazia tremer a pretalhada, só com o prestígio do seu nome, sempre respeitável e respeitado!!
(*O Futuro d'Angola*, nº 110, 10 de setembro de 1888)

Da passagem, proferida por José de Fontes Pereira, desponta outro elemento fundamental na definição dos africanos cultos, qual seja, o vocabulário. Condenando o comportamento inapropriado dos indivíduos submetidos ao trabalho forçado nas obras públicas, o jornalista se opunha às canções dos serviçais, por estas afrontarem a moral de uma cidade erigida nos moldes europeus. Em outro trecho, desaprovava-se o amplo alcance de que gozava o quimbundo, língua que, para ele, mais condizia com a realidade dos territórios do interior:

Quem quiser ouvir as expressões mais imundas e indecentes, – (mesmo sem saber a língua, por que é fácil compreender-se pelos gestos e modos com que são pronunciadas) – è residir nas proximidades da rua em que mora o autor d'estas linhas, que é o sitio *modello* de scenas eguaes observadas em todos os cantos de Loanda.
No vocabulario da lingua ambunda existem quatro palavras que exprimem a maior injuria e a maior afronta que se pode dirigir a uma mulher (...) quando se apresenta a occasião d'uma *discussão acalorada*!
(*O Futuro d'Angola*, nº 110, 10 de setembro de 1888)

Através da recorrência a critérios linguísticos, era demarcado o distanciamento que separava os falantes do português das demais camadas sociais, que, na sua opinião, se expressavam de maneira grosseira e inadequada aos círculos civilizados.²⁴⁹

²⁴⁹ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, pp. 105-107.

Os reclames por igualdade e fraternidade coloriam vários outros textos do jornal, com destaque para a composição de Pinheiro Bayão intitulada “A Lei é Igual Para Todos”, publicada em sessão dedicada a versar sobre o trato entre Portugal e suas “colônias”, e cuja imensa colaboração residia em tornar públicas as injustiças de uma nação que, embora afirmasse ser colonizadora, não cumpriria com o seu papel, resguardando aos “filhos da terra” uma posição que não se equiparava à dos portugueses:

Diz a carta constitucional, e muito antes d’ella ja o tinham dito a razão e a philosophia, que todos os homens são eguaes perante a lei. Nas colonias portuguezas parece comtudo que assim não é; e a politica seguida por todos os governos parece que tem por ultimo fim impedir o adiantamento, o progresso, a illustração, e todos os commodos da civilisação aos filhos das colonias. (*O Futuro d’Angola*, nº 25, 27 de março de 1886)

Um caminho rápido para assegurar os privilégios invioláveis de um cidadão era, na perspectiva do colaborador J. H. De Miranda, o estreitamento dos laços entre a imprensa e o comércio, do qual emergiriam inúmeras vantagens para ambas as partes. Ainda que muitas fossem as más línguas que sublinhassem os aspectos negativos do jornalismo e dos profissionais com ele comprometidos, sua utilidade era inegável:

Sim, a imprensa é uma das instituições que auxiliando todas as outras, combatendo por todas com uma coragem inaudita, arrostando com todos os inconvenientes, procurando despedaçar todos os inimigos que se levantem em guerra aberta contra as medidas que tendem a diminuir as prerrogativas das classes e o bem estar da sociedade, faz dos jornalistas os mais dedicados apóstolos da civilisação, e os martyres que com um heroísmo não vulgar attestam por milhares de feitos o que o coração tem de mais sublime, a abnegação de mais grandioso, e o soffrimento de mais admiravel. (*O Futuro d’Angola*, nº 22, 26 de janeiro de 1886)

Os “filhos do país”, que clamavam por justiça, igualdade e moralidade em artigos como “A lei é igual para todos?” de Arsénio de Carpo²⁵⁰, criticavam igualmente as distinções de raça, nas quais estava assentada a discriminação aos “homens de cor”, cada vez mais arraigadas no imaginário europeu oitocentista. Não postulava-se a superação da perspectiva racializada do mundo, mas sim a eliminação do tratamento diferenciado conferido pelas autoridades “coloniais” a indivíduos negros ou mulatos. Vítima dos desmandos do comandante de policia Seraphim, Salles e Almeida, em “O sr. commandante de policia e nós”, responde à acusação de que ele e seus companheiros redatores, “mulatos”, acabariam por restringir o recurso constante ao “chicote”, através de seu “clamor” nas páginas d’*O Futuro d’Angola*:

²⁵⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 4, 25 de março de 1882.

Nós sempre supposemos e ainda hoje supomos, que não é a côr que influe nos nossos sentimentos: em todos as raças ha de bom e mau.

O que porem muito influe no nosso modo de viver social, é a boa educação, adquirida nas escholas, ou no fino trato de pessoas de bem.

Mas quando um homem se jacta de ter boa educação, e se vangloria dos doirados galões de capitão que lhe ornem os punhos da farda, commette grosserias, e faz distincções de raças que não de qualidades, este homem está necessariamente muito abaixo do analfabeto que se torna grosseiro por ignorancia.

(*O Futuro d'Angola*, nº 5, 1 de abril de 1882)

Discutir as prerrogativas de uma sociedade civilizada, reservando à discussão de raça um segundo plano, fazia parte da estratégia dos “filhos da terra” de assegurar o usufruto dos direitos civis e políticos da “metrópole”. Isto é, encaminhar as querelas com os colonos portugueses em termos civilizacionais não significava ignorar o preconceito de cor, que se impunha cada vez com mais rigor. Pressupunha, outrossim, conduzir os debates com vistas a facilitar o entendimento de que a instrução e os bons modos seriam suficientes para colocar “filhos do país” e europeus no mesmo patamar, exceto nas ocasiões em que a discussão racial se sobrepunha.

A partir das inúmeras considerações feitas acerca da ambiguidade que caracterizava as atitudes dos “filhos da terra”, o discurso que aflorava nas colunas dos semanários nas últimas décadas do século XIX deve ser entendido como reflexo de um pensamento forjado em meio ao trânsito entre realidades que, embora aparentemente intransponíveis, intercambiavam-se nas figuras das famílias “angolenses”. Nesse sentido, o colaborador Salles e Almeida saiu em defesa não dos “indígenas”, estigmatizados sobretudo pela ínfima penetração dos códigos culturais europeus no seu cotidiano. Ora, eram alvos das denúncias as máculas de cor responsáveis pela preterição dos “filhos do país” dos cargos que ocupavam junto à restrita administração “colonial” portuguesa.

Autor de críticas ferozes à má gestão da província pelos governadores gerais nomeados em Lisboa para serviço em Angola, José de Fontes Pereira discorreu sobre o preconceito de cor ao narrar aos leitores d'*O Futuro d'Angola*, em 29 de abril de 1882, duas ocasiões nas quais qualificados homens “angolenses” foram injustiçados por mentores da máquina burocrática que, ao invés de salvaguardar seus direitos de cidadãos portugueses, contribuía para reforçar as barreiras sociais e políticas:

Os filhos das colonias, - considerados geralmente fora do gremio social, - só tem um lugar distincto quando precisam d'elles para elevarem ao parlamento essa sucia de velhaquetes que o governo escolhe para lhe dar o voto de indemnidade, esse *molho de pastelleiros*, que subtrahе os ministros criminos á acção da justiça; - fora d'isso os filhos das colonias não tem nacionalidade, porque o governo da metropole e os seus

delegados, são os que mais se interessam para os julgar estrangeiros, privando-os do exercício dos primeiros cargos publicos a que tem mais direitos que certos ratões que nos mandam de Portugal, os quaes contando tão somente com as vantagens que devem auferir no fim da sua comissão, não empregam a sua intelligencia na civilização d’um povo a que não tem amor, pela rasão já dita de que

*Com preto e mulato,
nada de contrato!!!*

(O Futuro d’Angola, nº 9, 29 de abril de 1882)

João Florencio Ferreira Annapaz, então 1º escriturário da contadoria da junta da fazenda, fora afastado de seu ofício quando abertas as inscrições para o concurso que lhe traria a nomeação efetiva. Concorrendo com outros candidatos, metropolitanos sobretudo, o “filho do país” teve seus documentos rejeitados por ter nascido em África. Assim como seu tio, Joaquim José da Fonseca do Amaral, que servira como contador durante mais de 40 anos, faleceu pobre, diferentemente dos pretendentes brancos europeus: “Que contraste entre estes angolenses e os srs. Damião e Antonio Ignacio, aquelle secretario e este contador, que se retiraram levando fortunas fabulosas!”²⁵¹. O exemplo de Luiz José de Oliveira é ainda mais emblemático das perseguições às famílias “angolenses”:

O sr. Luiz José d’Oliveira Feio, natural de Loanda, requereu ha menos d’um anno o lugar de capataz da alfandega d’esta cidade; expedida a proposta para o governo geral, o administrador da alfandega mandou vir o sr. Feio á sua presença, e lhe perguntou d’onde era natural, e respondendo lhe que era de Loanda, **ficou espantado por vêr um angolense com uma côr mais clara e mais mimosa que a sua d’elle Severino (a)**. Durante o tempo que o sr. Feio exerceu aquelle cargo, o sr. administrador andou sempre prevenido contra elle, prejudicando-o constantemente nos seus vencimentos que cerceava com caprichosas suspensões, e ultimamente o suspendeu por terem *desapparecido as instrucções da guarda da alfandega*, guarda que fica bem distante d’este edificio, e nem podia estar a cargo do capataz d’aquella casa fiscal! O sr. Feio, em face de tanta perseguição, requereu a sua exoneração, tendo por este modo dado provas do quanto presava a sua dignidade de homem e de funcionario! [Grifos meus] *(O Futuro d’Angola, nº 9, 29 de abril de 1882)*

Reiteram-se aqui as denúncias não apenas à expropriação de cargos aos “filhos da terra”, mas igualmente às atitudes repressivas de agentes “coloniais” contra eles. À semelhança do capataz da alfândega, os “angolenses” deveriam impor-se frente aos crescentes abusos cometidos pelos governadores gerais e por seus funcionários, submetendo-se ao trabalho somente sob condições dignas e quando respeitados os seus direitos:

Creia o leitor que não foi só com o fim unico de tornar publicos os factos que acabamos de relatar, que resolvemos escrevel-os; o fim principal consiste em pedir ao governo e a

²⁵¹ *O Futuro d’Angola, nº 9, 29 de abril de 1882.*

todos os chefes de classes, que hajam tambem de imitar o exemplo do administrador da alfandega, perseguindo e cercando dos maiores desgostos a esses filhos do paiz que estão sujeitos ás miseraveis migalhas que recebem da mesa do orçamento, para que vendo-se obrigados a demittir-se, ou demittindo-os mesmo como medida geral; elles, os filhos do paiz, se possam todos ligar com o fim de discutirem as bases d'uma nacionalidade, que por em quanto não tem. (*O Futuro d'Angola*, nº 9, 29 de abril de 1882)

Outro aspecto que salta aos olhos do leitor atento é a menção à cor de Luiz José de Oliveira Feio, “mais clara e mais mimosa” que a do administrador da alfândega, colono português. Natural da cidade de Luanda, o “angolense”, como faz supor o artigo, não era negro, tampouco mulato, mas sim branco. Independentemente de condizer com a realidade (a afirmativa poderia ser parte de uma fórmula de discurso construída no sentido de reforçar a proximidade dos “filhos de Angola” com os europeus, afastando o estigma da cor), a asserção reforça a concepção de que “filho do país” não é sinônimo de “mestiço”, do ponto de vista racial. Antes, a hibridez dos “filhos da terra” remete a uma mestiçagem cultural, podendo os segmentos “angolenses” englobarem homens de diferentes tonalidades de pele. Ademais, há que se ressaltar que *O Futuro d'Angola* não saía, em seus impressos, em defesa de todos os “pretos e mulatos”. Como anteriormente mencionado, o respaldo era oferecido aos africanos cultos, considerados injustiçados com os novos ares que sopravam a partir da segunda metade dos oitocentos.

Reivindicando para si os privilégios garantidos pela cidadania portuguesa, sem, no entanto, exigir que fossem estendidos às populações indígenas do interior, os “filhos do país” esforçavam-se para delimitar com bastante clareza o lugar reservado ao “gentio”, retratado como incivilizado e ignorante. Nos excertos d'*O Futuro d'Angola*, as críticas e reivindicações apresentadas são próprias de grupos sociais específicos, que, dentro dos limites da legalidade, protestavam em nome de uma fração dos “angolenses”, reclamando equiparação aos colonos portugueses. Não obstante trouxessem em suas produções escritas inúmeras queixas contra os desmazelos de Portugal com a instrução e a civilização dos nativos, os “filhos da terra” recusavam quaisquer identificações com homens tão incultos. Haveria, então, espaço nas suas colunas para a divulgação de práticas culturais nomeadamente africanas? Quer fossem bem-vindas, quer não, as manifestações culturais não-ocidentais faziam-se presentes no complexo mosaico cultural que coloria o cenário luandense desde finais do século XVI. Nas páginas da florescente imprensa “angolense”, porém, esforçar-se-ia por silenciá-las, excetuando-se certa valorização do quimbundo.

3. MOSAICO CULTURAL LUANDENSE: AS DINÂMICAS DO SAGRADO N’O FUTURO D’ANGOLA

3.1. *Milongos* ou feitiços? Práticas de cura, fé e religiosidade

Em 22 de abril de 1882, Carlos Caetano Salles e Almeida, figura muito prestigiada entre os “angolenses” e professor da Escola Principal de Instrução Primária de Luanda, extinta no ano de 1906 em razão da frequência insuficiente de alunos²⁵², comentava, no jornal *O Futuro d’Angola*, o relaxamento dos administradores e dos governadores de Angola em minguar a crença nos “feitiços”, retratada como nociva a uma cidade que se pretendia “civilizada” nos moldes europeus:

“Um costume perniciosissimo, inveterado do animo dos filhos de Angola é a crença nos feitiços. Os males gravissimos ocasionados pelos intitulados *Milongueiros*, são quasi totalmente desconhecidos das authorities competentes, que se deveriam ser mais zelosas em procurar pelos meios que lhes faculta a lei exterminar essa classe de indivíduos, que trazem a discordia, a dôr, e muitas vezes a deshonra, quando não é a morte, ao seio de uma familia inteira.

Não nos recordamos agora se foi durante a administração do sr. J. O. Gambôa, se na do sr. Sampaio, que se prohibiu n’esta cidade sob pena de severo castigo, o exercicio dos *milongueiros*. Algumas penas justamente rigorosas foram impostas a muitos que recalcitraram; até que afinal abandonaram a cidade e se refugiaram nos muceques. Os crendeiros nos feitiços choraram a ausencia dos que lhes acalentavam esperanças amorosas, uma maternidade feliz, ou uma calamidade terrivel. Choraram esta ausencia como quem chora a morte de um filho que adorou, ou a perda da mãe que estremecia, ou do amante que idolatrava. Os *milongueiros* porem nada perderam com a mudança, porque hoje são consultados nos muceques e no Dande mediante enormes quantias! O Dande é hoje o covil onde habitam esses especuladores, e onde exercem seu vil officio sem receio da autoridade, que deveria vigial-os, prendel-os, condemnal-os, como criminosos, porque são ladrões disfarçados sob capa de videntes, sabios que desentranham das trevas do futuro os segredos da humanidade, ou cavam nos acontecimentos do passado para fazerem accusações infamíssimas, que pesam sempre sobre a honra de innocentes.

Muitos dos enterramentos feitos secretamente nos muceques são filhos da superstição, e da cega crença em taes impostores.

A mulher que nunca apreciou as doçuras da maternidade, eil-a gastando o melhor das suas economias com estes miseraveis.

Morre-lhe a mãe, um irmão, um parente enfim, lá vae ella caminho da casa do seu *vidente*, para que lhe indique o *assassino* de seus parentes.

E o supposto assassino se é da plebe, sujeita-se ás beberagens que hão-de-mostrar, se vive, a sua innocencia, se morre a sua culpabilidade.

Muitas mulheres, com a melhor intenção d’este mundo misturam nas bebidas dos amantes *phyltros amorosos* cujas receitas possuimos, e até usam da agua de Lavande.

Estes *phyltros* levam a maior dos amantes á sepultura! e ainda assim é preciso adivinhar o nome do assassino. E condemna se mais um infeliz, victima da ignorancia.

E é por assim dizer, nas barbas das authorities, que se espoiam os infelizes crendeiros, que se condemna uma familia inteira ao desprezo, á degredação de um povo ignorante.

²⁵² FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, p. 421.

A extinção d'estes vermes perigosíssimos na sociedade, seria de grande benefício para esses povos, a quem a incuria dos nossos governos têm roubado a luz do espirito.”
(*O Futuro d'Angola*, nº 8, 22 de abril de 1882)

Autor de outros artigos que traziam à tona os abusos e o despreparo dos colonos portugueses recém-chegados através de críticas ferozes ao favorecimento de candidatos metropolitanos para a ocupação de cargos junto à administração pública, como era de praxe entre alguns dos redatores do periódico, nomeadamente José de Fontes Pereira, o colaborador lança luz sobre um “mal” que há muito afligia as autoridades “coloniais” e os “filhos da terra”, qual seja, o amplo alcance das práticas mágico-religiosas de povos não europeus. Condenado pela ação repressora dos dignitários da Igreja católica e dos agentes metropolitanos por vezes respaldada pelo discurso de muitas famílias “angolenses”, o repertório de crenças e de códigos culturais ditos “tradicionais” se apresentava como imponente obstáculo ao “engrandecimento” e ao “progresso moral” da província de Angola, retratada como em permanente estado de “caos”, não obstante as promessas anunciadas desde os primeiros séculos de presença portuguesa.

Sob o olhar desatento e complacente dos dirigentes “coloniais”, alastrava-se em Luanda e arredores a influência exercida pelos chamados “milongueiros”, nome na língua ambunda pelo qual eram conhecidos em algumas regiões da África Central os curandeiros “tradicionais”, cuja principal prerrogativa era a mediação com o sagrado com vistas à proteção e à cura quer de indivíduos, quer de pequenos grupos.²⁵³ Assemelhavam-se, em certo grau, ao *quimbanda*, definido por Óscar Ribas como um sacerdote que “trata as enfermidades, diagnosticando por adivinhação; debela os azares; restabelece a harmonia conjugal ou provoca a inimizade; concede poderes para o domínio no amor ou para a anulação de demandas. Embora não seja esse o seu verdadeiro mister, também pode causar a morte”²⁵⁴. Precisar em que medida os sacerdotes que buscavam a boa vontade de espíritos locais para operar as forças da terra e da natureza, promovendo as chuvas e as épocas de boas colheitas, equiparavam-se aos *ngangas*, termo em quicongo empregado para denominar líderes religiosos que infligiam grande respeito entre os diferentes segmentos sociais de Luanda e de

²⁵³ PEREIRA, Luena Nunes. *Crianças feiticeiras: reconfigurando família, igrejas e estado no pós-guerra angolano. Relig. soc.* [online]. 2008, vol.28, n.2, pp. 30-55. ISSN 0100-8587.

²⁵⁴ RIBAS, Óscar. *Sunguilando*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1989, p. 173 *apud* MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, p. 8.

Benguela, constitui grande desafio, que transcende o escopo da presente pesquisa.²⁵⁵ Todavia, é possível supor que se tratasse de poderes senão análogos, assaz similares.

Durante os rituais celebrados pelos “milongueiros”, eram manipulados medicamentos com propriedades terapêuticas, denominados “milongos”, substantivo em quimbundo “traduzível à letra como remédio, porém usado correntemente pelos portugueses para designar pejorativamente qualquer mistura ou preparação de substâncias não reconhecíveis, ou mesmo venenos”²⁵⁶. Encontram-se referências ao vocábulo também na obra do missionário metodista suíço Héli Chatelain, segundo o qual os remédios naturais confeccionados para curar doenças em Angola eram chamados “mi-longos”.²⁵⁷

À semelhança dos “milongueiros”, “classe de indivíduos” pintada depreciativamente por Salles e Almeida como homogênea, independentemente do poder que cada um dos mediadores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos operasse para fins igualmente específicos, a preparação de “beberagens”, a adivinhação e tantas outras cerimônias de cunho religioso são descritas genericamente enquanto “feitiços”, enfatizando-se a necessidade de “exterminar” costumes e valores socioculturais entendidos como expressão máxima da “superstição” que ainda em finais dos oitocentos gerava desconforto entre ilustres personalidades “angolenses”.

Não eram raras as vezes em que a florescente imprensa luandense e, sobretudo, as fontes oficiais do decorrer do século XIX manifestavam uma crescente disposição para a perseguição de práticas que, embora bastante distintas, eram amalgamadas sob a denominação de “feitiçaria”²⁵⁸. Em meio a um contexto assinalado pela grande explosão

²⁵⁵ FERREIRA, Roquinaldo. *Gangas*. In: FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, pp. 177-188.

²⁵⁶ FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga. *Feitiçaria na Angola oitocentista: razões por detrás de uma suposta maior tolerância administrativa face a crenças locais*. MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 11(29), 2011 – JAN / JULHO, pp. 21-51.

²⁵⁷ CHATELAIN, Héli. *Contos populares de Angola*. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1964, p. 495 *apud* PAES, Gabriela Segarra Martins. *O catolicismo negro no Vale do Ribeira*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2001, p. 8.

²⁵⁸ Em seus estudos sobre religião e sociedade na África Central, Wyatt MacGaffey propõe uma classificação das ações rituais e de manipulação do sagrado que prevê a existência de dois sistemas de diferenças: um alicerçado na distinção entre fins – privado e público – e o outro na distinção entre efeitos – ações destrutivas e ações benevolentes. Nesse sentido, cada categoria de mediadores, denominadas de “delegações religiosas”, desempenharia uma função específica, condizente com o propósito do culto que conduziam a um grupo particular de espíritos do outro mundo. (MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986 *apud* PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008, Tese de Doutorado, p. 110)

missionária no continente africano, fundamentada no pressuposto civilizacional e menos afeita a hibridismos culturais, não era de se surpreender que as ações voltadas para a manipulação de substâncias para fins negativos, isto é, para a retirada da energia vital das vítimas, conduzidas por feiticeiros, atravessasse o imaginário de muitos europeus e “filhos do país” de modo a estender a um conjunto amplo de rituais, como a preparação de amuletos e de medicamentos, uma nomenclatura própria dos cultos que operavam forças maliciosas, como fantasmas e espíritos decadentes, com propósitos nocivos.

Deslegitimava-se o credo na eficácia dos “milongueiros”, execrados por trazerem “a discordia, a dôr, e muitas vezes a deshonra, quando não é a morte, ao seio de uma família inteira”, mas admitia-se, inevitavelmente, a expressividade e o apelo de que gozavam, especialmente entre o “povo ignorante”, que, por não dominar os códigos culturais ocidentais, supunha-se estar mais vulnerável aos “males gravíssimos ocasionados” por “sabios que desentranham das trevas do futuro os segredos da humanidade, ou cavam nos acontecimentos do passado para fazerem acusações infamíssimas, que pesam sempre sobre a honra de inocentes”.

Repleto de ambiguidades, o discurso extraído da primeira seção do periódico *O Futuro d'Angola* exprime um tom de denúncia que, conquanto apregoasse uma postura mais rígida por parte das “authoridades competentes”, quase completamente alheias às artimanhas dos curandeiros, antevia o amplo leque de assuntos dos quais tratavam estes “vermes perigosíssimos na sociedade”, como vinganças, doenças, partos e busca de parceiros amorosos, entre outros. Mais que isso, do texto desponta uma face das vivências religiosas em Luanda e no interior próximo por vezes oculta nos registros de colonos e de “filhos da terra” no último quartel do século XIX, qual seja, a articulação das “práticas mágicas” e de cura às necessidades iminentes da vida cotidiana e aos problemas concretos do dia-a-dia, tais como “a sobrevivência, a faina diária, as brigas, os conflitos, os ódios, os amores, os anseios de comunicação com o outro mundo e a espera de revelações vindas do além”²⁵⁹.

Para solucionar os infortúnios da “mulher que nunca apreciou as doçuras da maternidade”, dos que perderam “a mãe, um irmão, um parente enfim” e desejam conhecer o nome do “*assassino*”, ou, ainda, das “muitas mulheres” que, com “a melhor intenção d'este mundo”, recorriam à mistura de “*phyltros amorosos*” e de “água de

²⁵⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2009, p. 28.

Lavande” nas bebidas de seus “amantes”²⁶⁰, corria-se à morada dos “*videntes*”, que, tão logo ouvissem os clamores dos “crendeiros nos feitiços”, preparavam substâncias com propriedades específicas para cada infelicidade. Curioso notar que ao reportar-se à manipulação de substratos que garantiriam a conquista do homem amado, Salles e Almeida declara serem por ele possuídas as receitas dos “*phyltros amorosos*”, numa possível alusão à proximidade que os grupos “angolenses” resguardavam junto a atividades que, paradoxalmente, julgavam incompatíveis com a imagem de sociedade “civilizada” que pretendiam para Angola.

Daí os esforços no sentido de reivindicar maior severidade aos administradores “coloniais”, cuja intervenção era fundamental para, diante da corriqueira crença no “exercício dos *milongueiros*”, “vigial-os, prendel-os, condemnal-os, como criminosos, porque são ladrões disfarçados sob capa de videntes”. Neste trecho, às acusações em torno do uso de substâncias que, situadas aquém dos cânones médico e sanitário europeus, eram responsabilizadas pelas inúmeras mortes entre os “filhos (...) da cega crença” em “impostores”, somam-se os relatos de roubos e de extorsões praticados por supostos líderes religiosos contra homens e mulheres, enganados com falsas promessas de “uma maternidade feliz” ou com falsas “esperanças amorosas”.

Mais uma vez, porém, a represália cumpre o duplo papel de delatar o credo em expressões culturais nomeadamente africanas e de confessar o perfil marcadamente híbrido do cenário religioso de Luanda e arredores, na medida em que acusa a força e a abrangência dos rituais locais, não somente no seio das camadas menos afeitas ao catolicismo, como se supunha, mas também entre os colonos portugueses e os “filhos da terra”. Apesar de as instituições religiosas cristãs ocuparem uma posição de relevo na vida social e cultural de Angola, especialmente as igrejas e as irmandades católicas, pairava no imaginário “colonial” a íntima associação entre os males que afligiam a sociedade e as inúmeras práticas que se criam homogêneas sob a nomenclatura de “feitiçaria”.

²⁶⁰ O exemplo de Mariana Fernandes, uma mulher negra livre e viúva presa em Luanda pela Inquisição Portuguesa sob acusações de feitiçaria no ano de 1726, é bastante elucidativo não apenas do amplo alcance de que gozavam as cerimônias que, como *ganga*, conduzia para fins amorosos, mas também da potencialidade das habilidades medicinais dos líderes religiosos “tradicionais” em atribuir-lhes uma posição central na comunidade, impondo grande respeito e poder entre os diferentes estratos sociais. (Ver FERREIRA, Roquinaldo. Religion and Culture. In: FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, pp. 166-202)

Malgrado a proibição do “exercício dos *milongueiros*” durante a “administração do sr. J. O. Gambôa” ou “do sr. Sampaio” sob ameaça “de severo castigo” tenha resultado na aplicação de “penas justamente rigorosas (...) a muitos que recalcitraram” e, por conseguinte, na sua retirada para os “muceques”²⁶¹ e para o distrito do Dande, a consulta aos curandeiros “tradicionais”, “mediante enormes quantias”, manteve-se como parte integrante da religiosidade multifacetada da província de Angola, alastrando-se dos centros urbanos às áreas situadas mais ao norte. Na perspectiva de Salles e Almeida e de tantos outros “filhos do país” que encontraram nos jornais importante veículo de comunicação e de expressão política, a persistência de valores e de costumes culturais designadamente africanos era percebida como fruto da ausência de uma repressão mais metódica empreendida pelos administradores e governadores gerais nomeados em Lisboa.

Abundantes nas páginas d’*O Futuro d’Angola*, as críticas ao tão propalado falhanço da política “colonial” portuguesa em África ao longo do século XIX, longe de asseverarem uma tolerância da Coroa de Portugal frente aos praticantes de “feitiçaria” e de “curandeirismo” – como supunham Alcinda Honwana em “Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos Reintegração Pós-Guerra no Sul de Moçambique” e Harry West em “Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique e Ethnographic Sorcery”, obras de referência no campo da antropologia –, atestam a perenidade do defasamento entre a teoria contida no projeto idealizado para o território angolano e a prática condicionada por dinâmicas internas ao continente.

Afastando-se das perspectivas que admitem certo relaxamento da administração “colonial” portuguesa quando comparada ao colonialismo francês ou inglês em África – que muito se assemelham às noções lusotropicalistas, segundo as quais o colonialismo português era justificado em termos de uma alegada “brandura” e da particular adaptabilidade dos lusos aos trópicos –, João de Castro Maia Veiga Figueiredo sublinha a inexistência de uma política deliberada do governo português no sentido de favorecer

²⁶¹ Nas plantas de Luanda do século XIX, os “musseques” eram definidos como os conjuntos de cubatas, construções cobertas por palha características das populações africanas locais, em oposição às “ruas”, isto é, às aglomerações de residências construídas com pedra e cal nos padrões arquitetônicos europeus, num contexto em que a cidade já era dividida em dois planos principais. Posteriormente, o vocábulo “musseque” passou a designar os bairros pobres, com construções bastante precárias edificadas com materiais improvisados em zonas até então desabitadas e cobertas de areia vermelha. Ali, inexistiam quaisquer serviços de saneamento básico. (MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, p. 8, olhar nota 32)

a perpetuação da crença no “feitiço”, trazendo para o centro da análise os condicionalismos próprios às sociedades africanas, fundamentais no processo de retração de uma perseguição mais severa das ações associadas à “feitiçaria”.²⁶²

Não obstante a precariedade da presença europeia em Luanda e entornos sentida nas primeiras centúrias após a chegada da expedição de Paulo Dias de Novais, a segunda metade dos oitocentos assistiu ao intensificar do número de colonos brancos e ao conseqüente encrudescer da disposição das autoridades em promover uma coerção mais sistemática, ineficaz, contudo, em eliminar por completo as reminiscentes cerimônias conduzidas por líderes religiosos nativos.

Assim, no decorrer de todo o século XIX, os empenhos em sufocar o credo na “feitiçaria” e em todas as manifestações religiosas e culturais aglutinadas sob a mesma terminologia continuariam a conviver lado a lado com a sabedoria de curandeiros e de sacerdotes “tradicionais”, em meio a uma conjuntura na qual muitos acontecimentos eram explicados pelas ações dos “feitiços”. Em 31 de julho de 1847, o *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* publicava uma comunicação intitulada “Aos Senhores Capitalistas e Cultivadores da Província de Angola”, em que João de Roboredo ressaltava: “(...) as grosseiras practicas gentílicas prevalecem, em presença e a despeito do homem europeu civilizado”²⁶³. Anos mais tarde, o informativo dava a ler ao público sobre as dificuldades em deliberar acerca das acusações de que era vítima o réu Jeronymo Luiz de Sousa, visto que o delito a ele imputado fora movido por “(...) preconceitos, superstições e crenças gentílicas, que a nossa civilização não pôde ainda debellar”²⁶⁴.

Os ferozes proclames pelo extermínio dos “milongueiros” e de suas práticas, manifestos nos números consultados d’*O Futuro d’Angola* somente na ocasião da reportagem de Salles e Almeida, eram complementados por referências pontuais aos progressos da medicina ocidental e de seus métodos “científicos” em Angola. Embora bastante dispersos na produção jornalística em questão, os elogios aos procedimentos dos médicos e de sua ciência refletiam a forte influência de uma mentalidade que considerava o saber médico do ocidente europeu como “a única fonte legítima de conhecimento sobre corpos, seus males, suas curas, desprezando como charlatanismo e

²⁶² FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga. *Op. Cit.*, pp. 22-24.

²⁶³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, nº 99, 31/07/1847, p. 2 *apud* FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga. *Op. Cit.*, p. 32.

²⁶⁴ *Boletim Oficial...*, nº 7, 18/02/1888, p. 106 *apud* FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga. *Op. Cit.*, p. 41.

feitiçaria, as demais”²⁶⁵. Não era de se espantar, pois, que o hospital público Dona Maria Pia, fundado na cidade de Luanda em meados do século XIX, fosse enaltecido por ter sido “construído segundo os melhores preceitos da ciência moderna”²⁶⁶.

Glorificavam-se as qualidades do Dr. Antero Adelino de Sá, médico em Luanda, cujas amabilidades sobejavam nas correspondências dos leitores d’*O Futuro d’Angola*, desejosos de participar a satisfação por ter a Câmara Municipal acertado na “escolha dos seus funcionários”, como assegurava um dos “cavalheiros respeitáveis” que professara os seguintes versos: “O medico do municipio, dr. Anthero, é um grande medico, da moderna escola em toda a extensão da palavra”²⁶⁷. Em 23 de junho de 1890, a seção de “Annnuncios” traria o sincero agradecimento de Domingos da Silva Suzano por ter o dito médico curado a moléstia que há muito afligia o seu filho:

O abaixo assignado, agradece, penhoradissimo em extremo, ao distincto e esclarecido medico do municipio d’esta cidade o ex.^{mo} sr. Anthero Adelino G. de Sá, pela forma carinhosa, obsequiosa e atenciosa com que se dignou tratar o filho do annunciante quando gravemente enfermo de arthrite chronico e dupla no joelho, com impossibilidade de movimento, não podendo sentar se nem por se de pé. S. ex.^a empregou todos os meios da sua sciencia para o salvar e pol-o prompto, o que conseguiu. (*O Futuro d’Angola*, nº 148, 23 de junho de 1890)

Apesar de publicado no número 148 do mês de junho do ano de 1890, o anúncio fora escrito duas décadas antes, em 17 de junho de 1870. Qual seria a razão para a sua reprodução nas páginas do jornal tanto tempo depois, não se sabe. Todavia, o exerto reforçava os argumentos dos periodistas a favor da medicina e das ciências ocidentais, numa tentativa de pontuarem sua proximidade com os códigos culturais europeus e, por conseguinte, seu distanciamento com relação a costumes e valores ditos “tradicionais”. Para tal, reportava-se, inclusive, a outras realidades, como a de Portugal, reafirmando-se a desconfiança nos remédios manipulados pelos curandeiros:

Em Famalicção, concelho de Anadia, um tal Antonio Cardoso, sentindo-se bastante incommodado do estomago, foi consultar um curandeiro muito *acreditado*, o qual lhe receitou um remedio.

O homem tomou a beberagem, mas poucas horas depois fallecia no meio de horriveis afflicções.

Uma duvida se nos sugere: Quem o matou? A doença ou o remedio do curandeiro?
(*O Futuro d’Angola*, nº 81, 10 de outubro de 1887)

²⁶⁵ ZAMPARONI, Valdemir. *Sobre doenças, terras e gentes de Angola: um olhar setecentista*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011, p. 11.

²⁶⁶ *O Futuro d’Angola*, nº 69, 5 de maio de 1887.

²⁶⁷ *O Futuro d’Angola*, nº 135, 25 de setembro de 1889.

Retirada da gazeta lisbonense *O Século*, a notícia estava inserida em um discurso mais amplo que postulava a rejeição a regimes medicinais que, por contrariarem os métodos “científicos” oitocentistas, eram simbolizados como obstáculos à “civilização”, tão almejada.

Até os decênios iniciais do século XX, porém, a propagação da medicina ocidental em África esteve restrita à ação de médicos militares e dos poucos “facultativos” privados que ofereciam os seus serviços sobretudo aos colonos europeus, que ainda enfrentavam dificuldades para se adaptarem à inclemência do clima, e, no território angolano, aos grupos de “angolenses”. Havia, no entanto, algumas iniciativas de particulares que se dispunham a atender gratuitamente os enfermos, como se lia no anúncio da “Pharmacia Angolense”, assinado por “Cunha & Sobrinho”, ampliando, talvez, o leque de pessoas contempladas: “Consultas gratuitas, ao dia 1 de Maio em deante, pelo facultativo Aurelio Galhardo Barreiros, da escola de Lisboa. Das 10 ás 11 horas da manhã”²⁶⁸.

Constatar a primazia pretendida pela ciência médica europeia em terras “coloniais” africanas, especialmente a partir dos oitocentos, não pressupõe, contudo, silenciar os processos de adoção e de apropriação de práticas de cura que conservaram ao longo das centúrias o seu apelo nomeadamente entre as populações “indígenas”, mas também entre os colonos portugueses e os “filhos do país”. Face à quase inexistência de alternativas de tratamento – eram frequentes n’*O Futuro d’Angola* as menções a indivíduos que embarcavam para Portugal por ocasião de doença –, recorria-se a remédios variados, “fossem os da botica do médico, fossem os que pela terra podia obter”²⁶⁹. Como sugere Maria Cristina Wissenbach, nas situações de contatos interculturais “formulou-se um saber médico e principalmente terapêutico peculiarmente colonial que, direta ou indiretamente, refletiu e expressou o contexto multiétnico das sociedades do Novo Mundo”²⁷⁰.

No caso específico de Angola, a confiança nas virtudes de plantas medicamentosas locais caminharia *pari passu* com a valorização do resgate da província aos supostos males acometidos pelos chamados “milongueiros”, em meio a uma

²⁶⁸ *O Futuro d’Angola*, nº 127, 11 de maio de 1889, nº 128, 20 de maio de 1889, nº 129, 27 de maio de 1889, nº 130, [?] de junho de 1889.

²⁶⁹ ZAMPARONI, Valdemir. *Op. Cit.*, p. 6.

²⁷⁰ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Cirurgiões do Atlântico Sul - conhecimento médico e terapêutica nos circuitos do tráfico e da escravidão (séculos XVII- XIX). Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SP – UNICAMP, Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. Cd-rom, pp. 1-2.

conjuntura assinalada pela crida fluidez das fronteiras entre a “feitiçaria” e as práticas de adivinhação e do curandeirismo, que, aos olhos das autoridades “coloniais” e de determinados segmentos dos “filhos da terra”, eram equivalentes. O preparo de substâncias com propriedades curativas ou preventivas, denominadas “milongos” em quimbundo, porém, não figurou entre as principais temáticas abordadas pelo jornal de Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. Apesar disso, o vocábulo experimentou ecos nas súplicas de uma mulher que, desencantada com o homem amado, rogava que Nossa Senhora da Nazaré²⁷¹ interviesse a seu favor:

Fóra da parte da igreja de Nossa Senhora de Nazareth, foi encontrada a seguinte carta, que uma afflicta devota dirigio em supplica áquella Virgem Senhora; - vae como se acha escripta:

«Virgem da Nazareth e ao menino de Jesus

«Em nome do padre e do filho e do espirito Santo.

«Está o signal da cruz

«Senhora da Nazareth, não sabendo como me heide supelicar aos pés de minha Virgem á não ser com duas pedras nas mão, Senhora, vois que sois mãy das criaturas, e porteitora de toda a classe de mulheres mundanas; vois que sois mãy das desgraçadas, como diz o santo invangelico, aos pés de seu bendito filho levo esta para pedir a minha Virgem Senhora o bem bom amparto para que está afim levo.»

«Senhora! não querera que dimim lhe chame nomes mundanos, porque julgo que me não ficara bem. Eu peço a minha rica Senhora o vosso milagre, desejo que pelo meio deste requerimento, me seja attendia por mais uma veis; estou como veis sabeis depresada pelo e hoje não desejo conhecer outro homem anão ser elle até que possa reittrar desta para sua patria natal. – primeiro levo esta a vossa mão para melhor despacho ter e desejo que me attenda; visto ja que de boca me não da remição.

«Senhora por mais de mil vezes fallo no seu nome, chamo pela vossa mãy e pelo vossa sagrado filho que delle talvez tirarei o meu bom resultado. – Segunda, senhora; tambem lhe venho pedir de joelho para me ajudar nos **milongo**, que vou mandar fazer, porque mesmo que vois querera seo diabo, estiver primeiro senhora o vosso milagre não poderá ser aproveitado.

«Tenho serteza de hoje pelo dias a diantes que terei resultado, do que vou fazer. = Não me abandonaria, está filha da desgraça, dame o meu faça com que elle tire as idêas se no caso tenha em alguém. – Maria? Que mal te fiz atia? Só te prugunto? Para que não gostas da infeliz.....? lalleite mal se no caso assim foi peço-te mal se no caso assim foi peço-te de joelho e mãos postas para me perdoar, que no meio de grande iras todos fallam o que nos vem a boca. – Ah? Maria? lembrai que andastes pelas ruas da margura para o seu extremoso filho até que o vio, façaes de conta que eu ando a procura do meu filho e só com a vossa luz, o posso recuperar.

«Senhora, desejo não ambição, desejo um homem que me seja pae e mãy para as minhas pricizões – Veijo-me no meio de grande propicios, e são até que as intrego para as castigar no que Ella lembrarem mal fazer de mim – Desejo o meu despacho a daqui a poucos dias. – Senhora suplico-me aos peis do seu prumugenito filho para tudo que

²⁷¹ Anos mais tarde, José de Fontes Pereira, em artigo intitulado “Portugal em Angola”, evocaria a Bíblia para tratar da aparição de Nossa Senhora da Nazaré, de grande devoção em Luanda: “O demonio com o fim deliberado de contrariar o nosso Divino Creador, em seus designios, transformou se em Serpente, e apparecendo a Eva, nossa [?] que estava no Paraiso inluiu, para que ella provasse do pomo que lhe era prohibido. Deus castigou aquella desobediente e proferiu a terrível sentença que o leitor deve conhecer. Deus, com o fim de livrar o genero humano da influencia do demonio, e vendo que era uma mulher que pela [?] fraqueza havia commetido o crime, creou tambem uma Mulher forte para esmagar a cabeça de tal serpente: A Mulher era a Immaculadq [sic] Virgem de Nazareth.” (*O Futuro d’Angola*, nº 131, [?] de [?] de 1889)

acima pedi, Minino pide a mamã, pela sorte da sua escrava, para a mamã atender o pedido que faço. – Maria? ajudaime! que lhe oferecerei um bonito presente. – não queiro outro homem queiro o

Loanda...de.....de 188...

Está o signal da cruz

(*O Futuro d'Angola*, nº 70, 5 de maio de 1887)

O bilhete, transcrito na seção de “Variedades”, de pouca regularidade n’*O Futuro d’Angola*, ilumina, ainda que timidamente, o processo de construção de uma linguagem de compatibilidade entre os diferentes sistemas culturais em contato na região de Angola desde princípios do século XVI. Não obstante o período de agravamento da crise missionária, expresso pelo decreto publicado em 30 de maio de 1834, que suprimiu as ordens religiosas em todo o território sob domínio de Portugal, a segunda metade dos oitocentos testemunhou o renascimento da atividade ultramarina portuguesa em África, inaugurando uma nova era das relações de longa duração estabelecidas entre o Estado português e a Igreja católica.²⁷²

Na ansiedade de conquistar o homem amado, há muito desejado, a desconhecida autora²⁷³ da carta encontrada junto à porta da igreja de Nossa Senhora da Nazaré, construída na “cidade baixa” de Luanda no ano de 1664²⁷⁴, decidira escrever à imagem, confiante de que seu texto seria mais bem sucedido que suas orações em voz alta. Confessando sua fé na ação milagrosa da santa, proclamava, porém, uma leitura bastante peculiar de Jesus Cristo e, sobretudo, da Virgem Maria, num paulatino movimento de afastamento da doutrina ortodoxa cristã. Imbuída de um tom intimista e bastante familiar com os santos, característico do catolicismo popular português, a carta lança luz sobre o processo de hibridação entre práticas e sistemas de crenças religiosas distintos, traduzido nas diferentes formas de vivenciar a religiosidade, estando os locais de culto e os rituais católicos submetidos a resignificações, reelaborações, negociações e tensões.

²⁷² SANTOS, Eduardo dos. Angola desde 1836 até 1940. In: SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, Estudos Missionários, Nº 3, pp. 153-186.

²⁷³ Não se sabe se os nomes da mulher que escrevera a carta e do homem pelo qual era apaixonada foram omitidos quando da publicação no jornal, ou se a supressão obedece ao original. Tampouco tem-se acesso a maiores informações sobre ambos. É de se supor, contudo, que, temerosa de ter sua identidade revelada por quem quer que encontrasse o bilhete, optou por ocultar quaisquer referências mais explícitas sobre a sua pessoa.

²⁷⁴ Localizada junto à Baía de Luanda, a igreja de Nossa Senhora da Nazaré foi mandada construir no século XVII por André Vidal de Negreiros, artífice da libertação do Nordeste do Brasil do jugo holandês e governador de Angola (1661-1666), em agradecimento a Deus por ter sobrevivido a um naufrago quando da travessia do Atlântico.

Além de admitir ter proferido palavras impróprias contra a “mãe das criaturas, e porteira de toda a classe de mulheres mundanas” em ocasiões de ira, ameaçando pronunciá-las novamente caso suas preces permanecessem negligenciadas, a devota recupera o episódio da Paixão de Cristo e a aflição de Maria à procura de seu filho a fim de despertar a compaixão da santidade pela sua dor, tão profunda quanto aquela que a “rica Senhora” também já sentira.

O culto aos santos, parte integrante do aparato da Igreja católica desde a Idade Média e muito difundido por iniciativas portuguesas na costa centro-ocidental do continente africano, aparece, assim, moldado por uma mentalidade religiosa que, afeita às especificidades da vida cotidiana, fomentava a formação de novos sistemas de crenças dotados igualmente de novos significados. A partir da releitura do catolicismo a nível das práticas locais, procedia-se ao cruzamento e à mistura de formas culturais não puras que concorriam para a emergência de um artefato híbrido provido de variantes religiosas que se configuravam em meio a movimentos contínuos de intercâmbios.

Da carta, antevê-se o credo no milagre advindo do poder sagrado da Nossa Senhora da Nazaré respaldado pela complementar convicção da necessidade de intervenção dos “milongos”, neste caso concebidos não como medicamentos manipulados para a cura de doenças, mas como uma espécie de substância preparada com objetivos de conquista, à semelhança das beberagens cujo apelo era amplamente condenado no artigo de Salles e Almeida. Decidida a recorrer aos “filtros de amor” para atrair o homem querido, a piedosa senhora implorava de joelhos para que a santa lhe auxiliasse em sua campanha, caso contrário os efeitos do milagre não poderiam ser aproveitados por intermédio de forças maléficas.

As súplicas à ajuda da Virgem Maria “nos milongo” podem ser interpretadas quer como reflexos da consciência da perseguição às “práticas mágicas” e à “feitiçaria”²⁷⁵, mais intensa a partir das décadas finais do século XIX, quer como expressões do reconhecimento da presença de poderes extraterrenos reivindicados por entidades conflitantes. Daí os clamores no sentido de legitimar o preparo da poção frente à instituição católica, e, por conseguinte, impedir que o “diabo” manejasse-a antes da Nossa Senhora da Nazaré, inibindo o desfrute do milagre.

²⁷⁵ Fundamentando-se nas reflexões teórico-metodológicas de Keith Thomas e de Robert Mandrou, Laura de Mello e Souza assume a existência ou não de contrato ou pacto demoníaco como o principal fator distintivo entre as “práticas mágicas” e a “feitiçaria”. Com o advindo das situações de contato no Brasil colonial, os traços próprios de cada uma das filiações culturais se interpenetram, concorrendo para o surgimento de um só corpo de crenças sincréticas. (SOUZA, Laura de Mello e. *Op. Cit.*, pp. 206-209)

É de se supor que a recorrência às santidades da Igreja católica com solicitações que eram mais comumente feitas aos quimbandas – isto é, aos sacerdotes de cultos religiosos celebrados entre os povos ambundos – integrassem o cotidiano da cidade de Luanda nas décadas finais do século XIX, conjectura reforçada por um trecho extraído do “romance folclórico angolano” de Óscar Ribas, intitulado “Uanga”²⁷⁶, no qual se observa uma das poucas referências mais explícitas ao catolicismo:

O templo já estava aberto. É singelo, ostentando apenas, entre a cruz e a portada, um nicho com Santa Teresa. No interior, ainda deserto, só ardia a lâmpada do Santíssimo. Na meia obscuridade, a paz falava do Além. E entrando no eu, a santidade de cada efígie infundia temor.

Mamãe, depois de se persignar, encaminha-se para o altar de Santo Antônio, oscula a vistosa toalha de lavores, com lentidão lhe toca uma face, depois a outra. Ajoelha-se, repete as reverências no tapete, nele se alonga finalmente. E ora de costas, ora de braços, ora genufletida, gesticulando sempre, umas vezes batendo as mãos no peito, outras dando uma palma, roga em voz alta:

– Santo Antônio, venho queixar-me de umas conversas que passaram, para fazeres a justiça que entendes. (...) Ele [Antônio Sebastião] adoeceu sim, mas isso é pouco. Meu Santo Antônio, se me fizeres a vontade, trago-te um litro de azeite, doze velas, dois abanos e duas vassouras. (...) ²⁷⁷

Originalmente publicada em 1951, a narrativa aborda os hábitos e os costumes do chamado “gentio” que circulava em Luanda e arredores em princípios da década de 1880 a partir da reconstrução da história de Joaquim, um pedreiro de 25 anos, e de Catarina, que juntos formavam um jovem casal que se indispusera após um mal entendido provocado por Antônio Sebastião, comerciante de Ambaca. Arrependido, o ambaquista se redime e é perdoado pela família, com exceção da mãe de Catarina, que se recusa a aceitar o pedido de desculpas, indo à igreja de Nossa Senhora do Carmo para reclamar a Santo Antônio que o autor da artimanha fosse devidamente punido, como consta da passagem acima reproduzida.²⁷⁸ À semelhança dos excertos transcritos do jornal em foco, a obra do romancista e folclorista, pois, lança luz sobre a marca híbrida do universo luandense, palco privilegiado de releituras, traduções e apropriações que delimitaram as fronteiras por vezes fluidas entre o catolicismo e as religiões de matriz africana.

²⁷⁶ RIBAS, Óscar. *Uanga*. Luanda: Tipografia Angolana, 1969, 2.^a edição *apud* MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, p. 7.

²⁷⁷ RIBAS, Óscar. *Op. Cit.*, p. 216 *apud* MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, p. 9.

²⁷⁸ MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, pp. 7-9.

Há, porém, entre os fragmentos retirados d'*O Futuro d'Angola*, uma distinção fundamental, condicionada pelos sujeitos de autoria dos documentos e pelos objetivos a que se propõem. Ao passo que o texto intitulado “Os Milongueiros” fora escrito por um dos colaboradores do periódico, empenhado em tornar pública entre os leitores do jornal sua argumentação a favor da extinção de atividades tidas como perniciosas à sociedade, a carta não fora redigida para fins de divulgação na florescente imprensa luandense. Ao contrário, tratava-se de um bilhete endereçado à Virgem Maria que, encontrado na porta da igreja não se sabe por quem, fora transcrito sem maiores comentários numa seção de regularidade efêmera. Ambos, no entanto, lançam luz sobre os embates e as convergências culturais que ainda nos últimos anos dos oitocentos perpassavam as diferentes esferas da vida cotidiana em Angola.

“Filho da terra” encarregado de ministrar aulas na Escola Principal de Instrução Primária de Luanda, Salles e Almeida se aproximava do discurso civilizacional cristão, compartilhado por muitas famílias “angolenses”, especialmente residentes nos centros urbanos e arredores. Reivindicando para si os direitos e deveres previstos pela cidadania portuguesa, os “filhos do país” que compunham a redação d'*O Futuro d'Angola* se apresentavam majoritariamente como católicos, postura expressa na máxima “Todos são filhos de Deus e todos portugueses”²⁷⁹, reforçada frente à constatação da pesada realidade com a qual se defrontavam: “É triste, a certeza de que mais parece vivermos n'uma terra de barbaros do que n'um paiz que se diz bebe das cristalinas aguas da civilização portuguesa”²⁸⁰.

Reiterada a heterogeneidade dos “filhos de Angola”, manifesta sobretudo nas posturas desiguais por eles assumidas diante de assuntos mais específicos, há que se ressaltar a partilha de determinados códigos culturais como traço distintivo de um grupo que administrava os seus conflitos internos em prol de uma causa comum: a denúncia da usurpação dos cargos militares, administrativos e eclesiásticos aos “angolenses” em favorecimento dos candidatos nomeados em Lisboa. Não era de se surpreender, pois, que a temática central dos folhetins do último quartel do século XIX como *O Futuro d'Angola* fosse a afirmação constante do despreparo dos aspirantes às funções públicas, até então predominantemente ocupadas pelos “filhos da terra”.

²⁷⁹ *O Futuro d'Angola*, nº 142, 26 de janeiro de 1890.

²⁸⁰ *Idem*.

Em defesa da extensão do reconhecimento dos direitos civis de que gozavam os metropolitanos às parcelas letradas nascidas em África, os “filhos do país” tinham nos jornais importante espaço de afirmação social e política, cuja tônica era a proclamação de sua “civilização” e “moralidade” nos padrões ocidentais, contrastante com os costumes e valores ditos “tradicionais”. Na construção desta imagem, o elemento religioso, embora opaco em muitos números do periódico, deixa entrever-se ora em notícias e anúncios mais explícitos, ora em passagens dispersas nos artigos consagrados a temas variados. De uma forma ou de outra, não se trata de testemunhos neutros, mas, entretantes, de produções que respondem a propósitos particulares, condizentes com as demandas de seus idealizadores.

Repletas de nuances, as representações do mundo social²⁸¹ respeitam a uma série de prerrogativas determinadas pelas posições e pelos interesses dos agentes que as tecem. Nesse sentido, as vivências religiosas que coloriram o cenário da cidade de Luanda e entornos desveladas nas páginas d’*O Futuro d’Angola* são recuperadas através das lentes de homens que apreendiam e percebiam o real a partir de um arsenal de referenciais culturais próprios, descrevendo “a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse”²⁸². Historicamente produzidos num percurso assinalado pelas tentativas dos “angolenses” de se imporem enquanto grupo e de divulgarem sua maneira própria de conceber o mundo aos leitores do periódico, os testemunhos dos redatores do jornal dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo por vezes se aproximavam de um movimento mais amplo de reprodução das distâncias ancorado no catolicismo normativo da Igreja.

Conquanto as religiões e as religiosidades aparecessem predominantemente como pano de fundo a questões de cunho diversificado, eram parte integrante do processo de definição das fronteiras que separavam os africanos cultos dos segmentos

²⁸¹ Ao discorrer acerca dos caminhos percorridos pela história cultural na tentativa de recobrar os processos de construção de uma determinada realidade social e os mecanismos através dos quais ela é pensada e dada a ler, Roger Chartier toma o conceito de “representação” num sentido mais particular e historicamente definido: “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação.” (CHARTIER, Roger. *Op. Cit.*, p. 17)

²⁸² CHARTIER, Roger. *Op. Cit.*, p. 19.

que prestavam serviços a particulares ou que estavam sujeitos ao trabalho forçado nas obras públicas. Na esteira das correntes de pensamento divulgadas nos oitocentos, postulava-se a íntima articulação resguardada entre o “ser civilizado” e o “ser católico”, numa conjuntura marcada pela inauguração de uma nova página na história religiosa de Angola. A tão almejada vida “civilizada” seria alcançada através da educação intelectual, moral e religiosa da população, premissa recorrente n’*O Futuro d’Angola*, cujos colaboradores formulariam um discurso caracterizado pela intersecção entre os campos religioso, político e educacional.

3.2. No florescer das tensões: dinâmicas entre o conhecimento linguístico e a doutrinação cristã em Luanda

Em 30 de abril de 1886, ia a público o primeiro de uma série de artigos que opunham José de Fontes Pereira, aguerrido publicista, a João Ignacio de Pinho, professor da escola filial do Seminário Diocesano de Luanda²⁸³ e correspondente no jornal dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. As contendas giravam em torno da instituição criada pela portaria episcopal datada de 22 de fevereiro de 1886 “para o ensino da língua *ambunda*, com o fim de que os missionarios podessem com mais facilidade ensinar as tribos indigenas não só as belezas da nossa religião, mas ainda os preceitos mais salutaes da civilisação portugueza”²⁸⁴. Para assegurar a legitimidade da iniciativa, o “Prelado da diocese de Angola e Congo” recorrera, nas palavras do advogado provisionário, a passagens extraídas da obra de Bernardo Maria de Canneattim, dedicada a D. João VI, então príncipe regente de Portugal. Tratava-se da *Colleção de observações grammaticaes sobre a lingua bunda, ou angolense, e Diccionario abreviado da lingua congueza*²⁸⁵, coligida a partir do convívio de mais de

²⁸³ *O Futuro d’Angola*, nº 102, 5 de junho de 1888.

²⁸⁴ *O Futuro d’Angola*, nº 29, 30 de abril de 1886. As determinações da portaria da criação de uma “escola estabelecida na Nazareth, em que se ensinam as linguas africana e portugueza” pelo bispo D. António Tomás da Silva Leitão e Castro seriam publicadas meses mais tarde em artigo intitulado “Escola”, dedicado à defesa da iniciativa do “illustre prelado” em promover o aprendizado da língua indígena pelos sacerdotes, com vistas a cumprirem o seu dever de doutrinação e de civilização dos “pretos”: “É necessario que os missionarios conheçam as linguas africanas para que sejam proveitosamente entendidos por aqueles a quem vão missionar, e que, a exemplo do que faziam os ecclesiasticos antigos, se empenhem deveras pela sua illustração e educação”. (Ver *O Futuro d’Angola*, nº 44, 04 de setembro de 1886)

²⁸⁵ CANNEATTIM, Bernardo Maria de. *Diccionario da lingua bunda ou angolense explicada na portugueza e latina*. Lisboa: Impressão Régia, 1804.

vinte anos do missionário capuchinho com povos falantes da língua atualmente designada como quimbundo.²⁸⁶

Além da falta que a autoridade eclesiástica católica sentia das aulas destinadas exclusivamente ao ensino do idioma nativo quando da reforma do “Real collegio das missões ultramarinas de Sernache do Bomjardim”²⁸⁷, ressaltava-se o empenho de “alguns estrangeiros” em decodificar as “línguas indígenas” por meio da compilação de dicionários e de gramáticas, lamentando-se que “taes trabalhos não fossem feitos por missionarios portugueses”. Dentre as justificativas divulgadas no número nove do *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola* do ano de 1886, constava, ainda, menção ao significativo alcance geográfico desfrutado pela língua ambunda que se cria muito semelhante ao quicongo. Os muitos benefícios sublinhados pelo superior da Prelatura, porém, eram maciçamente questionados por Fontes Pereira, que, com o intuito de obter respaldo à sua argumentação junto aos “filhos da terra”, transcreve um texto escrito anos antes para *O Pharol do Povo*:

O muito illustrado e respeitavel Prelado da diocese de Angola e Congo, tendo confeccionado um trabalho de tanta magnitude, o fez com a consciencia de que viria a colher algum fructo com as medidas promulgadas; porém nós, o seu filho em Jesus Christo o mais humilde, vamos ter a honra de submetter á esclarecida apreciação de s. ex.^a rev.^{ma} as linhas que se vão ler, porque por elas pertendemos demonstrar até á evidencia, que não é com o ensino da lingua ambunda, e nem com a presença dos missionarios, que o sabio prelado ha de conseguir o fim que pertende obter com taes medidas. (*O Futuro d'Angola*, nº 29, 30 de abril de 1886)

²⁸⁶ Nascido na província de Palermo, Itália, pouco antes de 1750, Bernardo Maria de Cannecattim ingressou na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos em 1765, sendo nomeado missionário para Angola em 15 de setembro de 1777. À espera da emissão de seu passaporte, a ele entregue somente em cinco de junho de 1778, deixou, em 30 de maio do ano seguinte, a cidade do Rio de Janeiro rumo à missão do Bengo, localizada próxima à Luanda. A passagem do padre pelo Novo Mundo constitui uma importante chave de leitura para recuperar as experiências e as conexões interculturais que caracterizaram o chamado mundo atlântico no decorrer dos séculos. Durante a longa estadia em África, Cannecattim reuniu um conjunto bastante amplo de informações léxicas e gramaticais que lhe permitiram publicar, no século XIX em Lisboa, o *Diccionario da lingua bunda ou angolense explicada na portugueza e latina*, de 1804, e a *Colleção de observações grammaticaes sobre a lingua bunda, ou angolense, e Diccionario abreviado da lingua congueza*, em duas edições, uma de 1805 e a outra de 1859. (FARIA, Francisco Leite de e NEGREIROS, Fernando de. *Os Capuchinhos em Portugal: Memória de um Cinquentenário (1939-1989)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1990)

²⁸⁷ Criado por decreto régio de 10 de março de 1791, o Seminário de Cernache do Bonjardim destinava-se a servir de seminário diocesano ao Grão-Priorado do Crato, tendo sua direção entregue aos padres da Congregação de S. Vicente de Paulo, vulgarmente conhecidos como *Lazaristas* ou *Rilhafolenses*. Com a expulsão das ordens religiosas no ano de 1834 pelo decreto redigido por Joaquim António de Aguiar, então Ministro da Justiça, o Seminário de Cernache foi fechado à instrução pública, reabrindo as suas portas somente em oito de dezembro de 1855, abrigando, a partir de então, o Real Colégio das Missões, ali instituído por Carta de Lei de 12 de julho de 1856 e dotado de altos subsídios. Único estabelecimento de ensino missionário consagrado à capacitação de sacerdotes para o ultramar português, a instituição teve seus estatutos renovados em 3 de dezembro de 1884, graças aos esforços do conselheiro Manuel Pinheiro Chagas, Ministro da Marinha e Ultramar. (SANTOS, Eduardo dos. *Op. Cit.*, pp. 177-178)

Na passagem, o despropósito da criação de classes para a instrução dos evangelizadores em quimbundo fundamentava-se na constatação dos inúmeros equívocos verificados nas obras compostas por Bernardo Maria de Cannecattim, justamente nas quais o referido Prelado assentava suas razões. Equívocos estes expressos nos distanciamentos que o idioma dado a ler pelo capuchinho sustentava quando confrontado com a língua falada nos vários domínios da vida cotidiana de Angola, mesmo pelos “filhos do paiz mais antigos”. Nas palavras do peridiocista, “(...) hoje seria quasi nulla completamente essa grammatica pelos portuguesismos de que se acha eivada, em consequencia das mutuas relações que existem entre os europeus portuguezes e os indigenas”. E complementava, deixando entrever a expressividade do quimbundo como língua de contato entre grupos ou membros de grupos linguisticamente distintos que, não necessariamente, o tinham como língua materna: “É raro encontrar-se actualmente um filho ou filha d’este paiz que sustente um dialogo em *ambundo*, sem que introduza n’elle a sua rajada em portuguez”.

No tocante ao aprendizado do quimbundo por padres e missionários comprometidos com a doutrinação das populações locais, mais proveitosa seria, no entender do “filho da terra”, a consulta à descrição formal das regras e características da língua *ambunda* elaborada em 1860 conjuntamente pelo médico brasileiro Saturnino de Sousa de Oliveira, futuro criador do Liceu Angolense, e Manuel de Castro Francina, “filho de Loanda, muito intelligente e empregado publico”. Apesar de a gramática “se ressentir de palpaveis defeitos notados n’aquelle tempo”, julgava-se dever das camadas letradas “vulgarizar aquelle trabalho que tanto honra a litteratura angolense, cujo germen começa agora a desabrochar; – e não só por isso, como para tornar lembrados aquelles dous nomes simpathicos e distinctos, a cuja memoria nos curvamos reverentemente”. Tratava-se da gramática denominada *Elementos gramaticais da lingua mbundu*, de 1864, que, repleta de exemplos emprestados à produção literária dita “tradicional”, se ajustava ao impulso de recobrar elementos das culturas autóctones em contestação à tão propalada inferioridade africana.²⁸⁸

A resposta às afirmativas de José de Fontes Pereira, publicadas na primeira seção d’*O Futuro d’Angola* sob o título “O ensino da lingua ambunda”, viria poucos dias depois, em oito de maio de 1886, em correspondência de João Ignacio de Pinho,

²⁸⁸ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p.113.

que, como anteriormente mencionado, exercia o cargo de professor na “escóla devida à iniciativa do ex.^{mo} sr. bispo d’esta diocese [D. António Tomás da Silva Leitão e Castro]”, situada na rua do Bungo, “no predio contiguo a ermida da Nazareth”, local onde ministrava aulas de línguas africanas, “das 11 horas às 4 horas da tarde”.²⁸⁹ Contrariando o posicionamento do advogado por provisão, que claramente “não aprova a eschola da lingua d’este paiz, creada nesta cidade pelo respectivo prelado!”²⁹⁰, o correspondente reivindicava o reconhecimento da ampla disseminação do quimbundo, mesmo após decorridos séculos de presença europeia. Os empréstimos lexicais ao português, longe de asseverarem o crescente desuso dos idiomas locais, revelavam o “progresso (...) d’um povo ou nação”, inserindo-os “positivamente (...) na história das raças”, ao passo que fenômeno semelhante era apurado “nos idiomas cultos da Europa”.

Todavia, o cerne das reflexões de João Ignacio de Pinho residia na demonstração do domínio da língua ambunda como pré-requisito para o registro da “historia patria” pelos “homens inteligentes e esclarecidos, cujo fim é enriquecer a litteratura do seu paiz, fasendo reviver os factos principais e notaveis (...)”. De salientar o cuidado do professor em incorporar ao seu discurso as populações nascidas nos sertões africanos, que, embora não “civilizadas”, eram repositórias de importantes acontecimentos históricos como os embates entre a “rainha d’Angola Ginga-Bande” e os “portuguezes”. Daí ser tão fundamental o aprendizado dos sistemas linguísticos de uma sociedade àqueles que se dispunham a decifrá-la, num caminho oposto ao sugerido por José de Fontes Pereira, que pensava estar o quimbundo totalmente perdido, “por não ter percorrido o interior d’esta provincia”:

O conhecimento da lingua d’um povo é um quadro em que com o tempo se póde lançar com pincel alguns traços principaes do viver dos mesmos povos, vendo-se n’elle os ritos, os habitos, os usos e costumes, dogmas, superstições populares, crenças religiosas, filosofia, legislação, historia, e etc. etc.

Os escriptores poderão indicar as gerações futuras os cultos, o polyteismo, a fabula, com provas e indícios, que, se não são aceitos na epocha presente, nem porisso deixarão de representar as opiniões que a tal respeito oferece a historia tradicional.

(*O Futuro d’Angola*, nº 30, 08 de maio de 1886)

Antes de prosseguir à reconstrução das divergências que opunham dois “filhos da terra”, ambos filiados à redação d’*O Futuro d’Angola*, há que se deter nas facetas do cenário religioso luandense oitocentista que se deixam entrever na fala dos articulistas.

²⁸⁹ As breves informações sobre João Ignacio de Pinho constam do anúncio por ele escrito em 2 de março de 1886 e publicado n’*O Futuro d’Angola*, nº 24, 12 de março de 1886.

²⁹⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 30, 08 de maio de 1886.

A ação expansionista e o processo de montagem do aparato “colonialista” português em África evidenciam, desde os primeiros contatos, o constante recurso a instrumentos forjados para auxiliar a reverter o quadro generalizado de ignorância por parte dos recém-chegados europeus de idiomas tão caros à propagação do cristianismo no continente africano e ao sucesso dos empreendimentos políticos e econômicos de Portugal no além-mar. Em toda a extensão do Império português, o aprendizado de línguas africanas e a compilação de livros de caráter pedagógico serviram à manutenção do domínio “colonial”, cuja premissa básica era justamente a possibilidade de existir comunicação entre as diferentes partes.²⁹¹

De natureza diversa, os catecismos, os dicionários, as gramáticas e as compilações similares formavam um conjunto complementar de descrições, traduções e sistematizações de línguas africanas específicas, que respondia às crescentes demandas por mecanismos que fomentassem a doutrinação dos povos nativos. Não era de se admirar, pois, que a produção do conhecimento linguístico sobre diversas regiões da África estivesse majoritariamente ao encargo de sacerdotes pertencentes a distintas ordens religiosas, com destaque para os jesuítas e para os capuchinhos. Proceder à escrita de obras de referência dedicadas a padres e missionários comprometidos com o dever catequético constituía, porém, grande desafio intelectual para os agentes eclesiásticos, na medida em que viam-se diante dos numerosos impasses em conciliar as particularidades de idiomas até então nunca decodificados com os referenciais próprios do arsenal gramatical das línguas latinas que já dominavam.²⁹² Assim sendo, as línguas africanas, de tradição oral, eram transcritas “conforme o saber fonético espontâneo dos falantes”²⁹³, apresentando considerável variedade na forma como se apresentavam em cada um dos textos dicionarísticos.

No último quartel dos oitocentos, o ensino dos dogmas católicos ainda esbarrava em uma série de dificuldades competentes à esfera linguística. Com a virada do século, testemunhou-se o surgimento de um conhecimento mais sistemático acerca das línguas africanas, elaborado não mais exclusivamente por religiosos, mas também por viajantes

²⁹¹ LARA, Sílvia Hunold. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII. In: BASTOS, Cristina et alli (orgs.). *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 205-225.

²⁹² LIMA, Ivana Stolze. *Língua e comunicação no mundo atlântico: em torno da língua de Angola, século XVII*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2015.

²⁹³ NUNES, José Horta. Análise do Dicionário. In: NUNES, José Horta. *Dicionários no Brasil: análise e história do século XVI ao XIX*. Campinas, SP: Pontes Editores – São Paulo, SP: Fapesp – São José do Rio Preto, SP: Faperp, 2006, p. 54.

e militares, que dedicaram-se ao fabrico de um vasto manancial de trabalhos de identificação e de classificação dos múltiplos idiomas locais. Exemplo das investidas de novos agentes no alargamento do acervo disponível é a supracitada gramática da língua ambunda, compilada por um médico brasileiro em parceria com um “filho da terra” e resgatada por José de Fontes Pereira nas linhas do jornal em foco.

Sem embargo, as controvérsias em torno do método mais eficaz na divulgação da doutrina católica entre as populações que habitavam áreas mais afastadas do litoral permaneciam. Há muito, o Estado português e a Igreja católica se defrontavam, ainda que indiretamente, com os empecilhos à transmissão dos ensinamentos cristãos aos povos centro-africanos, potencializados pela exigência de que a missionação e a conversão fossem realizadas nos próprios idiomas nativos. Isto reclamava a proficiência linguística do clero europeu responsável pela catequização, problemática central que motivara o Prelado da diocese de Angola e Congo a instituir, no ano de 1886 em Luanda, aulas de língua ambunda, que tinham como público alvo os padres atuantes nos sertões.

Das considerações do audaz noticiário depreende-se, no entanto, que a resolução de D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, à frente do bispado no período entre 1884 e 1891, era reflexo não somente das inquietações a propósito do cumprimento da propalada missão de Portugal de pregar o Evangelho para as “gentes não europeias”, mas, sobretudo, da percepção do evidente avanço da concorrência missionária, notadamente a partir da década de 1860. Concorrência esta manifesta inclusive pela presença maciça de missões católicas estrangeiras, como a Congregação do Espírito Santo, principal encarregada do projeto de evangelização católica em Angola desde o seu estabelecimento na região em 1866.²⁹⁴ Nas palavras do pastor Lawrence Henderson:

A implantação da Igreja Católica em Angola ficou a dever-se essencialmente à obra desenvolvida pela Congregação do Espírito Santo. Esta comunidade missionária desenvolveu um papel de grande importância na História da Igreja em Angola (...). os Padres do Espírito Santo ajudaram a construir a Igreja em Angola, a qual assentou em três pilares: nos catequistas, nas escolas e na abnegação. Os catequistas eram o meio de conquistar as almas, as escolas o meio para se construir uma comunidade cristã, e a

²⁹⁴ DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro: Prática e disputa nas missões católicas na Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

abnegação ou renúncia a têmpera que deveria guiar e proteger o missionário no seu serviço divino.²⁹⁵

O então recente protagonismo de “alguns estrangeiros”, que “se teem empregado no estudo das línguas indigenas, os quaes acabam de publicar em inglez uma grammatica e um dictionario de ambundo, línguas do Bailundo e Bihé”²⁹⁶, principiado no decorrer do século XIX, estava inserido em um contexto mais amplo assinalado pela gradual expansão das igrejas protestantes em África, até então refreada pela estreita relação que a Coroa portuguesa resguardava junto à Igreja católica. Nos bastidores das negociações diplomáticas europeias no tocante à partilha do continente africano, as deliberações da Conferência de Berlim, ocorrida entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, trouxeram significativas mudanças no domínio religioso²⁹⁷, ficando estabelecido, pelas “Disposições relativas à proteção dos aborígenes, dos missionários e dos viajantes, assim como a liberdade religiosa”, que:

Todas as Potências que exercem direitos de soberania ou uma influência nos referidos territórios, comprometem-se a velar pela conservação das populações aborígenes e pela melhoria de suas condições morais e materiais de existência e em cooperar na supressão da escravatura e principalmente no tráfico dos negros; elas protegerão e favorecerão, sem distinção de nacionalidade ou de culto, todas as instituições e empresas religiosas, científicas ou de caridade, criadas e organizadas para esses fins ou que tendam a instruir os indígenas e a lhes fazer compreender e apreciar as vantagens da civilização. Os missionários cristãos, os sábios, os exploradores, suas escoltas, haveres e acompanhantes serão igualmente objeto de proteção especial. A liberdade de consciência e tolerância religiosa são expressamente garantidas aos aborígenes como nos nacionais e aos estrangeiros. O livre e público exercício de todos os cultos, o direito de erigir edifícios religiosos e de organizar missões pertencentes a qualquer culto não serão submetidos a nenhuma restrição nem entrave.²⁹⁸

Tímida n’*O Futuro d’Angola*, a questão do desempenho dos missionários protestantes em áreas sob influência portuguesa ecoaria no ofício de 1 de março de 1887 de Guilherme Augusto Brito Capelo, governador geral de Angola, ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, transcrito na primeira página

²⁹⁵ HENDERSON, Lawrence. *A Igreja em Angola*. Lisboa: Editorial Além-Mar, 1990, pp. 37-39 *apud* NEVES, Tony. *As igrejas e o nacionalismo em Angola*. REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES – Ano VI, 2007 / n. 13/14, p. 512.

²⁹⁶ *O Futuro d’Angola*, nº 29, 30 de abril de 1886.

²⁹⁷ HERNANDEZ, Leila Leite. O processo de “roedura” do continente e a Conferência de Berlim. In: HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008, pp. 45-69.

²⁹⁸ ATA GERAL REDIGIDA EM BERLIM EM 26 DE FEVEREIRO DE 1885 entre a França, a Alemanha, a Áustria-Hungria, a Bélgica, a Dinamarca, a Espanha, os Estados Unidos, a Grã-Bretanha, a Itália, os Países Baixos, Portugal, a Rússia, a Suécia, a Noruega e a Turquia, para regulamentar e liberdade do comércio nas bacias do Congo e do Níger, assim como novas ocupações de territórios sobre a costa ocidental da África. Disponível em: http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf

do periódico, em denúncia ao descaso do Estado português às constantes solicitações de D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, bispo da diocese de Angola e Congo, das necessidades da diocese dos concelhos do interior. Tratando do pedido do padre Sebastião José Pereira, que desejava regressar à Europa após seis anos de serviço, “em conformidade dos estatutos do real collegio das missões ultramarinas”²⁹⁹, e do conseqüente desfalque que sua ausência acarretaria à missão de São Salvador, entregue aos cuidados do padre Barroso, o documento enfatizava a falta de clérigos capacitados em minguar a atuação estrangeira, assegurando, assim, a manutenção do domínio português, especialmente em territórios localizados no norte da província:

(...) A falta de presbyteros faz com que as nossas missões estejam sem pessoal habilitado, com grande prejuizo da religião e do predomínio de Portugal no sertão d’esta extensa provincia, principalmente no norte, onde a nossa influencia é por todos os modos combatida, tanto pelo poder das missões protestantes, como pelos negociantes estrangeiros, que nos calumniam e se esforçam por indispor o indigena contra o dominio portuguez, ao qual não desejam estar sujeitos.

(...) Não fallando dos presbyteros indianos, que não chegam para as parochias do litoral e do interior, quasi todas abandonadas, nem devendo contar com os padres francezes da congregação do Espirito Santo, que obedecem só ao superior da ordem, e não pódem servir nas missões do norte, onde não teem as sympathias dos indigenas, a não serem estes, apenas conto mais seis missionarios portuguezes espalhados pelo Bihé, Bailundo, Huilla e Caconda, onde os seus serviços não pódem ser dispensados.

(...) Este assumpto é muito importante e para ele eu tenho a honra de chamar a atenção de v. ex.^a, que tanto se interessa pela extensão do nosso dominio n’esta zona do continente africano, a qual por tantos titulos chamamos nossa, e onde por tal motivo somos moralmente obrigados a introduzir os principios da civilisação, que melhor resultado produzirão, quando encaminhados por quem, a par d’elles, fôr modificando os barbaros costumes gentílicos, pelo ensino da nossa religião e exemplos de um comportamento evangelico, que aqui tem sido e será sempre respeitado e venerado pelo gentio.

(*O Futuro d’Angola*, nº 93, 25 de fevereiro de 1888)

Lançando mão de um discurso civilizatório que deslegitimava as religiões não-cristãs, reforçando a estreita vinculação entre o projeto catequético e os interesses temporais das instituições portuguesas, Guilherme Augusto Brito Capelo ressoava o incômodo generalizado dos colonos portugueses e das camadas “angolenses” face ao crescente advento de credibilidade e de influência das missões católicas não-portuguesas e das missões protestantes nomeadamente entre as populações do interior próximo. Reproduzido no jornal, o ofício alinhava-se ao pensamento compartilhado por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo e outros redatores, que, reivindicando para si os direitos e privilégios garantidos pela cidadania portuguesa, temiam os novos rumos que se desenhavam em Angola nos últimos decênios do século XIX, com a intensificação da

²⁹⁹ *O Futuro d’Angola*, nº 93, 25 de fevereiro de 1888.

participação de viajantes e de missionários advindos de diversas localidades da Europa no cotidiano da província. No rol das críticas à apatia de Portugal com relação ao avanço forasteiro, dizia-se: “As colônias portuguesas, vão passando de mão em mão para o estrangeiro, com tanta facilidade e indiferença, como se consegue acorrentar escravos que vão a venda no mercado da carne humana”³⁰⁰.

Mas a remediação do quadro que se instaurava e que muito contrariava os propósitos comuns ao Estado português e à Igreja católica gerava controvérsia entre os colaboradores de *O Futuro d'Angola*, contrapondo José de Fontes Pereira a João Ignacio de Pinho. Para administrar os conflitos internos aos segmentos de “filhos da terra” e, mais especificamente, aos membros da redação, ambos valiam-se de argumentos que corroboravam seus pontos de vista acerca da eficácia ou não da criação de aulas de língua abunda destinadas à formação do clero europeu na difusão do catolicismo e da conduta “civilizada” ao chamado “gentio”. Se para o advogado provisionário, os esforços do Prelado eram infrutíferos, ainda que bem intencionados, para o professor, o conhecimento do quimbundo era imprescindível à reconstrução de importantes fatos históricos constitutivos da memória de homens e de mulheres que, conquanto residissem em regiões mais distantes do centro urbano de Luanda, também eram “angolenses” e, como tais, conservavam a “historia patria”.

Um e outro concordavam que os povos nascidos “em Ambaca, em Capele, em Cacullo-Cacabaça, em Cacullo-Cahui, em Gonguembo, em Bumba-Aquimbundo, em Góla-Guimbe, em Lucala-Luassamba e na Ginga”³⁰¹ não eram “civilizados”, dado o afastamento que cultivavam do modo de vida europeu. Todavia, os ânimos de José de Fontes Pereira no sentido de evidenciar sua proximidade dos colonos portugueses e seu grau de civilização, delimitando as barreiras que o distinguia do restante da população, davam lugar, nas palavras de João Ignacio de Pinho, à constatação da diversidade cultural que perpassava os diferentes grupos sociais de Angola e que ressoava nas variadas esferas da vida cotidiana, para além dos limites da cidade portuária centro-africana.

Marcadamente distinta, a postura do instrutor de línguas africanas se distanciava do discurso de muitos “filhos do país” que redigiam para os jornais da florescente imprensa luandense artigos consagrados a experiências próprias aos círculos

³⁰⁰ *O Futuro d'Angola*, nº 152, 29 de agosto de 1890.

³⁰¹ *O Futuro d'Angola*, nº 30, 08 de maio de 1886.

frequentados por indivíduos cultos e letrados, tratando de assuntos do interesse de uma parcela de “filhos da terra” direta ou indiretamente prejudicados pelo favorecimento crescente de candidatos nomeados em Lisboa para os cargos junto à discreta administração pública, ao exército e ao clero, principais mananciais de riquezas e de garantias de prestígio social e político das famílias “angolenses”. Em sua maioria, os textos de autoria de Ignacio de Pinho ocupavam-se de temáticas relacionadas às práticas dita “tradicionais”, ressaltando a multiplicidade dos “ritos”, dos “hábitos”, dos “usos e costumes”, “dogmas, superstições populares, crenças religiosas, filosofia, legislação, historia, e etc. etc.”³⁰², preservados pelas populações dos sertões.

Assim, ao invés de postular a superação de hábitos cridos perniciosos à sociedade, como supunha Salles e Almeida, o professor invocava a pluralidade das expressões culturais que caracterizavam a província de Angola através, por exemplo, de uma série de textos publicados na seção de “CORRESPONDENCIAS” d’*O Futuro d’Angola* sob o título “Apontamentos para a historia d’Angola”. Em 15 de maio de 1886, as linhas do periódico traziam aos leitores uma descrição detalhada do culto a uma divindade local, o Quianda³⁰³, na ilha de Luanda:

Quianda – Divindade da mythologia africana. Segundo a crença dos indigenas, Deos Nosso Senhor dividindo o mundo por todos os espiritos do mal que aflige a humanidade, coube ao Quianda o imperio dos mares, dos rios, das lagoas, dos lagos, das fontes, dos charcos, dos outeiros, dos bosques; etc. etc. sob sua influencia tambem ficaram sujeitos os animaes racionaes e irracionais, a chuva a peste, a fome, a guerra, a paz, e finalmente, todos os elementos.

E sempre invocado quando ha falta de chuva, de peixe ou de viveres, que os pretos reputam ser castigo por não cumprirem o preceito d’aquella lei.

Na ilha de Loanda é adorado e festejado da maneira seguinte:

Convocados os devotos para o dia designado, aparecem na praia do mar, homens, mulheres e creanças, para receberem a visita do Quianda, que não se apresenta em corpo e alma, mas, em espirito na cabeça de um homem ou d’uma mulher, e finge que esta presente, que vê, que ouve e falla!

O acto é presidido por um individuo que tem a denominação de quilamba quia xi ni mavu, (pontífice da terra e do barro), vestido d’uma pelle, de animal sobre o panno, e na cabeça traz um barrete chamado quinginga, enfeitado com unhas e pennas brancas e encarnadas de aves diferentes, symbolo da ordem sacerdotal a que pertence.

³⁰² *O Futuro d’Angola*, nº 30, 08 de maio de 1886.

³⁰³ “*Kianda* é o singular da palavra *Ianda*, ambas oriundas do verbo *uanda*, em quimbundo, sonhar. Secco revela que a deusa angolana das águas e da vida traz, desse modo, etimologicamente expressa em seu nome, a semântica dos sonhos, já que é função dessas divindades marinhas a comunicação com o mundo ancestral dos antepassados”. (Sobre a divindade aquática ver PARADISO, Silvio Ruiz. *A diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em “O outro pé da sereia”, de Mia Couto*. Uniletras, Ponta Grossa, v. 33, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011 e COELHO, Virgílio. *Imagens, Símbolos e Representações ‘Quiandas, Quitutas, Sereias’: Imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do marketing*. NGOLA – Revista de Estudos Sociais, Luanda, v. 1, p. 127-191, Associação de Antropólogos e Sociólogos de Angola, 1997)

Depois dos cumprimentos e apertos de mãos, o quilamba faz um longo discurso, chamando a atenção dos ouvintes, o qual é escutado com profundo silencio para não desagradarem o idolo. Acabado o sermão o pontifice amaça um bocado de barro com agua para untar as pernas e as mãos das pessoas presentes, as quaes recebendo aquella untora porca com muita satisfação e alegria, dizem uns para os outros que está purificados. Depois d'isto, os crentes entregam ao quilamba o jantar de Quianda, que consiste em muitos pães, queijos, doces, roscas, assucar, azeite d'oliveira, vinho, aguardente, licor, e outras bebidas da Europa e do paiz. Em seguida derrama no chão algumas gotas de cada liquido, pronunciando em segredo algumas palavras que ninguem ouve.

Finda a cerimonia que acabamos de fallar, faz o sacrificio que na nossa lingua é chamada eudinga. As victimas são porcos, cabritos e galinhas, que o Quilamba mata com um machadinho que nós chamamos dicua ou selembe.

Eis os successos que influem n'esta festa divinal, e por isso não é superfluo demonstrar ainda, que o quilamba em voz alta e bom som chama a todos os Quiandas para que lhe sejam propicio, cujas palavras transcrevemos aqui para conhecimento de todos.

Quianda quia hita, mútué na hita, Quianda quia malóngo. Quihanda hánda quia [?] o xi ni diulu; néle Culimba, néie Gangue, néie Dangi-Alóza, néle Quangu, néie Dangi-Abamba, néie Bengu, néie Béndua, néie Mudimi, néie Caginguidi, néie Hala, néie Lucal, néie Quanza, néie Saca, ianda ióssso, gadiondo, gafúcama gue mana-mi Comatalala, cu mazahi, qui nuendele-cu. Pembêlho-io ganga iami, aguivala nau, gotambula, goquenguéla-mi, Gacútu um cútu hahuim, gacangue um cangue aquicõnha. Oúzo, gólo, guivilhe-nu macúlu ni macamba.

Logo que o quilamba acaba de fallar, todos cantao o himno do sacrificio, que é este que segue:

Quimbanda dinga, dinga,

Cumbi dia cudinga ni cuiétu um ganguella.

Quibanda dinga quiabu,

Cumbi dia cudinga ni cuiétu um ganguella.

O leitor viu como o Quianda é festejado. agora resta tambem saber que a comida e a bebida do idolo fica no lugar onde se faz a festa, por que não é permittido levar-se coisa alguma d'aquelle lugar, sob pena de morte dada pelo Quianda. Com tudo, tem havido occasiões que taes objectos são roubados de noite por gatunos de Loanda que de proposito vão para este fim.

Continuar-se-ha.

(*O Futuro d'Angola*, nº 31, 15 de maio de 1886)

Conduzidas por líderes religiosos designados “quilamba quia xi ni mavu” que mediavam a comunicação entre os “homens, mulheres e creanças” que se deslocavam até a “praia do mar” em datas comemorativas e a divindade das águas com o atributo de intervir junto a todos os fenômenos temporais, as cerimônias de adoração ao Quianda atraíam pessoas de diferentes faixas etárias que se reuniam para assistir aos ritos celebrados publicamente em homenagem ao ídolo. De matriz africana, os festejos recuperados através das lentes do correspondente do jornal revelam uma faceta das vivências religiosas da Angola oitocentista por vezes oculta no discurso das camadas “angolenses”, qual seja, o grande apelo de que ainda gozavam as religiões não-cristãs após centúrias de presença de administradores da Coroa portuguesa e de clérigos da Igreja católica no território.

Lida como uma construção histórica e social de uma dada realidade e como reflexo de interesses específicos, a produção textual de João Ignacio de Pinho dava visibilidade a determinados aspectos das culturas autóctones, valorizando as tradições locais e fornecendo subsídios para a produção de uma literatura “angolense” comprometida com a refutação da imagem inferiorizada dos povos africanos, formulada de modo a legitimar a dominação “colonial”.³⁰⁴ Ao mesmo tempo, lançava luz sobre os limites da cristianização na África Centro-Occidental, que há muito inquietavam as autoridades portuguesas e alguns “filhos do país”. Não obstante o último quartel do século XIX tenha assistido ao arranque das obras missionárias, com a reocupação de antigas paróquias e com a criação de outras, confiadas sobretudo ao clero secular³⁰⁵, a situação jazia crítica, ressentindo-se até então da penúria de pessoal para inculcar entre o “gentio” uma mentalidade cristã que assegurasse a prática cotidiana dos ensinamentos transmitidos nas aulas de catecismo.³⁰⁶

Interessante realçar que na representação do ritual de veneração à deusa das águas banto, cuja iconografia em Angola é a de uma sereia³⁰⁷, nota-se, em determinadas passagens, o cruzamento de movimentos simbólicos distintos, expresso pela apropriação de códigos culturais peculiares a universos nomeadamente díspares. Introduzida pelo cristianismo, a adoração exclusiva ao Deus único³⁰⁸ ecoava na alegação de que, segundo a crença das populações indígenas, os atributos do Quianda lhe foram outorgados por “Deos Nosso Senhor”, imprimindo nova lógica à hierarquia entre as divindades africanas. As mesclas interculturais fazem-se sentir, ainda, na incorporação de “vinho, aguardente, licor, e outras bebidas da Europa” no jantar ofertado pelos “crentes” ao ídolo. Cada um dos líquidos, que incluíam também bebidas “do paiz”, era ingrediente indispensável ao rito, procedendo o quilamba ao derramamento de gotas no chão, enquanto pronunciava “em segredo algumas palavras que ninguém ouve”.

Enfim, a constatação de que a cerimônia de sacrifício era realizada em um idioma local, proferida tanto pelo líder religioso, que clamava em “voz alta e bom som”,

³⁰⁴ MARZANO, Andrea. *Op. Cit.*, 2014, p. 113.

³⁰⁵ De acordo com o arcebispo resignatário de Luanda, Manuel Nunes Gabriel, os religiosos seculares que contribuíram para o avanço do trabalho missionário em Angola foram, notadamente, os “antigos alunos do seminários de Cernache, da arquidiocese de Goa, um ou outro africano e alguns – raros – vindos de várias dioceses de Portugal”. (GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola, Cinco séculos de Cristianismo*. Queluz: Literal, s/d, p. 254)

³⁰⁶ GABRIEL, Manuel Nunes. A Igreja em Angola de 1852 a 1910. In: GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, pp. 259-299.

³⁰⁷ PARADISO, Silvio Ruiz. *Op. Cit.*, p. 259.

³⁰⁸ PEREIRA, Luena Nunes. *Op. Cit.*, 2008, p. 111.

pelo Quianda, quanto pelos devotos, que cantavam o hino da oferenda também em quimbundo, corroborava a postura de João Ignacio de Pinho com relação ao aprendizado da língua ambunda não apenas pelos missionários portugueses, incumbidos de difundir o catolicismo e de promover a civilização dos povos que viviam à sombra da bandeira de Portugal³⁰⁹, mas por todos aqueles que se dispunham a decodificar a história de Angola em toda a sua complexidade. José de Fontes Pereira, porém, continuaria relutante em concordar com a funcionalidade da iniciativa do Prelado da diocese de Angola e Congo. Em contrapartida, sugeria ser preferível e mais eficaz proceder ao ensino da língua portuguesa com vistas a instruir o “gentio” na fé cristã e nos preceitos de uma sociedade “civilizada”:

De tudo pois que fica relatado deduz-se, que Cannicatim mais os seus companheiros gastaram uns poucos de anos a aprender a lingua indigena afim de entenderem os pretos; ao passo que José do Telhado em muito pouco tempo conseguiu que seis indigenas entendessem e falassem a lingua portugueza.

Este exemplo não será digno de ser imitado?

(...)

Quer-nos parecer, que não é com o fim de educar por meio do ensino da lingua ambunda, os povos que se acham nas condições que ficam estabelecidas que se deve continuar a persistir na sustentação da escola creada pelo respeitável prelado diocesano, e temos a convicção de que com uma tal escola, creada especialmente para os missionarios vindos de Sernache do Bom Jardim, não chegarão a obter mais do que uns deploraveis e inúteis enchacocos.

(*O Futuro d'Angola*, nº 32, 22 de maio de 1886)

José do Telhado fora degredado para Angola, acusado de inumeráveis assassinatos em Portugal. Chegado ao continente africano na década de 1860, conheceu Fontes Pereira, que então desempenhava o cargo de escrivão da administração do concelho de Luanda. Anos mais tarde, retornariam a se encontrar quando da apresentação de um requerimento do expatriado à referida repartição, em que solicitava permissão para “seguir para o interior da provincia”³¹⁰ e ali comercializar com as populações nativas. O resgate de seus feitos junto aos povos dos sertões nas páginas d’*O Futuro d’Angola* cumpre o papel de evidenciar os rápidos ganhos por ele alcançados com a instrução de “tres casaes de pretos” no idioma de Portugal, contrastantes com a timidez dos progressos de Bernardo Maria de Cannecattim nos mais de vinte anos de esforços em decodificar o quimbundo para torná-lo inteligível aos agentes da Igreja católica e do Estado português.

³⁰⁹ PARADISO, Silvio Ruiz. *Op. Cit.*, p. 273.

³¹⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 32, 22 de maio de 1886.

Nitidamente ciente da importância do domínio da língua portuguesa na manutenção do prestígio social e político dos “filhos da terra”, cada vez mais ameaçado com o aproximar da virada do século, o advogado por provisão trazia à tona a precariedade das instituições de ensino em Portugal e no além-mar, relegadas ao descaso das autoridades metropolitanas:

Quer-nos parecer que a instrução dos povos em todo orbe portuguez, não tem occupado a atenção do governo. Lá mesmo, no continente do reino, a instrução é simulada como por cá, com a seguinte differença porém: lá os discipulos fogem dos mestres, e cá pelo contrario, são os mestres que, em geral, não podem encarar os discipulos.

(...)

Faça o leitor uma ideia perfeita do estado de instrução que devem possuir esses estudantes de Sernache Bom Jardim e que depois terão de vir para a escola da lingua abunda como quer o venerando prelado d'esta diocese!

(*O Futuro d'Angola*, nº 31, 15 de maio de 1886)

O despreparo do corpo clerical formado no Real Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, cujos primeiros quatro sacerdotes desembarcaram em Luanda no ano de 1875³¹¹, não condizia com a remota atuação das ordens religiosas mendicantes, às quais se atribuía a fortuna do catolicismo em Angola em tempos longínquos:

Os frades que andaram por estas terras nos seculos passados, comprehendiam bem o serviço que tinham vindo desempenhar, e é a elles na verdade que se deve a edificação de muitas egrejas que tanto floresceram n'outras eras em Angola, egrejas que os executores da carta const. tiveram o cuidado de destruir! Devemos confessar francamente, que é ainda a esses religiosos que os povos d'esta possessão devem o pouco [?] que se nota nos nossos concelhos; lastro que se tornaria em uma excellente civilisação se continuassem a vir; sacerdotes que exclusivamente se empregassem na catechese e ensino dos indigenas. (...)

(*O Futuro d'Angola*, nº 31, 15 de maio de 1886)

Os tempos eram outros. Após um período de decadência da cristandade e de insucesso da missionação, principiado em finais dos setecentos, inaugurava-se uma nova era missionária, que demandava ajustes no seio do projeto de evangelização. Estreitaram-se os vínculos entre os estabelecimentos de ensino e o ímpeto de cristianização, na tentativa de suprir “a falta de pão intellecutal” que acometia “todas as conquistas portuguezas” e, assim, facilitar a doutrinação. Ao refutar quaisquer benefícios decorrentes da implementação das classes em quimbundo, postulando a “criação d'uma escola de instrução primaria em cada uma das capitaes dos concelhos do interior para o ensino dos rapazes, e uma outra para raparigas”, José de Fontes

³¹¹ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 272.

Pereira afirmava serem preferidos “parochos” para a função de “professor de Loanda” e “dignidades da sé ou tambem os parochos ou outros sacerdotes” para a cátedra de “professor do interior”. A preferência pelos religiosos justificava-se “porque foram elles que n’outros tempos instuiram os africanos, ensinando ao mesmo tempo a doutrina christã”³¹².

Admitia-se, ainda, a possibilidade de empregar “os professores estrangeiros d’ambos os sexos (...) no professorado official, aproveitando-se o empenho que tem manifestado na instrucção e civilisação dos povos da Africa”. Não obstante se ressentisse da apatia que julgava nutrir Portugal frente à intensificação da concorrência na costa e sobretudo no sertão centro-ocidental do continente africano, Fontes Pereira reconhecia o êxito dos ânimos de aventureiros, viajantes e missionários vindos de outras regiões da Europa junto às populações “gentílicas” de modo a reforçar sua argumentação a favor da preeminência da língua portuguesa, símbolo da civilidade:

Pois os estrangeiros podem ensinar nas terras portuguezas na lingua portugueza, e são comprehendidos pelos povos d’estas terras, e só os portuguezes é que não podem fazer outro tanto, sendo-lhes preciso aprender uma lingua estranha completamente no mundo civilizado, para poderem conseguir o que esses estrangeiros tem conseguido com tanta facilidade?

(*O Futuro d’Angola*, nº 61, 15 de fevereiro de 1887)

As contendas entre José de Fontes Pereira e João Ignacio de Pinho em torno dos frutos que a criação de uma escola para o ensino do quimbundo aos agentes missionários traria aos ímpetos do Estado português e da Igreja católica em civilizar e cristianizar a província de Angola incitariam o “filho da terra” J. F. Pedreneira Junior a redigir em Muxima, a 26 de agosto de 1886, alguns parágrafos, publicados em 11 de outubro do mesmo ano na seção “Correspondencia” d’*O Futuro d’Angola*. Afirmando “pender mais para as ideias do sr. José de Fontes Pereira”, sem, contudo, desvalidar por completo a opinião do professor, por ele muito estimado, o “angolense” postulava o aprendizado prático, e não gramatical, da língua ambunda pelos padres que adentravam o interior africano, dada a “muita difficuldade na conjugação dos verbos” no idioma local:

Somos pois da opinião, salvo o devido respeito aos dois nossos illustres compatriotas, que se ensine a lingua ambunda, mas praticamente, e não theoreticamente, digo, gramaticalmente; porque não ha gramática possivel para a lingua ambunda, em vista das mudanças que n’ella se notam de dia para dia, devido ao progresso d’ella, que se inclina a extinguir-se:..... ou por outraz o ambundo está hoje já tão misturado com o portuguez, que é fácil ao branco europeu entendel-o.

³¹² *O Futuro d’Angola*, nº 61, 15 de fevereiro de 1887.

(...)

A Africa não se civiliza com o seu proprio idioma; – a Africa, civiliza-se, mas é com o idioma de Camões; os que percisam de aprender o ambundo, são os padres missionarios, que teem de andar no sertão, para, por via d’elle, melhor poderem fazer compenetrar ao espirito do povo rude, a Santa Religião de Christo.

(*O Futuro d’Angola*, nº 48, 11 de outubro de 1886)

O tão apregoado progresso moral e intelectual dos povos da África Central pressupunha maiores investimentos da Coroa portuguesa na educação que, desde fins da década de 1870, despertava particular interesse entre as autoridades governamentais e eclesiásticas de Portugal, confrontadas com a chegada de dois missionários da Baptist Missionary Society, Thomas Comber e George Grenfell, à região do Congo, e com o consequente estabelecimento da primeira estação missionária da contemporaneidade, fruto da hesitação dos católicos portugueses frente ao impulso dos protestantes ingleses.³¹³ A colaboração entre o Estado português e a Igreja católica no tocante à atuação nos territórios ultramarinos, datada de princípios da expansão marítima lusitana, tinha nos missionários importantes agentes não apenas da evangelização dos nativos, mas também da instrução das povoações africanas. Como sugere Michael Anthony Samuels:

Exploration stations, religious missions and schools combined, at times overlapped, as Portugal considered how to “civilize” Angola. With these suggested lines of policy in front of her, Portugal prepared to play her role in the early scramble of Africa.³¹⁴

Não era raro, pois, que a pregação da fé católica e o trabalho educativo caminhassem lado a lado, numa conjuntura em que o mais alto grau da “civilização” era alcançado através do domínio de códigos culturais europeus, nomeadamente o conhecimento da língua portuguesa e o respeito aos preceitos morais do Evangelho cristão. Em anúncio n’*O Futuro d’Angola*, o “Collegio de S. Josè para Educação de Meninas Internas, Semi-Internas e Externas dirigido por D. Leticia Amelia d’Oliveira Bragança e D. Luiza Augusta d’Oliveira Bragança”, noticiava abranger o “curso de educação no “1º Grau – Ler, escrever, contar, doutrina christã, civilidade, coser, marcar e crochet”³¹⁵. Conquanto sito em Lisboa, o instituto supria as deficiências de um sistema de ensino ainda em desenvolvimento, oferecendo oportunidades especialmente junto às

³¹³ SAMUELS, Michael Anthony. *Education in Angola, 1878-1914: A History of Culture Transfer and Administration*. New York: Teachers College Press, 1970.

³¹⁴ “Estações de exploração, missões religiosas e escolas combinavam-se, por vezes sobrepondo-se, quando Portugal julgou necessário “civilizar” Angola. Com as novas tendências políticas que se desenhavam diante de si, Portugal preparou-se para desempenhar o seu papel na precoce disputa pela África”. [Tradução livre da autora] (SAMUELS, Michael Anthony. *Op. Cit.*, p. 15)

³¹⁵ *O Futuro d’Angola*, nº 82, 11 de novembro de 1887. O anúncio se repete no nº 84, 7 de dezembro de 1887, nº 85, 23 de dezembro de 1887, nº 95, 18 de março de 1888.

famílias “angolenses” mais abastadas, com condições de enviarem seus descendentes para estudarem na Europa.

Mas também na cidade de Luanda em finais dos oitocentos, a ampliação do acesso à educação e à formação religiosa estava no cerne das reivindicações dos “filhos da terra”. Na florescente imprensa luandense, um anúncio de Affonso de Moraes Botelho, professor interino da “Eschola Central em Loanda, datado de 25 de setembro de 1888, revelava a cumplicidade entre os projetos da Coroa portuguesa e da Igreja católica, fundamental para a consolidação de uma política civilizacional que articulava as atividades de ensino à vida religiosa.³¹⁶ Sob o título “Escolas Municipaes de Loanda para o Sexo Masculino”, comunicava-se já estarem abertas as matrículas para os indivíduos que desejassem ingressar na “Eschola Central nos Paços do Concelho” ou na “Eschola do bairro Ingombota”, que, dentre outras disciplinas que constavam na grade curricular da “Instrução primaria complementar”, compreendia “Moral e historia sagrada”, além de “Doutrina christã”, e “Moral e doutrina christã”, respectivamente.³¹⁷

Nas páginas d’*O Futuro d’Angola*, a constatação do desprestígio que acometia a “religião do Estado”³¹⁸ ainda nas últimas décadas do século XIX vinculava-se aos descuidos das autoridades “coloniais” com a instrução pública, retratada como indispensável para incutir entre o chamado “gentio” o “amor verdadeiro” ao catolicismo. Em 30 de agosto de 1887, João Ignacio de Pinho tornava público, na seção “Communicados”, o seu descontentamento diante do “atraso que hoje se nota n’ella [na instrucção nos filhos do paiz] a contar desde 1850”³¹⁹. Atraso este que muito contrastava com os decênios anteriores, assinalados pela debilidade da presença europeia e pela maior possibilidade de distinção social aos grupos miscigenados cultural e racialmente:

N’aquelles tempos de verdadeira gloria, que já la vão, havia n’esta cidade duas escholas publicas, e muitas particulares, nas quaes os alunos aprendiam a ler, a escrever, contar, civilidade, doutrina christã, grammatica portugueza e latina. (*O Futuro d’Angola*, nº 78, 30 de agosto de 1887)

Ao bom preparo proporcionado pelas classes destinadas a alunos do sexo masculino e do sexo feminino, separadamente, somava-se uma rotina regrada de frequência aos templos e de observância dos preceitos católicos: “Todos os sabbados

³¹⁶ LIBERATO, Ermelinda. *Avanços e retrocessos da educação em Angola*. Revista Brasileira de Educação, v. 19, nº. 59, out-dez. 2014.

³¹⁷ *O Futuro d’Angola*, nº 112, 9 de outubro de 1888.

³¹⁸ *O Futuro d’Angola*, nº 66, 06 de abril de 1887.

³¹⁹ *O Futuro d’Angola*, nº 78, 30 de agosto de 1887.

hiam de tarde a igreja da Nazareth para cantarem a Ladainha de Nossa Senhora; nos domingos e dias sanctificados á missa; e todos os annos confessavam e comungavam”³²⁰. Juntas, essas práticas cotidianas criaram condições para que negros e mestiços, considerados “civilizados” por adotarem hábitos e formas de sociabilidade europeus, ocupassem postos na administração “colonial”, no clero e no exército: “Angola teve muitos filhos seus de representação e influencia popular, e alguns occuparam cargos importantes e aqui no Brazil e na India (...)”³²¹. Dos “filhos do país” aludidos por Ignacio de Pinho por seu “ilustre” percurso, saltam aos olhos três indivíduos que tinham nas funções litúrgicas importantes mananciais de riqueza e de prestígio social, embora transitassem por ofícios exteriores ao domínio religioso:

Conego Manoel Patricio Correia de Castro, vigário capitular, advogado.
Conego Antonio d’Azevedo Galiano, deão, governador do bispado por sua majestade, advogado, membro do conselho do governo.
José Manoel Gonçalves da Cunha, conego, chantre, vigario capitular, membro do conselho do governo.
(*O Futuro d’Angola*, nº 78, 30 de agosto de 1887)

A exaltação de nativos que, educados em Angola, atingiram cargos elevados, condizentes com suas aptidões, estava inserida em um conjunto mais amplo de denúncias da usurpação das posições até então preenchidas por “filhos da terra”, substituídos gradativamente por portugueses recém-chegados da “metrópole” a partir da segunda metade dos oitocentos. À semelhança do professor correspondente d’*O Futuro d’Angola*, José de Fontes Pereira, em um dos artigos da série “A Independência d’Angola”, aclamava os feitos de inúmeros “angolenses”, dentre os quais figurava novamente o presbítero “Manuel Patricio Corrêa de Castro”, “governador do bispado e deputado ás cortes constituintes do Rio de Janeiro, [que] nunca quis aceitar o cargo de bispo apesar da sua elevada intelligencia”³²². Em 30 de dezembro de 1886, o “natural do país” apareceria novamente no periódico em texto publicado na seção “Communicados” pelo “presbytero Manoel M. de Moraes”. Intitulado “Dedicatória á saudosa memoria do conego Manoel Patricio Correa de Castro; primeiro deputado por esta província, nas

³²⁰ Idem.

³²¹ Idem.

³²² *O Futuro d’Angola*, nº 51, 21 de novembro de 1886.

constituintes celebradas em 1822”³²³, o artigo consagrava-se a uma breve biografia do sacerdote, glorificando a sua trajetória e o seu zelo para com a sociedade.³²⁴

Na ânsia por assegurar os direitos garantidos pela condição de cidadãos portugueses, cada vez mais ameaçados com o aproximar do fim do século, os “filhos do país” construiriam uma imagem por vezes deturpada do corpo clerical proveniente do reino, realçando a sua duvidosa honradez para justificar a permanência dos “naturais d’Angola” à frente dos serviços de educação e de doutrinação, mecanismos essenciais ao enraizamento das missões entre as populações “gentílicas”. Apontada frequentemente como um obstáculo à organização do culto católico em África, a vida desregrada dos eclesiásticos europeus, porém, destoava da boa conduta observada por homens como Manuel Monteiro de Morais, homenageado pelo esmero que acreditava-se resguardar como obreiro de Deus.

3.3. Abnegação, obediência e sacrifício: a boa conduta e as virtudes do corpo clerical

Em três de dezembro de 1887, falecia em Luanda o último dos cinco sacerdotes que compunham o clero natural da diocese, substancialmente reduzido desde a década de 1850, no tempo do bispo D. Joaquim Moreira Reis, egresso beneditino.³²⁵ Elo de ligação entre as antigas missões e a nova era missionária, Manuel Monteiro de Morais seria homenageado na primeira página d’*O Futuro d’Angola*, em artigo que, levando o seu nome, vangloriava a moderação e a abstinência por ele praticadas no decorrer de toda a sua vida, ditas muito admiradas na vasta extensão da província de Angola:

A sympathia e consideração geraes que tinha n’esta provincia, que elle quasi toda percorrêra no desempenho da sua sacrosanta missão de sacerdote, não o desampararam nunca durante a sua longa vida de quasi oitenta annos; manifestaram-se perante o seu cadaver até ser depôsto na sepultura, e volveram-se hoje n’uma justissima veneração á memoria do velho e bondoso conego da Sé de Loanda.

(...)

Os serviços que prestou á Igreja, de que era zeloso e convicto ministro, ora vigario de parochias nas cidades e sertões, ora apenas como missionario, diffundindo pela catechese o ensino religioso e administrando sacramentos entre numerosos povos dos menos allumiados e distantes do convívio civilizados, – esses arduos serviços foram-lhe galardoados pelo provimento em cargos os mais elevados da Se Angolense, tendo por

³²³ Criadas na sequência da Revolução Liberal do Porto de 1820 com vistas a elaborar e aprovar uma constituição para Portugal, as Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa eram formadas por deputados eleitos, oriundos de todo o território sob domínio da Coroa portuguesa.

³²⁴ *O Futuro d’Angola*, nº 56, 30 de dezembro de 1886.

³²⁵ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, pp. 407-408.

veses governado o bispado sempre muito dignamente; e ainda honrarias civis recebeu do governo da metropole, pelas mercês de cavalleiro de ordens de N. S. Jesus Christo e de N. S. da Conceição de Villa Viçosa, tendo sido ha pouco agraciado com a commenda d'esta ultima nobilissima ordem, por proposta do Venerando actual Bispo da Diocese s. ex.^a rev. ^{ma} o senhor D. Antonio Thomaz da Silva Leitão de Castro, que apreciava em toda a justiça do seu alto espirito os merecimentos e serviços do velho sacerdote. (*O Futuro d'Angola*, nº 84, 07 de dezembro de 1887)

As eloquentes palavras em memória ao cônego da Sé de Luanda, transcritas no periódico, concorriam para projetar entre os leitores uma imagem que o situava à margem do clero pouco instruído e falho nas virtudes que lhes eram pressupostas, constante alvo dos reclames das autoridades “coloniais” nas correspondências oficiais e dos “filhos da terra” na florescente imprensa luandense. Por trás dos louvores ao “caracter serio, affectuoso e honrado” do “respeitavel ancião”, vislumbrava-se o comprometimento do jornal em foco com a manifestação das qualidades dos “angolenses” que, antes da crescente chegada de portugueses na segunda metade do século XIX, preenchiam muitas das funções de maior prestígio na “colônia”, trabalhando como oficiais do exército, dignitários eclesiásticos ou dirigentes municipais. Qualidades estas que se apartavam do apregoado despreparo dos candidatos metropolitanos, principais agentes da perseguição política e da expropriação de terras e de cargos públicos aos “filhos do país”.

Para além de servir à defesa dos interesses de grupos miscigenados cultural e racialmente, as linhas dadas a ler apontam um dos instrumentos primordiais da consolidação do projeto de evangelização das populações africanas e de disseminação do catolicismo no continente, qual seja, a formação de padres nativos da África.³²⁶ A ordenação dos naturais de Angola, porém, atendia não somente aos propósitos da Igreja católica, mas igualmente às pretensões do Estado português no além-mar, contribuindo para a expansão da fé católica e, simultaneamente, para o aumento das áreas de influência portuguesa.³²⁷ Mais familiarizados com as línguas e culturas dos povos a doutrinar, os próprios africanos nativos de cada região eram, muitas vezes, a melhor alternativa para contornar uma série de problemas enfrentados pelo clero europeu em terras africanas, como a escassez de sacerdotes e a dificuldade de aprendizado dos idiomas locais pelos religiosos que atuavam no ultramar.³²⁸

³²⁶ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII*. Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012. ISSN: 1984-6150.

³²⁷ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 19.

³²⁸ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Op. Cit.*, pp. 43-50.

De ressaltar, ainda, a ocupação de funções eclesiásticas como importante oportunidade de distinção social para os “filhos da terra”, que, até o século XIX, usufruíam dos direitos civis e políticos assegurados pela cidadania portuguesa. Assim, se por um lado o agraciamento de Manuel Monteiro de Morais com honrarias civis outorgadas pela Coroa em retribuição ao assíduo devotamento com o qual supunha a redação do jornal em foco cumprir o cônego a sua missão de catequização do chamado “gentio” por toda a extensão da província de Angola revela uma clara percepção de que os clérigos africanos eram particularmente necessários para a expansão das instituições eclesiásticas em África e para a consolidação do poder e da influência de Portugal ali, por outro elucida o intensificar das disputas por cargos públicos frente ao incremento do número de brancos vivendo em Luanda e no interior próximo.

As lamentações diante do falecimento de tão prezado cônego e os entusiasmos com os árduos serviços por ele prestados à Igreja católica na propagação do ensinamento religioso e na administração de sacramentos aos “indígenas” afastados do convívio “civilizado” se fariam presentes em outros números d’*O Futuro d’Angola*, como no artigo “A Morte” de João Ignacio de Pinho, publicado em 23 de dezembro de 1887 na seção “CORRESPONDENCIAS [sic]”. À máxima “Illustrou o seu nome e honrou a sua terra o respeitável filho de Angola”³²⁹, somariam-se tantos outros enunciados, ora repetindo informações biográficas do presbítero, ora introduzindo novos esclarecimentos acerca de sua trajetória, especialmente no que dizia respeito ao cortejo fúnebre que acompanhou o seu cadáver ao cemitério público de Luanda, retratado como “brilhante e numeroso”:

O sentimento pela morte do conego Moraes, manifestou-se em todo o paiz, em todas as classes da sociedade, sobre tudo nos seus conterrâneos; prova esta mais que sufficiente de que elle gosava d’uma verdadeira popularidade estrondosa, que quasi sempre é falsa, mas da honrosa que expontaneamente nasce em torno dos homens verdadeiramente probos e honrados, e pelos actos d’uma vida longa, empregada ao serviço da patria e da nação.

Depois do conego Antonio d’Azevedo Galiano e do conego José Manoel Gonçalves da Cunha, de saudosa recordação, ambos filhos d’este terreno que nos viu nascer, nenhum motivo d’elle baixou ao tumulo com tão sinceiras demonstrações de sentimento e de dôr de seus amigos e patricios, como se viu na morte de Moares.

Dos antigos angolenses foi elle o ultimo dos homens notaveis d’este paiz.
(*O Futuro d’Angola*, nº 85, 23 de dezembro de 1887)

Construído de modo a referendar a época de ouro das famílias “angolenses”, que até meados dos oitocentos gozavam de grande prestígio social e político entre os segmentos considerados “civilizados”, o discurso extraído do periódico aponta para a

³²⁹ *O Futuro d’Angola*, nº 84, 07 de dezembro de 1887.

existência de um vibrante meio urbano no qual a religião era uma força vinculante que atravessava os diferentes estratos sociais. De ressaltar, entretanto, que, embora o texto sublinhe a “enorme concorrência” no enterro “d’aquelle illustrado e distincto sacerdote apostolico” e o apelo de que gozava entre muitos que à sua casa “hiam aprender, consultar e illustrar o entendimento nos factos mais importantes da terra”, nos parágrafos impressos no periódico apenas os nomes dos homens brancos e dos parentes das famílias mais nobres e influentes de Luanda constam da lista dos indivíduos que assistiram ao funeral do “angolense”, sendo a demais gente tratada de forma genérica.

Ademais, as produções textuais em tributo a Manuel Monteiro de Moraes trazem importantes elementos para reconstruir as redes sociais tecidas através de laços familiares e de travessias do Atlântico, e o quadro de clérigos que circulava entre as duas margens do oceano, iluminando a forte relação que Brasil e Angola sustentavam, do ponto de vista político, social, cultural e econômico.³³⁰

Ainda mais revelador da teia de pessoas que acompanharam o seu percurso como fiel católico são as linhas também publicadas na primeira página de *O Futuro d’Angola* assinado, em 19 de dezembro de 1887, por Antônio José do Nascimento, padre “natural do país” que viria a colaborar na publicação *Voz de Angola clamando no deserto*, datada de 1901.³³¹ Intitulado “Traços biographicos do reverendo conego Manuel Monteiro de Moraes”, dedicava-se a recuperar os caminhos que contribuíram para a “fama do seu nome, que se destaca no meio d’esse glorioso concurso de obreiros da civilização, que edificam pela patria e pela religião”³³². Caminhos estes impulsionados pelo nascimento no seio de uma família “temente a Deus” e educada “pelos padres jesuitas”.

Natural de Luanda, “os primeiros traços de educação moral e religiosa” lhe foram inculcados pelos seus pais, que, na mocidade, o enviaram para estudar “nas escolas dos conventos”. Por vontade própria, ingressou no sacerdócio, frequentando, a partir de finais da década de 1820, aulas de latim, de “latinidade”, de “filosofia elementar”, de “theologia dogmatico-polemica” e de “theologia moral, sacramental dos principaes elementos das leis canonicas”, todas ministradas por religiosos com encargos de

³³⁰ FERREIRA, Roquinaldo. *Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A Micro-Escala do Tráfico de Escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX*. In: Tempo/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Vol. 10, nº 20, Jan. – Jun. 2006, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, pp. 33-59.

³³¹ OLIVEIRA, Susan A. *A Voz de Angola clamando no deserto e a emergência dos ideais anticoloniais em Angola*. In: IPOTESI, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, jul./dez. 2010, p. 47.

³³² *O Futuro d’Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888.

destaque junto à Igreja católica. No início dos anos de 1830, embarcaria para o Rio de Janeiro, “onde os filhos do Brasil e d’Angola brilhavam pelo talento, sciencia e lettras”, à semelhança de “Galiano, Thomaz Falcão, Mathias, Fernandes” e outros membros de famílias “do país” que, após fazerem fortuna nas Américas, regressaram ao continente africano:

A religião estava no seu esplendor, possuidos todos do mesmo pensamento corriam para os templos para assistirem aos actos religiosos e ouvirem as composições lithurgicas, de que se inspiravam os grandes hymnogaphos da egreja catholica. A egreja vacante precisava de ecclesiasticos para o esplendor do culto, por isso Angola mandava sucessivamente a expensas dos interessados para o novo imperio do Brazil seus filhos para receberem a sagrada ordem de presbytero : d’esta arte Moraes percebendo que o largo horisonte da carreira que preferira começava a dilatar-se, deseioso de medir-se com mortificações transportou-se para a capital do novo imperio, d’onde haviam chegado ha pouco Galiano, Thomaz Falcão, Mathias, Fernandes e outros.
(*O Futuro d’Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888)

Quando do regresso ao continente africano, em 1833, foi designado para “uma modestissima commissão de capellão de S. Antonio”. Achando “insufficiente o trabalho para quem se devotara para o bem do homem e da humanidade”, abriu uma “escola de instrucção primaria”, cujos frutos foram inúmeros: “(...) da sua escôla medraram talentos, que occuparam logares nas secretarias publicas, no commercio, n’agricultura e na milicia”. Todavia, seus dias em Luanda chegariam ao fim com a indicação para missionar em áreas mais afastadas do litoral, onde, segundo A. J. N., teria grande êxito em “conquistar para o estado cidadãos uteis e para a egreja filhos, cheios de fé”:

Uma nomeação do vigario geral, então governador do bispado, o deão Leonardo José Villela, em 1840, fundada na necessidade de serviço, trocou-lhe a vida da cidade pela candida sobrepeliz de missionario, assim percorreu os concelhos do Bengo, Icolo e Bengo, Zenza e Quillengues, Golungo Alto e Ambaca; n’esta digressão, em que se demorou mais d’um anno, realisou uma verdadeira cruzada. (*O Futuro d’Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888)

O envio do cônego aos sertões africanos era, ainda, uma resposta ao enfraquecimento das iniciativas missionárias portuguesas no contexto de extinção das ordens religiosas e à emergência de novas tensões entre Portugal e Roma, que continuava a insistir na necessidade de assegurar e de expandir a missionação:

(...) A extinção das ordens religiosas na provincia em 1836 produziu uma lacuna na escala ecclesiastica, as representações dos povos do interior, habituados a um modo *vivendi*, succediam-se: o governo do bispado e o governo geral viam-se comprommetidos para satisfazer ao espirito conservador dos povos no tocante á religião (...). (*O Futuro d’Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888)

Após quatorze anos de serviços prestados ao Estado português e à Igreja católica na circunvizinhança de Luanda, Manuel Monteiro de Moraes foi encarregado para a “egreja de N. S. do Populo de Benguella”, mas ali não permaneceu por muito tempo, lançando-se novamente ao interior por “quatro annos consecutivos, doutrinando, catechizando, missionando, sacrificando o sacrificio incruente”. De volta à Benguela, travou amizade com José Rodrigues Coelho do Amaral, então governador do distrito, sendo recompensado, por seu desempenho como “obreiro da civilização catholica”, com o “habito de Cristo”, precisamente em 1852. Dezesesseis anos depois, em 1868, os laços com o “illustre estadista”, que agora “presidia aos destinos dos negocios da marinha e ultramar”, lhe renderiam a “dignidade de tesoureiro-mór” e, logo em seguida, o “habito da Conceição”.

Com um tom enérgico e caloroso do início ao fim, o discurso do cônego Antônio José do Nascimento pintava uma figura cuja tamanha benfeitoria à evangelização e à civilização da província de Angola era pressuposto servir de exemplo ao conjunto de homens que optavam pela vida celibatária e que, não raras vezes, desviavam-se cotidianamente de seus votos. Mais uma vez, fazia-se presente a ideia de que no passado os “filhos da terra” que ocupavam as funções eclesiásticas em Luanda e interior próximo eram valorizados e recompensados pelas autoridades do governo “colonial”, diferentemente do novo quadro de subalternização que se instaurara nos últimos decênios do século XIX:

Educado nos mais severos costumes e no mais proveitoso ensino, comprehendia os seus deveres e obrigações sem ostentação, nem fanatismo: assim conseguiu honrosamente augmentar com o seu nome o cathalogo dos vigarios geraes do bispado, porque soube juntar ao respeito a seus superiores a aureola brilhante da modestia. Quasi octogenario, carregado de serviços prestou o seu auxilio a dois venerandos prelados no governo da diocese, sem que o excesso da dedicacão evangelica o tivesse nunca abandonado, e até proximo da sua morte lhe não faltou com que alentar a velhice, porque um novo titulo de agrado do governo lhe ornou o peito com a commenda de N. S. da Conceição. (*O Futuro d'Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888)

Manuel Monteiro de Moraes apareceria, ainda, em dois outros números d'*O Futuro d'Angola*. À par das produções textuais precedentes, porém, os novos apontamentos teriam como cerne as dissidências entre José de Fontes Pereira e Antônio José do Nascimento no tocante aos “Traços biographicos do reverendo conego Manuel Monteiro de Moraes”, impressos outrora. De acordo com o advogado provisionário, nas linhas dirigidas a Arsênio Pompílio Pompeu de Carpo em 18 de janeiro de 1888, lhe

pareceu ser conveniente participar alguns esclarecimentos acerca da trajetória do presbítero, sobretudo quanto à plêiade de clérigos com os quais se relacionara em Angola e na passagem pelo Brasil. Esclarecimentos estes que seriam publicados na seção “NOTICIARIO” sob a epígrafe Explicação”³³³. Em resposta às inúmeras correções, A. J. N. escreveria no *Dondo* a 3 de fevereiro de 1888 um longo e minucioso texto que contradizia, com veemência, as elucidações de Fontes Pereira, num esforço para ratificar e validar junto aos “angolenses” as informações dadas a ler pelo padre semanas antes.³³⁴ O revide viria logo depois, encerrando, por hora, as divergências entre os articulistas.³³⁵

Das muitas referências ao “filho do país”, na época recém falecido, salta aos olhos uma nota da redação do periódico aqui focado, significativa por manifestar o espaço que determinados “naturaes d’Angola”, estreitamente vinculados á Igreja católica, detinham na florescente imprensa luandense:

O conego Moraes era liberal. Muitas vezes escreveu na imprensa d’esta capital artigos em prol dos interesses da sua terra. Já no *Futuro*, já no *Pharol do Povo*, já no *cruzeiro do Sul*, fez várias publicações, especialmente com relação a historia politica de Angola. A modestia de que era doctado obrigava o a occultar o seu nome.
(*O Futuro d’Angola*, nº 87, 13 de janeiro de 1888)

Sob o pseudônimo “*Um Indigena*”, Manuel Monteiro de Moraes sairia, nas páginas d’*O Futuro d’Angola*, em defesa da igualdade de todos os homens perante Deus, independentemente da cor da pele de cada um. Reservando à discussão de raça um papel secundário, as linhas publicadas na seção “CORRESPONDENCIAS” estavam inseridas na estratégia dos “filhos da terra” de conduzir as querelas com os colonos portugueses em termos civilizacionais, isto é, de modo a incitar o entendimento de que a instrução de qualidade seria satisfatória para colocar os “angolenses” e os europeus no mesmo patamar:

Os melhores alimentos nutritivos do espirito são a educação e a instrucção, de que todo o homem deve necessariamente munir-se para occupar bom logar na sociedade, e fazer respeitar o seu nome n’este vasto universo.

(...)

Este Ente Supremo separou o bem do mal, mas nunca o branco do preto, o mulato do preto, o amarello do bronze, porque entendeu que sendo Elle justo não podia fazer excepção, aliás seria um mundo de estupidos, um mundo de irracionaes. Assim, pois, que Deus o decretou, segue-se que todos os homens são iguaes, seja qual fôr a sua cor. Cada um d’elles possui mais ou menos uma intelligencia que lhe dê jus a reconhecer os beneficios recebidos e o direito que lhe assiste.

³³³ *O Futuro d’Angola*, nº 88, 21 de janeiro de 1888.

³³⁴ *O Futuro d’Angola*, nº 92, 22 de fevereiro de 1888.

³³⁵ *O Futuro d’Angola*, nº 94, 7 de março de 1888.

(...)

Muitos ainda dizem que o preto é inimigo do estudo e do trabalho, e se é verdadeira essa asserção, criem escólas obrigatorias como se faz em todos paizes cultos, dando-lhes professores habilitados, e verão o seu desenvolvimento a exceder o d'alguns brancos.

(...)

Eduque-se o preto, eduque-se o branco, bronze ou amarelo, que todos chegarão à mesma altura.

(*O Futuro d'Angola*, nº 72, 7 de junho de 1887)

Não era a primeira vez que a eloquência narrativa do cônego natural de Angola coloria as páginas do jornal em destaque. Em 15 de setembro de 1886, a seção “NOTICIARIO” dava a ler duas notas de sua autoria, ambas impressas sob a epígrafe “Apontamentos para a historia de Angola”. Na primeira, se fazia breve menção à “introducção do Christianismo no reino do Congo pelos frades Dominicanos” e ao “Baptizado mui solemne de um Principe”, realizado “na Egreja matriz primitiva no dia 10 de Agosto de 1803” e concorrido por ilustres ícones da presença “colonial” portuguesa, como o “Excellentissimo capitão general, D. Fernando Antonio de Noronha”, padrinho, “o senado da camara, Cabido e mais auctoridades”. Tratava-se da administração do sacramento cristão pelo “Ex.^{mo} Bispo D. Luiz de Brito Homem” a D. Afonso, sobrinho do rei Garcia V, mandado a Luanda ainda jovem para receber o batismo, expressão máxima da receptividade ao catolicismo e importante ferramenta de prestígio e de poder, resguardada com assiduidade pelos soberanos congolezes.³³⁶

Os demais apontamentos redigidos por Manuel Monteiro de Moraes corroboravam a imagem de um passado recoberto de gloriosas ações e de feitos notáveis da Igreja católica em África. Além dos suntuosos atos religiosos celebrados entre os líderes locais e seus familiares, louvava-se a memória de uma série de “homens independentes e de character (...) dos quaes uns cursaram com aproveitamento a nossa Athenas, e outros seguindo a vida ecclesiastica chegaram a tão elevados cargos e postos que os tornou benemeritos, honrando assim o paiz em que connosco nascerão (...)”³³⁷. De sublinhar serem os nomes dos “filhos da terra” precedidos quer por referências a regiões de Angola, quer por apelidos em quimbundo, revelando a vitalidade da língua mesmo entre os “angolenses”:

(...) De seus appellidos apenas publicamos estes – Quimbiça, Alvaro Mattoso – Cafifi, João Antonio Tavares – Moquindo, Antonio da Fonseca Coutinho – Ngálla, Gabriel Moreira Rangel – Quilundo, Antonio Maximo de Sousa Magalhães – Mandu, o dr. Joaquim Varella Marques – Mabuco, dr. Custodio Simões da Cruz, Capacollan, Dr. Cônego Bonifacio, Macalao, Felix Velasco Galiano – Dembo-ialala, D. Anna Joaquina,

³³⁶ *O Futuro d'Angola*, nº 45, 15 de setembro de 1886.

³³⁷ *O Futuro d'Angola*, nº 45, 15 de setembro de 1886.

A periodicidade com a qual o clero africano estampava suas convicções nos jornais, no entanto, era bastante irregular. Nenhum outro religioso, além de Antônio José do Nascimento e Manuel Monteiro de Moraes, colaboraria n' *O Futuro d'Angola*, conquanto o pároco Luiz Maria de Carvalho, “presidente da junta de parochia da freguezia de Nossa Senhora dos Remedios d'esta cidade de Luanda”³³⁸, recorresse ao periódico para anunciar o aluguel de um edifício: “O conego Luiz de Carvalho, alluga a sua casa do Cabino. No Carmo se trata do ajuste”³³⁹. Também Héli Chatelain, missionário metodista suíço, utilizaria consecutivas vezes a seção de “ANNUNCIOS” para tornar pública a comercialização de sua obra “Grammatica Elementar do Kimbundu ou Lingua de Angola”, cuja cópia fora enviada em primeira mão à redação do jornal³⁴⁰: “Vende se na Missão Americana, em Loanda – Dondo – Nhangue a Pepe – Pungo Andongo e Malange. Preço 1350 réis”³⁴¹, e para requisitar auxílio para proceder ao aprimoramento de seus trabalhos de decodificação da língua ambunda³⁴²:

COM O FIM DE COMPLETAR E aperfeiçoar o nosso *Diccionario do Kimbundo*, e algumas outras obras linguisticas em composição, pedlmos [*sic*] o concurso de todos os amigos da sciencia. para nos fornecerem um ou mais dos trabalhos que aqui vão enumerados (...). (*O Futuro d'Angola*, nº 146, 11 de maio de 1890)

Mas não eram apenas os “filhos do país” que despertavam a admiração no exercício da carreira eclesiástica. Mais de uma década após a morte de Antônio Maria Ramos de Carvalho, presbítero metropolitano tão estimado entre as famílias “angolenses”, J. F. Pedreneira Junior teria seu texto, repleto de saudosas lembranças, estampado na seção “CORRESPONDENCIAS” do jornal *O Futuro d'Angola*. Redigido

³³⁸ *O Futuro d'Angola*, nº 138, 23 de novembro de 1889.

³³⁹ *O Futuro d'Angola*, nº 100, 7 de maio de 1888.

³⁴⁰ *O Futuro d'Angola*, nº 130, [?] de junho de 1889.

³⁴¹ *O Futuro d'Angola*, nº 132, 5 de julho de 1889, nº 133, 23 de julho de 1889, nº 137, 24 de outubro de 1889, nº 138, 23 de novembro de 1889, nº 140, 26 de novembro de 1889, nº 141, 13 de janeiro de 1890, nº 142, 26 de janeiro de 1890, nº 143, 22 de março de 1890, nº 144, 15 de abril de 1890, nº 146, 11 de maio de 1890, nº 147, 26 de maio de 1890, nº 152, 29 de agosto de 1890, nº 153, 12 de setembro de 1890, nº 154, 6 de outubro de 1890, nº 157, 28 de novembro de 1890.

³⁴² Os intercâmbios entre Héli Chatelain e os redatores d' *O Futuro d'Angola* também são vislumbrados na gramática do quimbundo publicada pelo missionário na década de 1880: “Não nos consta que alguma colleção de proverbios em kimbundu publicada antes da pequena que sahio á luz no << Futuro d'Angola >> de 1888. Durante a nossa estado no sertão d'Angola colligimos uns cincoenta proverbios. Para a grammatica démos a preferencia aos do << Futuro d'Angola >> para que viessem comprovar a exactidão das nossas regras.” (CHATELAIN, Héli. *Grammatica Elementar do Kimbundu ou Lingua de Angola*. Genebra: Typ. De Charles Schuchardt, 1888-1889, p. XIX)

às “Margens do Quanza” a 18 de abril de 1886, a composição sob o título “Um padre modello” trazia um discurso entusiástico, que celebrava o “amor á religião christã”, então professado “com acatamento, e não com hypocresia”:

Faz hoje, 18 d’abril 14 annos, que falleceu na cidade de Benguella, o conego Antonio Maria Ramos de Carvalho, – o amigo dos pobres, e protector da mocidade angolense. – Toda Loanda deve estar lembrado, da eschola que houve no Paço Episcopal, regida por esse benemerito finado, que tão bem soube comprehender a sua missão na terra, como ministro da Religião do Deus todo bondade. – Era tanta a sua caridade, que chegou de ter 12 alumnos internos, que a custa do seu bolsinho sustentava, calçava e vestia. – Por isso, morreu pobre, como morre quasi sempre os que não mercadejam com a sua missão. A sua Aula era sob a invocação de N. S. da Conceição, de cuja freguezia era elle o parochio collado, durante muitos annos, até que umas esquezitices do bispo que recentemente havia chegado, moveram a que fosse transferido para Benguella. É assim o mundo!...

O que é bom, pouco dura tem.

(*O Futuro d’Angola*, nº 73, 22 de junho de 1887)

Na passagem, enaltecia-se a moralidade e as virtudes do cônego, numa nítida crítica à maior dedicação de muitos clérigos aos negócios temporais, em detrimento das atividades religiosas. Isento das acusações de corrupção dos bons costumes e de enriquecimento ilícito que recaíam sobre numerosos clérigos nomeados para serviço no continente africano, António Maria Ramos de Carvalho sobressaía-se não apenas por exercer a “caridade, derramando a instrucção á mocidade”, mas também por estender “a mão muitas familias pobres de seus alumnos, de degredados, e finalmente em geral”.

Chegado em Angola na companhia de D. Manuel de Santa Rita Barros³⁴³, secular que ocupou a cátedra de bispo de Angola e Congo entre os anos de 1860 e de 1862³⁴⁴, e eleito pároco da freguesia de Nossa Senhora da Conceição, na cidade alta de Luanda, o cônego mantinha uma escola de primeiras letras que funcionava numa sala anexa ao paço episcopal³⁴⁵, “(...) frequentada diariamente por mais de 200 alumnos, e o livro de matricula demonstrava matriculados 400 e tantos alumnos”³⁴⁶. Além de concorrer para a instrucção de muitos adolescentes, alfabetizados por um método que primava pela cantoria, fazia-se presente em “diversas festividades”, nas quais a imponência de sua voz “apostraphava as irreverencias de muitos hypocritas na casa do

³⁴³ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 271.

³⁴⁴ SANTOS, Eduardo dos. *Op. Cit.*, p. 199.

³⁴⁵ ZAU, Filipe. *A génese do ensino particular em Angola*. 19 de abril, 2011. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/a_genese_do_ensino_particular_em_angola

³⁴⁶ *O Futuro d’Angola*, nº 73, 22 de junho de 1887.

Deus, e a sua linguagem graciosa e clara, sem rodeios, tinha o dom de catechizar os incredulos, os ateistas, e aos amantes do polytheismo”³⁴⁷.

Através das palavras de J. F. Pedreneira Junior, ecoavam as falas de tantos “filhos da terra” que, com o desígnio de resguardar os direitos conquistados ao longo de quase três séculos de frágil presença portuguesa em Luanda e arredores, esforçavam-se por demonstrar sua proximidade cultural dos colonos. Daí a defesa da superação de práticas que não se enquadravam nos moldes europeus e que, por conseguinte, eram rotuladas como símbolos da barbárie. Nas entrelinhas, pois, vangloriava-se a tarefa civilizacional, da qual António Maria Ramos de Carvalho era incumbido e que, na perspectiva dada a ler no jornal em foco, desempenhava com maestria, concorrendo para o êxito futuro de tantos naturais da província de Angola:

Muitos rapazes d’aquella epocha, hoje são homens inteligentes, empregados honestos, chefes de familias, chefes de Repartições, Officiaes do exercito, negociantes, Doutores em medicina, Advogados, etc. etc. etc.

Pois beberam na eschola do Conego Ramos, os principios da boa instrucção da boa moral, e da boa religião.

(...)

Se é certo que a Essencia sobrevive á Materia, tu, Conego Ramos, lá na mansão Celeste, deves-te ufanar, de teres sido Bom Apostolo na terra, tendo illuminado aquelles pequenos espiritos que jaziam ainda em trevas, com a instrucção, moral e religiosa, que é a base de todas as virtudes.

(*O Futuro d’Angola*, nº 74, 09 de julho de 1887)

Os versos de J. F. Pedreneira Junior encontrariam ecos na fala de J. R. A., que consagraria alguns parágrafos a reiterar o “caracter demasiadamente filantrópico” do finado António Maria Ramos de Carvalho, o “padre modelo”. Sob o título “A Luz”, em alusão às benesses da instrução, acrescia-se ao rol de sacerdotes “pródigos” o “rev.º Luiz Maria de Carvalho”, exaltado por irradiar entre o chamado “gentio” as letras, resgatando-o do estado de ignorância em que se achava³⁴⁸:

Aquelle sacerdote conseguiu libertar do gentio dôse seres que viviam n’uma escuridão completa, afim de lhes dar a instrucção. Conseguiu tirar das trevas vinte e quatro pés descalços. Conseguiu tirar das trevas dose criaturas esfarrapadas.³⁴⁹

³⁴⁷ Idem.

³⁴⁸ Nascido no continente europeu, Luís Maria de Carvalho acompanhou o então bispo de Angola e Congo, D. Manuel de Santa Ris Barros, à África na qualidade de seminarista. Tendo concluído os estudos em Luanda, partiu para Lisboa no ano de 1866 e ali se ordenou. “A ordem de presbítero recebeu-a no Funchal, em 25 de novembro de 1866. Regressando a Angola, foi pároco de Calumbo, Alto Dande e Golungo Alto e, desde 1875 ao seu regresso a Lisboa em 1901, pároco dos Remédios de Luanda. Foi cônego penitenciário, vigário geral interino em 1887-1888, e nomeado Monsenhor em 1893. Serviu em Angola 35 anos, o que, para o tempo, era raríssima exceção. Faleceu em Lisboa em 1911, com 70 anos de idade.” (GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 409)

³⁴⁹ Em 9 de outubro de 1888, as iniciativas do cônego Luís Maria de Carvalho em “arrancar das selvas” os “desgraçados” dos sertões africanos seriam retomadas em artigo de C. de S. publicado na seção “COMMUNICADOS” sob a epígrafe “A fanfarra do conego comendador Luiz Maria de Carvalho”.

(*O Futuro d'Angola*, nº 81, 10 de outubro de 1887)

Tendo como referencial a conduta dos dois cônegos de origem europeia, representados como observantes de seu ministério, clamava-se, em tempos de corrupção da moral e dos bons costumes, por homens que competissem para o êxito da missão civilizatória em África:

Caminhai sacerdotes, ensinae, esclarecei, allumiai, correi alegres para o sol, fraternisae com as praças publicas, anunciai as boas novas, proclamai os direitos, semeae os entuziasmos, arrancai ramos nados aos carvalhos. Fazei da idéa um turbilhão. Essa multidão pode ser sublime.

(*O Futuro d'Angola*, nº 81, 10 de outubro de 1887)

Não obstante os redatores e os colaboradores do jornal dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo identificassem “filhos da terra” e europeus que, enquanto obreiros de Deus, orgulhavam o Estado português e a Igreja católica, cumprindo o duplo papel de cristianizar e de civilizar as populações indígenas, presumidamente mergulhadas na barbárie e no paganismo, o número de clérigos que se apartavam de seus votos e de uma postura benquista constituía, ainda, grande desafio à consolidação do projeto “colonial” na África Central e dos anseios dos “angolenses” de inserir Angola na série de sociedades “civilizadas”. Importante ressaltar, porém, que os abusos cometidos pelos padres e condenados mencionados nas páginas d’*O Futuro d'Angola* transpunham os limites geográficos do continente africano. Também na Europa, sacerdotes católicos infringiam os dogmas cristãos.

Como era de praxe, as denúncias se corporificavam em episódios específicos, referidos com o intuito de obter respaldo às alegações de despreparo e de desvios de comportamento de muitos eclesiásticos, salvo raras exceções. Em 26 de janeiro de 1890, lia-se:

Em Roma foi condemnado a 12 annos de trabalho publicos o padre Carlo Scavini, de 43 annos de idade, natural de Saliceto (Cunneo).

Este innocente carola regia a cadeia da primeira classe elementar de Frascati, perto de Roma, e, abusando de auctoridade que lhe dava o seu lugar de professor, acabou por abusar tambem dos dez pequenitos que haviam sido confiados aos seus cuidados.

O padre Carlo é accusado de haver *commesso cinque alti contro notura sui bambini* menores de 12 annos.

Este estupendo padre, quando não conseguia mais, limitava-se a desenhar *figuras obscena* à vista dos alumnos, a quem explicava depois meudamente a *gravura*.

Escrevera tambem um livro, verdadeiro deposito de immoralidades, que elle fazia ler pelos alumnos como se fôra o mais são cathecismo. Durante 3 annos o padreca fartou se; mas afinal cahiu nas mãos da auctoridade.

(*O Futuro d'Angola*, nº 142, 26 de janeiro de 1890)

Neste, lia-se: “Venho da igreja de N. S. do Carmo onde acabo de ouvir uma dusia de rapases, que á cousa d’um anno verdadeiros selvagens ainda – tocaram diversas peças de musica, que me deleitaram e a mais alguns cavalheiros que o acaso nos reunio ali”. (Ver *O Futuro d'Angola*, nº 112, 9 de outubro de 1888)

A notícia, intitulada “Padre condenado”, reprovava, com um tom bastante irônico, o padre italiano que, no exercício do magistério, molestou dez alunos da primeira classe elementar, violando o celibato e cometendo o crime de perversão e de violência sexual, enquadrado posteriormente no âmbito jurídico sob a designação de “pedofilia”. O clérigo também era acusado de conduzir suas aulas de modo a incutir entre os estudantes matérias de cunho sexual, quando pressupunha-se que os instruissem na fé cristã. Descoberto, o religioso fora setenciado pelas autoridades competentes a prestar serviços de utilidade pública.

Anos antes, a seção “NOTICIARIO” trazia um texto, denominado “Infancia” e transcrito “Da *Liberdade*”, na qual um reverendo de Camarate, antiga freguesia portuguesa do concelho de Loures, localizada a norte de Lisboa, era suspeito de atentar contra a moral de uma jovem no ato da confissão. Caso comprovado o delito, sugeria-se que o transgressor fosse desterrado:

Consta-nos que um reverendo de Camarate dissera ou tentara no proprio confessorario umas coisas que não podemos dizer aqui, contra uma menina de 17 annos! Se é verdade o que se nos diz recommendamos o illustre abbade ao se Vilhena, afim de que seja contemplada na proxima ninhada de conegos que se acha no choco. (*O Futuro d’Angola*, nº 16, 6 de julho de 1882)

O cumprimento de penas legais por crimes de natureza civil, política ou religiosa no além-mar era uma das prerrogativas da política monárquica portuguesa, que frequentemente enviava os indivíduos degredados para Angola. Na década de 1870, por exemplo, a cidade de Luanda vislumbrou um aumento substancial do ritmo da imigração branca, sendo a maioria composta por expatriados. Era o caso de um padre que, debaixo dos olhos descuidados do presidente da Câmara Municipal de Luanda, residia amancebado com sua amante no edifício dos Paços do Conselho, desrespeitando os votos de castidade:

(...) devendo notar-se, o não menos escandaloso procedimento do presidente da camara, em ter permitido que o degredado padre resida com sua amasia em um dos departamentos terreos dos paços do concelho, alumando se a petroleo, que lhe é fornecido «gratis,», havendo o risco de haver um incendio que o proprio padre não terá duvida em promover, por occasião em que estiver em divorcio com Venus, e em intimidade com Baccho, e até de fazer desaparecer os livros e os papeis mais importantes do archivo a seu cargo, pois do assassino ao ladrão vae apenas um passo. (*O Futuro d’Angola*, nº 29, 30 de abril de 1886)

Para José de Fontes Pereira, não havia dúvidas: “O padre nas colonias não deve ir só além do mister de *padrear* !!”³⁵⁰. Apropriando-se de um discurso de matriz eclesiástica que restringia todas as ações, tanto públicas como privadas, dos dirigentes e

³⁵⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 65, 26 de março de 1887.

dos demais subordinados à instituição católica, o advogado por provisão invocaria a discriminação de espaços sociais específicos aos clérigos e aos leigos africanos e europeus, prevista pelo catolicismo³⁵¹, para lançar luz sobre os desvios do quadro clerical, especialmente dos sacerdotes de Portugal nomeados para missionar em Angola, “que habituados às impurezas do seu clima entendem, que o ser padre é um modo de vida como outro qualquer...”³⁵². Aos olhos do articulista, era inadmissível que o espaço mundano e a “vivência de abnegação, obediência e sacrifício”³⁵³, à qual o corpo sacerdotal era submetido, se confundissem, transpondo os membros eclesiásticos as barreiras que os separavam do restante do mundo social:

Nas coloniais não se querem sacerdotes que só empreguem o tempo em comer, beber e folgar: o padre, quando o é, deve fazer mais alguma cousa, que é instruir os povos e dar-lhes o exemplo, attrahindo-os para a casa de Deus afim de ouvirem os canticos que os anjos nos legaram para com elles anunciar a magnificencia e grandeza do nosso Divino Salvador !

Fazer o contrario será descer ao nivel do irracionaes, porque estes não tem religião, e por isso não se incomodam com a falta das igrejas, nem dos padres e nem das festas.
(*O Futuro d'Angola*, nº 65, 26 de março de 1887)

E complementava sua argumentação listando os nomes de “filhos do país” que, diferentemente dos religiosos vindos de Lisboa, não se renderam às vicissitudes mundanas, obrando incessantemente para moralizar, instruir e disciplinar as “tribos gentílicas”:

Não nos furtaremos ao dever de invocar os nomes d'esse illustrados padres angolenses, que conhecemos, como sejam: conegos, Marcellino José de Campos, (serviu de secretario do governo por duas vezes), José Manoel Gonçalves da Cunha, Antonio d'Azevedo Galiano, Thomaz d'Aquino Pinheiro Falcão, Manoel Lopes da Costa, Manoel José Fernandes; e cá para diante: conegos, Antonio Francisco das Necessidades, Domingos Pereira da Silva Sardinha, Mathias José R[?]bella: padres, Francisco de Assis e Andrade, Cosme de Lemos, Antonio Ferreira d'Azevedo, André Pinheiro da Cunha, Felix Corrêa d'Araujo, Filippe Nery dos Santos, Antonio João de Carvalho, D. Pedro, principe do Congo: capellães cantores, Manoel da Paixão, Bernardo Estevão da Conceição, Francisco Alves da Silva, Flavio José de Campos, Francisco d'Assis Rodrigues de Carvalho, Antonio Paschoal Suzano, etc. (*O Futuro d'Angola*, nº 65, 14 de março de 1887)

Aproximando-se do catolicismo normativo da Igreja, José de Fontes Pereira forjava representações da sociedade luandense determinadas pelos interesses de uma parcela das famílias “angolenses”, testemunha da crescente retração do seu prestígio

³⁵¹ SILVA, Jefferson Olivatto da. *O processo de colonização da África Equatorial segundo as narrativas dos missionários católicos – Zâmbia, 1890-1990*. AURORA, ano V, número 9, dezembro de 2011. ISSN: 1982-8004, pp. 45-64.

³⁵² *O Futuro d'Angola*, nº 65, 26 de março de 1887.

³⁵³ SILVA, Jefferson Olivatto da. *Op. Cit.*, p. 47.

político e social ao longo da segunda metade do século XIX. Numa conjuntura assinalada pela multiplicação do número de colonos portugueses em Luanda e arredores, fazia-se cada vez mais imperativo dominar a língua portuguesa e adotar hábitos e formas de sociabilidade europeus como pré-requisitos para o reconhecimento da condição de “civilizados” aos “filhos da terra”. Era imprescindível, pois, não apenas professar a religião católica, mas, sobretudo, marcar presença nos diferentes espaços religiosos, concretizados através das igrejas e das missões e entendidos como lugares privilegiados de potencialização dos vínculos de solidariedade.³⁵⁴

Destarte, não era de surpreender que as linhas escritas pelo advogado provisionário acima mencionadas tenham sido extraídas de artigo que, sob a epígrafe “Semana Santa”, compartilhava a incredulidade diante da notícia de que os festejos não seriam realizados por falta de verba, ocorrência improvável nas primeiras décadas dos oitocentos:

Consta, que n’este anno serão suprimidos os officios que a ifreja catholica costuma celebrar, commemorando os mysterios da paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Christo, por falta de dinheiro! A ser isto verdade, custa a crêr, que o respeitavel bispo d’esta diocese não quisesse abrir uma subscrição, como se tem feito em identicas circumstancias.

(...)

No tempo em que floreceram todos esses servidores da igreja angolense, e presididos pelo deão, depois bispo eleito D. Leonardo José Villela, não se podia suppôr que houvesse um só d’elles que se atrevesse a opinar para que se não celebrasse a festa da semana maior por falta de dinheiro, e isto porque todos tinham sido educados no preceitos da religião christã. (...)

(*O Futuro d’Angola*, nº 65, 14 de março de 1887)

3.4. Espaços de articulação e de afirmação social e política: a prática de ritos sagrados católicos na Luanda oitocentista

Dignos e virtuosos eram os homens e as mulheres que frequentavam os suntuosos templos católicos de outrora, muitos dos quais achavam-se, desde princípios do século XIX, em estado de desmoronamento.³⁵⁵ Ou pelo menos era assim que criam os “angolenses” que compunham a plêiade de colaboradores e de redatores d’*O Futuro d’Angola*.

³⁵⁴ BITTENCOURT, Marcelo. A história contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas. In: *construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola (4 a 9 de agosto de 1997)*. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 161-185.

³⁵⁵ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, pp. 259-260.

Criada em 1605³⁵⁶, a paróquia de Nossa Senhora dos Remédios da Praia, de Luanda, teve a sua sede instalada provisoriamente na capela do Corpo Santo, enquanto não era construída igreja própria.³⁵⁷ Somente no ano de 1655, a matriz da freguesia foi fixada na igreja de mesmo nome, erguida após as devastações assistidas no tempo das investidas holandesas em Angola. Benzida solenemente pelo então bispo da diocese de Angola e Congo, D. Frei Manuel da Natividade, franciscano, em 1679, a igreja dos Remédios situava-se na “cidade baixa”, à qual pertencia a maior parte da periferia e da área comercial de Luanda, enquanto “o palácio do governo, a residência episcopal, a matriz da Freguesia da Sé (Nossa Senhora da Conceição), a Santa Casa de Misericórdia e a maioria dos conventos da cidade”³⁵⁸ concentravam-se na “cidade alta”.

Embora no primeiro quartel dos seiscentos, quando da transferência da sede da diocese de Angola e Congo da cidade de São Salvador para a cidade de Luanda, a Sé Catedral tenha passado a funcionar na igreja de Nossa Senhora dos Remédios, a deplorável condição em que esta se encontrava em meados do século XIX determinou o alocamento da Sé e da paróquia dos Remédios na igreja de Nossa Senhora do Carmo.³⁵⁹ Coadjuvadas sobretudo pelos “filhos do país”, as autoridades governamentais deram início ao reparo de diversos templos, como os de Calumbo, Novo Redondo, Zenza do Golungo e também dos Remédios.³⁶⁰ A conclusão da restauração e a reabertura ao culto da igreja sita na “Rua de Salvador Corrêa”³⁶¹, porém, ocorreria apenas no mês de agosto de 1897, findando um tortuoso processo que, por semanas a fio, seria a tônica das publicações impressas nas páginas d’*O Futuro d’Angola*.

As queixas às condições lastimáveis da igreja de Nossa Senhora dos Remédios, em ruínas e destelhada desde meados dos oitocentos, e à displicência dos administradores “coloniais” na preservação dos edifícios consagrados a funções sagradas figurariam no jornal pela primeira vez em 11 de outubro de 1886. Na seção “NOTICIARIO”, um informe sob a epígrafe “Egreja de N. S.^a dos Remedios” lamentava a remoção dos materiais comprados para a sua reedificação para emprego em outras obras públicas:

Custa a acreditar que se vote ao abandono, ou se aniquile o melhor templo que existia no centro da cidade e que lhe servia de ornamento com o seu magnifico frontespicio, e

³⁵⁶ SANTOS, Eduardo dos. *Op. Cit.*, p. 70.

³⁵⁷ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 73; p. 90.

³⁵⁸ REGINALDO, Lucilene. *Op. Cit.*, p. 29.

³⁵⁹ GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 285

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 259-260.

³⁶¹ *O Futuro d’Angola*, nº 157, 28 de novembro de 1890.

aonde accumulativamente funcionava a Sé e a freguesia de Nossa Senhora dos Remedios, e aonde foi cantado o *Te Deum* pela chegada aqui de sua majestade o sr. D. Luiz 1º.

(...)

Não lembramos aos respectivos parochianos, que promovão uma subscrição para a reedificação d'aquelle magnifico Templo, porque o governo tem o dever de conservar uma igreja para Sé, pois aonde actualmente está funcionando está por emprestimo. Estamos bem certos que se appellessemos para a generosidade dos habitantes d'esta cidade, de que tem dado sabejas provas, seriamos attendidos, pois que duas veses subscreveram para a reedificação da capella de Nossa Senhora da Nazareth e uma para a de Nossa Senhora do Cabo da Ilha de Loanda.

Lembrem se que esta cidade está sendo bastante frequentada por estrangeiros, que ficarão fazendo uma triste ideia de nós. Acudão lhe em quanto é tempo.

Quando no reino tratão de conservar os templos antigos, aqui tratão de os demolir!!!

(*O Futuro d'Angola*, nº 48, 11 de outubro de 1886)

Além de atender aos interesses particulares de cada um dos devotos da Virgem Maria, os consertos no templo respondiam às demandas de uma parcela de “filhos da terra” pela conservação dos espaços de afirmação de sua civilidade frente não apenas aos colonos portugueses, mas também às populações “indígenas”. Nesse sentido, o “ser católico”, concebido como uma resposta política à conjuntura da cidade de Luanda e arredores nas últimas décadas dos oitocentos, articulada à manutenção das fronteiras que identificavam os “angolenses” enquanto grupo em meio aos múltiplos contatos culturais que permeavam o universo luandense, constituía importante traço identitário que, por conferir certa unidade aos “filhos do país”, fornecia mecanismos para que estes administrassem as clivagens a eles internas. O professar do catolicismo, pois, é admitido como signo autoatribuído pelos “naturais d'Angola” para construir sua identidade e, conseqüentemente, categorizarem a si mesmos em um ambiente específico, assinalado por intensos encontros e desencontros culturais.³⁶²

A reforma da igreja era pressuposta, ainda, essencial à imagem de sociedade “civilizada” que se pretendia para a província de Angola, notadamente no contexto de avanço de missionários e de viajantes vindos de diferentes regiões da Europa. Todavia, os clamores pelo resguardo do edifício de Nossa Senhora dos Remédios pareciam não alcançar os ouvidos das autoridades competentes, cuja negligência seria alvo de duras críticas por José de Fontes Pereira. Críticas estas que ganhariam destaque na primeira página do periódico, em artigo que reprovava os esbajamentos dos poderes públicos e a indiferença dos dirigentes tanto civis quanto eclesiásticos:

³⁶² BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tomke Lask (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, pp. 33-35.

(...) O rev. ^{mo} bispo quando teve conhecimento de tão estupendo gasto, ordenou que as obras não continuassem, esperando que com a vinda do actual governador ellas seriam feitas com a devida economia, vigiando-as.

Porém, o sr. governador, que lê pela mesma cartilha dos seus antecessores e camaradas, que sempre foram inimigos da religião e das igrejas de Loanda, os quaes tiveram o cuidado de as destruir na sua maioria, parece antes empregar o tempo em cousas que pouco interesse oferecem á provincia, para depois deixal-a como a tem deixado os outros, que deram sempre provas do mais requintado materialismo como administradores de povos.

Parecendo ainda muito pouco o estado immoral a que tem conservado aquelle majestoso edificio, um presidente da camara, tão RELIGIOSO como es governadores entendeu, que devia officiar á junta de parochia propondo a compra d'essas RUINAS para serem reduzidas a paços do concelho!

(*O Futuro d'Angola*, nº 53, 4 de dezembro de 1886)

Novamente a imoralidade e os abusos de poder dos administradores “coloniais”, nomeadamente de J. J. F. da Cruz, presidente da Câmara Municipal de Luanda, e a expropriação aos “filhos da terra”, sentida não apenas no âmbito dos cargos públicos, do clero e do exército, mas também dos templos religiosos, estariam em pauta n’*O Futuro d'Angola*. Ao sarcasmo do advogado provisionário, João Ignacio de Pinho daria a ler, na seção “CORRESPONDENCIAS”, alguns parágrafos de protesto à postura do dirigente, acusado de desprezar os “negocios mais graves, mais momentosos e mais milindrosos da religião”, e à usurpação da igreja de Nossa Senhora dos Remédios pelas autoridades portuguesas aos “filhos do país”:

Foi geral a indignação dos filhos do paiz d'ambos os sexos, quando constou que brevemente seria demolido o templo de Nossa Senhora dos Remedios; e nós, como filhos do mesmo paiz, não podemos nem devemos ficar mudos com a noticia de semelhante arrojio, e por isso, perante o ceu e a terra protestamos contra um tal procedimento!!!

(...)

A religião não é um edital que se lê no canto d'uma rua. Ella é uma potencia viva que cada um sente em si e em torno de si, para o pôr em correspondencia com Deus, porque é ella o genio protector da alma, do corpo, do lar domestico e dos deveres civicos; e esta é a razão porque, aquelle que liga o que Deus havia unido, faz a obra de Deus; e quem desliga o que por Deus foi ligado, faz a obra de Satanas, que é o rei d'este mundo.

A igreja dos Remedios que attesta o viver d'aquelles tempos de verdadeira gloria que já lá vam, é a única que nos resta dos nossos antepassados; mas nunca foi nem é propriedade do governo ou do municipio; é uma propriedade particular que a sua fundadora (filha d'este paiz) havia legado a posteridade. Portanto, nem o governo nem o municipio podem dispôr d'uma propriedade que não é sua; mas se acontecer o contrario, porque n'esta terra só se attende aos planos das conveniencias para se proteger os amigos e os afilhados, desde ja declaramos em bom som e alta voz que é um roubo descaradamente feito a um povo inteiro.

(*O Futuro d'Angola*, nº 53, 4 de dezembro de 1886)

Em geral, as linhas escritas sobre o desmoronamento da igreja dos Remédios apresentavam motes recorrentes, tais como o desmazelo dos poderes públicos com a preservação de recintos de suma relevância para a propagação da fé católica nas áreas litorâneas e nos sertões da África Central, a exaltação dos tempos remotos, retratados

como períodos de glória do catolicismo e dos “filhos do país”, e a indignação generalizada diante da apatia que julgava-se conservarem os agentes metropolitanos perante as constantes reivindicações dos homens e das mulheres observantes da doutrina da Igreja católica. Às supracitadas temáticas, o correspondente do jornal em foco acrescentaria sua concepção de religião, entendida como uma força vibrante, reguladora dos diversos domínios da vida social, e breves referências à fundação do templo, fruto da iniciativa de abastada senhora “angolense”.

Do mesmo modo, José de Fontes Pereira atribuiria a construção do edifício sagrado aos ânimos de uma “filha do país”, cuja riqueza fora empregada em luxuosos ornamentos:

Tratando nos meus escriptos publicados sobre o vandalismo a que se acha reduzida a igreja de Nossa Senhora dos Remedios, tenho feito constar a historia da sua fundação para conhecimento de quem quiser saber a, historia que passamos a repetir.

Queiram nos ouvir:

D. Roza Vieira de Lima, natural de Loanda, instruida e muito rica, achando-se gravemente enferma, prometeu erigir um magestoso templo á Nossa Senhora dos Remedios, se Deus a livrasse d’aquelle estado perigoso. Melhorou e irigiu a igreja de que estamos tratando, doptando-os com muito ouro, prata e propriedades, cujo rendimento devia servir para as despezas das festas annuaes (a 5 de agosto), e para as dos reparos e concertos da igreja.

(*O Futuro d’Angola*, nº 54, 12 de dezembro de 1886)

Mas não tratava-se apenas de esclarecer aos leitores determinados episódios da história da edificação do templo. Desejava-se fundamentar os argumentos contrários às determinações do presidente da Câmara Municipal de Luanda na constatação de que ao funcionalismo público não era direito intervir junto a predicações particulares.

As condenações ampliar-se-iam à figura de D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, então bispo da diocese de Angola e Congo, recriminado por justificar o abandono das obras de reparo da igreja dos Remédios, em favor dos Paços do Concelho, na parca frequência de fiéis nos templos da província de Angola:

Tambem nos dizem que o ex.^{mo} bispo d’esta diocese é de opinião que não haja em Loanda mais do que uma igreja pela pouca frequencia dos fieis nos templos!

Mas, respeitavel sr., a frequencia e o respeito pelos preceitos da nossa religião, não são cousas que se possam impor, conquistam-se por meio da espada da palavra, instruindo o povo. Era o que faziam os Santos varões predecessores de v. ex.^a

Ora, o único serviço de vulto que v. ex.^a nos tem prestado, desde o dia em que desembarcou em Loanda, foi o de crear uma eschola da lingua ambunda para o ensino dos missionarios que vierem do reino, ensino que continuara a contribuir para o embrutecimento dos indigenas que, sabendo a lingua portugueza, lhes é negado o pão intellectual pela falta de quem os instrua no ensino primário, seguindo portanto o respeitavel bispo a politica do governo do seu paiz que ordena que os povos das colonias continuem nas trevas para que esses povos não se possam emancipar d’essa tutela que os não deixa vegetar livremente; e o segundo serviço é o da criação das vigriarias, distrahindo assim esses mancebos intelligentes, que estão arruinando-se n’essas mattas, luctando com a falta de meios de transporte, sem uma ambulancia nem

medico, relatos pelas saudades da patria e da familia, a quem não poderão legar se não uma morte ingloria, por terem um mesquinho vencimento, ao passo que o governo paga aos seus protegidos sommas escandalosas, para viverem em ocio vil; quando aquelles verdadeiros obreiros da civilização d'estes povos, podiam ser empregados no ensino da instrucção primaria, visto não haver n'esta capital, que nos conste, se não uma unica eschola d'aquella cathegoria, que é a do municipio.

(...)

O dig.^{mo} prelado que opinou pela restricção das igrejas, desejando que haja só uma, parece querer, com uma idéa tão retrograda, alienar as sympathias das suas ovelhas, (que já não andam muito satisfeitas com a pouca caridade com que as tem tratado), por quanto, depois que s. ex.^a rev.^{ma} se acha entre nós, ainda ninguem ouviu a sua sagrada palavra, nem por escripto e nem da cadeira de S. Pedro, dando assim a entender (se juntarmos essa eschola que creou para o ensino d'uma lingua desconhecida no mundo civilisado), que esta terra não era habitada se não por gente tão infeliz, que apesar dos seus 400 annos de mais negra escravidão, não seriam capazes de o comprehender, nem mesmo fallando-lhes na lingua que fallam todos os portuguezes!!

Ninguem acreditará no futuro, que um bispo, tendo chegado na capital da sua diocese, deixou de dirigir ás suas ovelhas as saudações de cortezia, publicando o programma que accentuasse o modo porque devia dirigir a sua administração espiritual, inspirando em todos a mais plena confiança para o poderem procurar no templo e no seu paço.

Nada d'isto fez, e nota então a falta dos fieis nos templos!

Jesus Christo pregou ás turbas e as suas divinas palavras de ha 1:900 annos, chegaram até nós; qual será pois a rasão por que o principe da sua igreja em Angola não hade imital-o, dirigindo ás suas ovelhas as palavras edifficantes que o seu divino Mestre ensinou para se tornar amado e respeitado?!

Todos fogem da igreja porque não ha quem os chame a ella pela instrucção.

(*O Futuro d'Angola*, nº 54, 12 de dezembro de 1886)

O trecho acima transcrito é de particular interesse, na medida em que lança luz sobre importantes facetas das vivências religiosas experimentadas pelos diferentes grupos sociais na cidade de Luanda em finais do século XIX. Conquanto Angola fosse o maior centro difusor do catolicismo na África Central e os anos oitocentos tenham assistido a uma grande explosão missionária no continente africano, assentada no pressuposto civilizacional, afirmava-se ser o número de cristãos que recorriam regularmente às igrejas tão ínfimo que permitia ao bispo descartar quaisquer reformas no templo de Nossa Senhora dos Remédios. De sublinhar o fato de que o jornalista não contradizia as apreciações da diminuta assiduidade aos edifícios sagrados. Ao contrário, responsabilizava D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, que, enquanto obreiro de Deus, presumia-se que incutisse entre os povos “gentílicos” o respeito aos preceitos da Igreja católica através da instrução, e não por meio da força coercitiva.

Outra vez, os estreitos vínculos entre o desenvolvimento de um sistema de ensino mais radicado e a ação do quadro clerical faziam-se presentes no discurso do “filho da terra”, sendo a escola um trunfo essencial na aproximação com os africanos e na promoção do projeto catequético.³⁶³ No entanto, ao invés de promover a moralização

³⁶³ SAMUELS, Michael Anthony. *Op. Cit.*, pp. 124-127.

e a civilização dos povos de Angola, por intermédio quer das escassas instituições de ensino primário quer das pregações públicas, a autoridade eclesiástica, desde a sua chegada em África, conservara-se alheia aos fiéis, carentes de um líder religioso que lhes pronunciasse palavras de conforto e de sabedoria.

Aos olhos de José de Fontes Pereira, os desacertos do bispo residiam, ainda, na já mencionada resolução de instituir uma escola para o aprendizado da língua ambunda pelos missionários vindos de Portugal, numa clara alusão às disputas em torno do idioma preferível na administração dos sacramentos e na doutrinação do chamado “gentio”. Também as críticas à intitulação de vigários para atuarem nos sertões angolanos atestam a permanência de algumas limitações à expansão do catolicismo nas regiões mais afastadas no litoral, quais sejam, a ausência de meios de transporte e de um aparato médico para dar suporte aos clérigos que lançavam-se no interior, onde estariam sujeitos a inúmeras moléstias. Mas não seriam os reclames do articulista d’*O Futuro d’Angola* indícios da vitalidade das crenças religiosas nomeadamente de matriz africana?

Em 5 de junho de 1888, a primeira coluna do jornal trazia novas linhas aos “tão constantes clamores do povo e da imprensa local ácerca do estado pouco lisonjeiro em que se encontra a igreja de Nossa Senhora dos Remedios”, visto que o “famoso templo” não fora consertado até então. Para além dos protestos condizentes com as publicações anteriores, o artigo introduzia uma referência explícita ao comprometimento das “tribos gentílicas” com práticas próprias das religiões não-cristãs vividas no cotidiano da província de Angola, mais empenhadas em salvaguardar os locais ritualísticos que os colonos portugueses e “filhos do país” católicos de Luanda:

O gentio mais indomito levanta os seus *malombes*, (mesquitas), trazendo-os no maior aceio e conservação possíveis para adorarem n’elles, a seu modo, o Senhor Deus Creador do mundo; e só os civilizados, ou os que se dizem taes n’esta capital, é quem teem descurado tanto os preceitos da sua religião?! (*O Futuro d’Angola*, nº 102, 5 de junho de 1888)

Palavra de origem ambunda, “malombe” detinha uma série de significados, tendo sido livremente traduzida em obras do século XIX como “sinagogas, capelas, santuários, oratórios”³⁶⁴. Tratava-se do plural do termo “rilómbe”, também em quimbundo, explicado em português por António de Assis Junior nas primeiras décadas dos novecentos como substantivo usado para designar “Gabinete reservado à prática de

³⁶⁴ *Dicionário Kimbundu – Português* consultado em <http://linguakimbundu.xpg.uol.com.br/>

actos sagrados, inerentes a uma pessoa ou família. | Pequena capela onde se guardam relíquias | Lugar sombrio, escuro.”³⁶⁵. É de se supor, pois, que constituíam espaços de culto aos antepassados dos povos abundos que, após séculos de presença – ainda que frágil – do Estado português e da Igreja católica na costa centro-ocidental africana, atraíam um grande número de devotos para a sua órbita.

Da leitura das linhas acima transcritas, porém, entrevê-se o emprego de “malombe” para designar locais de adoração a um Deus único, num possível movimento de ressignificação do vocábulo. Ressignificação esta que revela não apenas os limites da conversão dos “filhos do país” à religião católica – até mesmo em termos de vocabulário –, mas também os processos culturais de hibridação. Em meio a um contexto assinalado por intensos encontros e desencontros, à cosmologia tradicional eram incorporadas, em diferentes níveis, as novidades do catolicismo, concorrendo para a conformação de religiosidades substancialmente distintas.

Na visão dos colaboradores e dos editores do jornal dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu do Carpo, a concretização do projeto político e missionário da Coroa portuguesa exigia a mobilização de todos os cristãos junto a Guilherme Augusto de Brito Capelo, então governador geral de Angola, a fim de “conseguir a restauração do primeiro templo d’esta provincia”:

Mas está da parte de todos os christãos residentes em Loanda, secundar as reclamações do seu digno prelado perante o exm.º sr. governador geral, reclamando tambem providencias até conseguir a restauração do primeiro templo d’esta provincia. Mostremos que pertencemos a uma nação que, pelo seu muito respeito pela religião dos nossos maiores, o chefe visível da igreja de Jesus Christo, nosso verdadeiro Deus, conferiu aos nossos augustos monarchas o título de Fidelissimos. (*O Futuro d’Angola*, nº 102, 5 de junho de 1888)

Em vão, contudo, a florescente imprensa luandense solicitava aos poderes públicos que fossem atendidas as demandas pela reforma da igreja de Nossa Senhora dos Remédios. O descaso dos administradores “coloniais” perpetuava-se, assim como o tom irônico que perpassava a seção de notícias d’*O Futuro d’Angola*:

Edifício da igreja dos Remedios. – (...) Sim, senhor. Tudo aqui vai ás mil maravilhas, graças ás nossas zelosas authoridades. E da religião nem se trata para incutir o amor d’ella a estes povos.

Deixar cahir, e derrubar tudo. É o melhor. E a imprensa, se prega, é no deserto. (*O Futuro d’Angola*, nº 72, 7 de junho de 1887)

³⁶⁵ JUNIOR, A. de Assis. *Dicionário kimbundu-português - linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*. Luanda: Edição de Argente, Santos, & C.^a L.^{da}, s/d, p. 345.

Os habituais esbanjamentos dos cofres públicos e o despreço pelos assuntos de interesse do projeto de evangelização dos povos africanos e de transmissão da mensagem católica no continente, por sua vez, deveriam ser punidos:

Chuva. – Dizem as mulheres do paiz, que a falta de chuvas é devida á indiferença com que se tem olhado para o estado vergonhoso a que se acha redusida a igreja dos Remedios. Nós, confirmando aquella opinião, pedimos a Deus para que faça cair a peste sobre os que se tem deleitado com esse estado de vandalismo, porque a egreja dos Remedios só poderá ser restaurada sobre a ossada dos que tanto dinheiro do povo tem comido, para nada fazerem. << *Amigo que não serve, e faca que não corta, ainda que se perca pouco importa.* >>
(*O Futuro d'Angola*, nº 60, 6 de fevereiro de 1887)

Nesta passagem, de destacar a crença na possível relação entre a ausência de chuvas e o estado de ruínas no qual há muito se encontrava o templo dos Remédios, particularmente difundida entre as mulheres. Crença esta alinhada a uma postura, bastante vulgarizada, de que as igrejas mereciam um lugar de destaque na resolução dos conflitos e dos males que assolavam a sociedade angolana, interligando a esfera espiritual e a esfera temporal. De ressaltar estar a ideia do poder punitivo do sobrenatural presente nas mais diversas expressões religiosas, não sendo uma exclusividade quer do catolicismo, quer da cosmogonia das religiões de matriz africana.

Meses depois, às condições deploráveis da morada da imagem da Virgem Maria situada na “cidade baixa”, o “NOTICIARIO” acresceria novos edifícios sagrados em semelhante situação:

Igreja dos Remedios. – Disem-nos que a direcção das obras publicas mandou retirar d'ali todo o material para o concerto da dita igreja, inclusive as asnas que já estavam collocadas no seu logar. Disem-nos mais que tendo sido examinado o tecto da igreja do Carmo, aonde está provisoriamente a freguesia, esta bastante arruinado; a igreja do Corpo Santo tem o tecto da sachristia no chão! Para onde mudarão a freguesia?!
(*O Futuro d'Angola*, nº 81, 10 de outubro de 1887)

Assumindo uma estratégia retórico-discursiva religiosa, o breve texto admite serem os resultados da evangelização católica na área da diocese de Angola e Congo ainda escassos em finais da década de 1880. Além do descuro das instâncias governamentais com a manutenção e o reparo dos prédios destinados ao culto católico, grande número de paróquias estavam sem pároco e eram frequentes as acusações de incompetência e de venalidade dos poucos sacerdotes que achavam-se em serviço.³⁶⁶ De ressaltar, porém, que a tão propalada fragilidade da estrutura eclesiástica constituía um elemento

³⁶⁶ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 426-427.

discursivo revelador de um projeto de conversão específico, tendo em vista a multiplicidade da ação da Igreja católica.

Paralelamente, eram vários os “filhos da terra” que não poupavam esforços para resguardar os espaços de afirmação de seu grau de civilização, acusando, nos numerosos jornais locais, o despreparo intelectual dos colonos portugueses e a crescente monopolização dos cargos administrativos. Tão primordial quanto conservar as igrejas de devoção mariana, era garantir que as festividades religiosas cíclicas ocorressem respeitando a pompa e a periodicidade de costume:

Tem sido a Senhora dos Remedios a imagem de mais devoção dos habitantes da capital, e a sua igreja é aquella em que se fizeram sempre as festividades mais aparatosas. Na cidade alta existe a igreja da Misericórdia, onde se fazem hoje as festividades religiosas: esse igreja porém não só é pequena como não possui a vastidão precisa. (*O Futuro d'Angola*, nº 94, 7 de março de 1888)

Extraído da primeira página d'*O Futuro d'Angola*, o trecho publicado sob a epígrafe “Egreja de Nossa Senhora dos Remedios” pintava a adoração à santa em Luanda como um ritual que gozava de expressiva popularidade entre os moradores da capital da província de Angola, atravessando os séculos. Tal assertiva é especialmente interessante, tendo em vista a localização do templo, sito na zona que abrigava os entrepostos comerciais, as tabernas, as estalagens, as oficinas, as palhotas dos africanos livres que trabalhavam na região e as residências dos antigos mercadores de escravos³⁶⁷, e a grande estima que a imagem desfrutava entre os escravizados e libertos no Brasil colonial.³⁶⁸ É de se supor, pois, que, conquanto recusassem quaisquer identificações com homens tão incultos e apartados da “civilização”, frações “angolenses” compartilhavam com as camadas sujeitas ao trabalho forçado determinados traços culturais, por vezes celebrando a mesma santidade.

A mais importante festa promovida para solenizar a presença histórica de Portugal na África Central era a da Restauração de Angola, comemorada anualmente no dia 15 de agosto em diversas regiões da província. Invocando a colaboração entre os portugueses e as populações locais, os festejos, sob patrocínio da Igreja católica, contemplavam a realização de uma missa e a pregação de um sermão que evocava o episódio da luta comum contra os holandeses, seguido de uma procissão onde se faziam presentes as mais ilustres entidades e corporações “coloniais”. Era, pois, uma

³⁶⁷ PEPETELA. *Op. Cit.*, p. 239.

³⁶⁸ KARASCH, Mary. *Construindo Comunidades: As irmandades dos pretos e pardos*. História Revista [UFGO], v. 15, n. 2, jul.-dez. 2010.

manifestação da existência de um “triângulo ritual”, proposto por Roberto Da Matta, cujos vértices – o poder político, o poder religioso e a sociedade civil – estavam em constante diálogo.³⁶⁹ Em honra do restaurador Salvador Correia de Sá, informes publicados na imprensa “angolense” convocavam os leitores do periódico a participarem das pomposas cerimônias:

BOLETIM DA SEMANA

(...) – No dia 15 do corrente haverá << Te Deum >> em acção de graças na Igreja dos Remedios pela feliz restauração de Angola do poder dos holandezes.
(*O Futuro d’Angola*, nº 41, 3 de agosto de 1886)

NOTICIARIO

(...) Adiante vae publicado o annuncio para a festividade, amanhã, da restauração de Angola, em 1648, mandada celebrar pela Camara municipal e Cabido d’esta diocese.
∴
Há hoje á noute, na rua de Salvador Correa, fogo, musica e iluminação por ser a vespera da Restauração de Angola.

COMMUNICADOS

Camara Municipal
De
LOANDA
Edital

EDUARDO AYALA DOS PRAZERES, presidente da Camara Municipal d’esta cidade.

Faço saber que, devendo celebrar-se no dia 15 do corrente, pelas 12 horas da manhã na egreja da Misericordia, servindo de Sé, a festividade religiosa commemorativa da restauração de Angola em 1648, com missa, *Te Deum*, e sermão, a camara convida aos habitantes d’esta cidade a assistirem a essa solemnidade, bem como a procissão que, com o auxilio do reverendo cabido da diocese deverá sahir do referido templo, as 5 horas da tarde.

A camara pede a todos os municipes e espera do zelo civico e religioso dos habitantes d’esta capital que annuam a este convite.

E para constar o theor d’este ser-lhe-ha dada publicidade.

Secretaria da camara municipal de Loanda 13 de agosto de 1888. – Eu Pedro Machado, escrivão interino o subescrevi,

O presidente,

Eduardo Ayala dos Prazeres.

(*O Futuro d’Angola*, nº 108, 14 de agosto de 1888)

COMMUNICADOS

Camara Municipal
De
LOANDA
Edital

O cidadão EDUARDO AYALA DOS PRAZERES, presidente da Camara Municipal d’esta cidade:

Faço saber que, devendo celebrar se no dia 15 do corrente pelas 12 horas do dia, na egreja de Nossa Senhora do Carmo, por annuencia com sua ex.^a o rev.^{mo} sr. Bispo da diocese, à festividade religiosa commemorativa da restauração d’Angola em 1648, com

³⁶⁹ FREUDENTHAL, Aida Faria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira (coord.). *Op. Cit.*, pp. 408-409.

missa solemne por musica e sermão, bem como a procissão as 4 horas da tarde, que deverá sahir do mesmo templo para a igreja do Corpo Santo.

A Camara pede e conta com o zelo civico e religioso de que todos os municipes tem dada inequivocas provas, concorrerão a abrilhantar estes actos com a sua presença.

E para constar mandei que o theor d'este se desse a devida publicidade.

Secretaria da Camara Municipal de Loanda, 8 de agosto de 1889.

E eu Joaquim Maria d'Azevedo Franco, escrivão que o subscrevi.

O presidente,

Eduardo Ayala dos Prazeres.

(*O Futuro d'Angola*, nº 134, 15 de agosto de 1889)

Colocadas lado a lado, as notas de divulgação da festa da Restauração de Angola reconstroem os percursos das constantes transferências da Sé de Luanda, que ora funcionava num templo, ora em outro. Passados dois anos, os festejos, dantes ocorridos na igreja de Nossa Senhora dos Remédios, foram deslocados para a igreja da Misericórdia³⁷⁰, então sede da Sé Catedral. Mas a missa, o *Te Deum*, o sermão e a procissão não seriam por muito tempo celebrados na “cidade alta”, onde concentravam-se os poderes político, militar e religioso, assim como os serviços administrativos e judiciais. Em 15 de agosto de 1889, as festividades seriam novamente assistidas na “cidade baixa”. Dada a precariedade das edificações sagradas, muitas em estado de desmoronamento, era difícil manter numa mesma localidade a jurisdição episcopal da diocese de Angola e Congo.

Além das grandiosas solenidades em homenagem a um dos acontecimentos mais relevantes da existência da sociedade “colonial” portuguesa na região, a Igreja católica, como promotora de celebrações religiosas periódicas, mobilizava os diferentes segmentos da população em prol de comemorações como a do Corpo de Deus, najs quais era pressuposto estarem presentes personalidades como o governador geral.³⁷¹ Todavia, o pouco empenho e decoro dos cônegos e do povo causava espanto entre os colaboradores e redatores d'*O Futuro d'Angola*, que pintavam uma ilustração não muito reconfortante aos projetos do catolicismo em África:

³⁷⁰ No século XX, Manuel Nunes Gabriel, então arcebispo resignatário de Luanda, escrevia: “*Igreja da Misericórdia*. Pertence à Santa Casa da Misericórdia, instituição de assistência e de prática das obras de misericórdia, quase tão antiga como a cidade de Luanda. A igreja era contígua ao hospital da Misericórdia (transformado em hospital militar no último quartel do século XIX) e foi reconstruída pela irmandade da Misericórdia e reaberta ao culto em 1679. Serviu algumas vezes de sé no século passado. Nela se instalou a paróquia da Conceição em 1833, depois de passar pelas igrejas de S. João e da Senhora do Rosário, até 1975, data em que passou para a igreja de Jesus.” (GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 123)

³⁷¹ Em 20 de julho de 1886, justificava-se a ausência de Guilherme Augusto Brito Capelo, governador geral de Angola, “no dia da procissão de *Corpus Christi*”, por achar-se doente. (*O Futuro d'Angola*, nº 36, 20 de junho de 1886)

Parece impossível!!

Este anno não tivemos semana santa, passou ella desapercibida! Da forma que vemos marchar as coisas, d'aqui por dias não temos festividade alguma religiosa. Se em alguma igreja da cidade se comemorou esta epocha da nossa historia sagrada, foi sem animação, sem influencia, sem luzimento e mesmo sem aquella alegria e contentamento que se nota e se apercebe no rosto dos habitantes da mais simples aldeia de Portugal.
(*O Futuro d'Angola*, nº 97, 10 de abril de 1888)

A contemplação, adoração e exaltação de Jesus Cristo não passaram completamente despercebidas no anno de 1888, como se supunha, embora os festejos dos quais se tivessem notícias, aparentemente simplórios, não atraíssem elevado número de pessoas. Declaradamente desinteressado pela “eloquencia sagrada”, P. M. dedicava algumas linhas às comemorações que tiveram lugar na igreja da Misericórdia, ressaltando a tímida concorrência de devotos e derramando elogios à oratória do reverendo Miranda, que, para ele, muito se distinguia da mediocridade da maioria dos sacerdotes de Luanda:

Corpus Christi. – Celebrou-se no dia 31 do mez passado a festividade de *Corpus Christi*, na Igreja da Misericórdia.

Houve pouca concorrência de fieis.

Foi orador o revd.º dr. Miranda que fez um discurso a todos os respeitos digno dos melhores encommios, apesar da esterilidade do assumpto.

Ainda não tínhamos ouvido este sacerdote na tribuna sacra, o que deveras sentimos; porque tem, effectivamente, excellentes dotes oratórios.

(...)

Sympathisamos sinceramente com esse discurso que nos deixou impressionados; tanto mais que ha muito não tínhamos o gosto de ouvir, em Loanda um orador sagrado – diga-se em verdade e sem offensa a ninguem – sequer mediocremente habituado a respeitar as leis da esthetica, na frase do cathecista.

(...)

Podemos agora contar mais uma rasão que conduza o povo Loandense ao templo nas occasiões de festividades religiosas: – ouvir dr. Miranda; e menos uma desculpa – diga-se tambem á puridade: – o receio de uma *descomponenda* ecclesiastica.

Parece que a Camara Municipal já contava com a falta de concorrência: porque, apesar de pouca, ainda assim às cadeiras quasi que não chegavam para os convidados que compareceram. (...)

(*O Futuro d'Angola*, nº 104, 20 de junho de 1888)

Para a satisfação dos “filhos do país”, que professavam o catolicismo, a festa do Corpus Christi, “a maior de todas as festas católicas de Luanda”³⁷², recobriria a pompa e o esplendor habituais, já em julho de 1889, despertando grande expectativa entre os “angolenses”:

Corpo de Deuss. – Vae ter logar ámanha 20 do corrente, missa solemne pelas 11 horas do dia, e procissão ás 5 horas da tarde, que percorrerá os seguintes logares: sahimento da igreja do Carmo pela calçada que lhe fica a esquerda, largo da Quitanda, ruas, de Pereira Forjaz, Salvador Corrêa, recolhendo na ermida do Corpo Santo.

A procissão e festa de Corpo de Deus, espera-se ser mais pomposa, como se não observava ha annos a esta parte, pois a ex.^{ma} Camara Municipal empenhada em

³⁷² BIRMINGHAM, David. *O Carnaval em Luanda*. In: *Análise Social*, vol. xxvi (111), 1991 (2.º), p. 423.

abrilhantal-a mandou armar na rua de Salvador Corrêa, arcos de triumpho por onde deve passar a procissão.

Consta-nos que comparecerão n'esse acto as primeiras auctoridades administrativa e Ecclesiastica.

Para poder corresponder a bôa vontade da exm.^a Camara Municipal, e que será tambem a do publico, é de esperar que os cavalheiros que moram nas ruas indicadas onde deve passar a procissão dignar-se-hao de ornar as janellas de suas casas com colchas, para se tornar mais luzido esse acto religioso e respeitavel.

COMMUNICADOS

Camara Municipal
De
LOANDA
Edital

O cidadão EDUARDO AYALA DOS PRAZERES, presidente da Camara Municipal d'esta cidade etc.

Faço saber, que no dia 20 do corrente pelas 11 horas da manhã deverá ter logar na igreja de N. S. do Carmo com a annuncia de Sua Ex.^a Revm.^a o sr. Bispo da Diocese, a festividade de Corpus Christi, e ás 5 horas da tarde sahirá do mesmo templo a procissão, que deverá recolher na igreja do Corpo Sancto

Em nome da Camara a que tenho a honra de presidir, convido a todos os municipaes para que se dignem, abithantarem com a sua presença estes actos affirmando assim o seu respeito pela religião do estado.

Secretaria da Camara Municipal de Loanda. 13 de julho de 1889. Eu *Joaquim Maria d'Azevedo Franco*, o *escrivão que o subscrevi*.

O presidente,

Eduardo Ayala dos Prazeres.

(*O Futuro d'Angola*, nº 131, [?] de [?] de 1889)

Compunham também o cenário luandense oitocentista de celebração de ocasiões religiosas a “noite de S. João”, vistosamente festejada na “cidade baixa” pelos principais negociantes da praça comercial de Luanda, com a presença da banda de caçadores e de cavalheiros que executavam várias peças de música³⁷³, e os festejos de Santo Antônio, igualmente celebrado com um “sem numero de foguetes do ar e de bombas que serviam de recreio, e uma illuminação de candeeiros-balões dependurados nas arvores (...)”, ao som da banda de Música do Regimento de Caçadores.³⁷⁴ De ressaltar, ainda, as festividades em honra da imagem de Nossa Senhora do Cabo³⁷⁵, cujo arranjo respeitava à organização dos demais rituais cíclicos cristãos:

ATENÇÃO

³⁷³ *O Futuro d'Angola*, nº 37, 28 de junho de 1886.

³⁷⁴ *O Futuro d'Angola*, nº 73, 22 de junho de 1887.

³⁷⁵ Localizada na ilha de Luanda, a igreja de Nossa Senhora do Carmo fora construída provavelmente no século XVII, “(...) talvez no mesmo local da primitiva ermida já existente quando Paulo Dias de Novais ali chegou. Em 1669 a Confraria de Nossa Senhora do Cabo obteve do Governo a concessão dum terreno devoluto que «corre da ermida e casa da Senhora para a banda dos coqueiros dos Reverendos Padres da Companhia de Jesus»”. Passou à paroquial da ilha em primeiro de setembro de 1854. (GABRIEL, Manuel Nunes. *Op. Cit.*, p. 124; p. 263)

FESTIVIDADE À

Nossa Sr.^a do Cabo

Da ilha de Loanda

Tem amanhã logar esta festividade com a possivel pompa na respectiva igreja parochial.

Missa solemne pontifical ás 11 ½ horas. Orador ao evangelho, o ex.^{mo} e rev.^{mo} vigario geral e chantre da Sé. Grande instrumental, tocando harmonium no intervello da missa o ex.^{mo} commandante da barca austriaca.

Ladainha ás 7 ½ horas da noite por instrumental. Grande illuminação, – fogo preso e de vista, e dois balões terminada a ladainha.

A musica de caçadores 2 tocará até ás 11 horas da noite.

Ha pequeno bazar, panorama e outros divertimentos durante o dia e noite.

O abaixo assignado por este meio tem a honra de convidar a todos os habitantes de Loanda e d’esta ilha para assistirem a este acto, e em especial aos devotos que com o seu óbulo concorreram para esta festividade.

Não ha convites especiaes.

Parochial de N. S. do Cabo da Ilha de Loanda, em 12 de janeiro de 1887,

O Parocho,

Joaquim J de Sant’anna Fernandes.

(O Futuro d’Angola, nº 58, 22 de janeiro de 1887)

Sem maiores delongas, o anúncio extraído d’*O Futuro d’Angola* deixa entrever um aspecto comum a todas as cerimônias abençoadas pela Igreja católica, qual seja: a mobilização de diversos setores da sociedade civil, política e eclesiástica na realização das várias solenidades religiosas.³⁷⁶ Estendendo-se por todo o dia, os festejos apresentavam-se como espaços informais de sociabilidade, onde se desenrolavam relações interpessoais e onde as famílias “angolenses” ostentavam o domínio de códigos culturais europeus, demonstrando sua civilidade e suas boas maneiras. Eram, pois, meios importantíssimos de afirmação da cidadania, figurando também como espaços de distinção e de diferenciação social. Daí as reivindicações no sentido de assegurar que as comemorações decorressem conforme os princípios do mundo dito “civilizado”.

Referenciada pela segunda vez no jornal em seis de abril de 1887³⁷⁷, a Procissão do Senhor Jesus dos Passos era particularmente ilustrativa do caráter vinculante da religião católica no universo luandense oitocentista:

³⁷⁶ Exemplo da importância da colaboração dos diferentes setores da sociedade nos festejos em honra aos santos católicos é o agradecimento de 28 de janeiro de 1887, assinado por Joaquim J. de Sant’anna Fernandes, “parocho da freguezia de Nossa Senhora do Cabo da Ilha d’esta cidade de Loanda”, em que manifestava “a sua gratidão a todas as senhoras e cavalheiros que com o seu ob[?]lo concorreram para a realização da festividade da Padroeira d’esta Ilha (...)”. (*O Futuro d’Angola*, nº 60, 6 de fevereiro de 1887)

³⁷⁷ A primeira aparição da Procissão dos Passos fora na seção de notícias de um dos primeiros números do periódico, em nota que convocava os “moradores de Loanda” a subscreverem às autoridades competentes reivindicando que a “magesosa procissão da Veneranda Imagem do Senhor Jesus dos Passos” fosse realizada, não obstante os rumores da impossibilidade da mesma “em consequencia das avultadas despesas que ha a fazer na camara ecclesiastica”. (*O Futuro d’Angola*, nº 3, 18 de março de 1882)

Procissão dos Passos – Com todo luzimento, teve lugar no domingo ultimo a procissão do Senhor Jesus dos Passos, sendo acompanhado por numeroso concurso de povo, que, mais uma vez provou, que se não esquece da religião, que professamos, e que mal interpretada pela maioria dos padres, pelo seu procedimento, lentamente vae desapparecendo o culto que veneramos: a Religião de Christo.

As capellas distribuidas pelas principaes ruas da cidade, mostrando as peripecias porque passou o Filho de Deus, estavam muito mal distribuidas; por nos parecer que o segundo passo não devia ser representado com a imagem do Senhor da Canna Verde³⁷⁸.

Aprendam e deixem-se de innovações, que desprestigiam a religião do Estado.

Notamos tambem, e não sabemos a razão porque as cornetas que acompanharam a procissão e que tocaram nos intervallos da musica não foram revestidas de surdinas, como é praxe estabelecida em todo o mundo catholico.

O povo e a policia portaram-se com muita dignidade e são dignos de louvar.

Infelizmente não podemos concluir esta noticia louvando todos.

O procedimento do Sr. Padre Ferreira, hoje, vigario geral do bispado, merece a mais rigorosa censura, porque s. s.^a deve comprehender que o púlpito é como o leme de uma embarcação e que quando se está investido em qualquer d'esses logares, não se deve desamparar, ainda mesmo nas occasiões tempestuosas. Assim pois, lamentamos que o Sr. Padre Ferreira, não tivesse todo a prudencia precisa para sustentar-se no pulpito durante o sussurro que se fazia na rua e que não dava occasião a ser ouvido.

De mais: é preciso que o sr. Ferreira saiba que Loanda não é Alhos Vedras, nem tampouco se dirigia sómente aos seus parochianos.

Devia saber; que tinha diante de si a primeira sociedade de Loanda, (quando não quizesse saber do resto) parochianos de diversas parochias, que não teem obrigação senão de ouvir os admoestações dos seus parochos quando deem occasião a ellas.

É preciso que o sr. Padre saiba mais que não podia retirar-se do pulpito, como fez por duas vezes, *dignando se*, exabruptamente, pedir silencio, de maneira só digna do sr. Padre Ferreira.

Dizem que s. s.^a quer regressar para o Reino, boa viagem, e creia que a sua ausencia se não ha de fazer sentir.

(*O Futuro d'Angola*, nº 66, 6 de abril de 1887)

Inserindo a província de Angola no rol das sociedades católicas e asseverando o amor dos “indígenas” pela “religião de Christo”, a notícia veiculava um discurso que atribuía ao quadro sacerdotal em geral os encargos pela retração da cristandade, elaborando uma crítica contundente à postura do vigário geral incumbido de presidir a cerimônia. Demonstrando um vasto conhecimento da geografia do Império português, o redator “angolense” julgava não saber o padre se comportar em uma cidade do porte de Luanda, afirmando ser “preciso que o sr. Ferreira saiba que Loanda não é Alhos Verdes, nem tampouco se dirigia somente aos seus parochianos”. Na tentativa de construir uma imagem que elevasse a sociedade angolana ao patamar das nações europeias, rejeitavam-se quaisquer vivências religiosas que se apartavam das práticas cristãs, silenciando a multiplicidade de manifestações, rituais e costumes que coloriam a cidade de Luanda e arredores.

³⁷⁸ A imagem do Senhor [Bom Jesus] da Canna Verde é a imagem de Jesus Cristo flagelado e coroado de espinhos, coberto com um manto e carregando na mão um pedaço de madeira (“cana verde”), simbolizando o cetro.

A par das celebrações das festas do Corpo de Deus, de S. João, da Senhora do Cabo e do Senhor Jesus dos Passos, as festividades em honra a Nossa Senhora da Nazaré mereceriam certo relevo nas páginas d'*O Futuro d'Angola*, em notas que incluíam brevemente o processo de organização da irmandade que tinha a santa como sua padroeira. Fruto da iniciativa de D. António Tomás da Silva Leitão e Castro, bispo da diocese de Angola e Congo, a associação religiosa e espiritual seria inaugurada no ano de 1886 com esplendorosa festa, “precedida de novena instrumental”, realizada na igreja de Nossa Senhora do Carmo, visto que ali estava depositada a imagem da Virgem Maria, “levada procissionalmente para a sua ermida” na véspera dos festejos, celebrados com “fogo de vistas prezo e do ar e oito balões aerostaticos; grande e vistoza iluminação”³⁷⁹.

Meses antes, a seção de notícias dava a ler as impressões da redação diante da pretensa criação de uma irmandade dedicada ao culto a Nossa Senhora da Nazaré:

Consta nos – que se organisou, ou vae se organizar, uma irmandade de Nossa Senhora da Nazareth.

Dezejamos que seja feliz e que satisfaça melhor as suas obrigações do que as que tem existido, e que ainda existem, pois consta nos que não tem orçamentos approvedos, nem prestão contas a auctoridade! Elles não são que têm culpa! Desta forma podem gastar o que quiserem e como quiserem, porque ninguem lhes toma contas.

Os templos caem sem que ninguem promova a sua reconstrução, e até as proprias imagens, alfaias dezaparecem dos templos sem que ninguem se embarace com isso!!!

Pobre provincia de Angola!

(*O Futuro d'Angola*, nº 44, 4 de setembro de 1886)³⁸⁰

Se as inquietações em torno da nova irmandade se confirmariam, não se sabe. Nos demais artigos e notícias, dispersos pelo periódico, os festejos dedicados à “Imaculada Virgem de Nazareth” seriam invariavelmente descritos sublinhando-se a pompa e a enorme concorrência de “devotos da religião do Estado”, além do caráter sublime da

³⁷⁹ *O Futuro d'Angola*, nº 56, 30 de dezembro de 1886.

³⁸⁰ Ao longo dos números consultados, não foram encontradas outras menções a associações de caráter religioso, apesar da ciência de sua existência (ver, por exemplo, REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandade Negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas em março de 2005; FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012). No que concerne à temática do mau estado dos templos, além das referências anteriormente reportadas, dois boletins semanais denunciariam o fato de não terem os sinos da igreja do Carmo cordas para os tocarem (ver *O Futuro d'Angola*, nº 41, 3 de agosto de 1886 e nº 44, 4 de setembro de 1886), enquanto o artigo de Antonio Ferreira de Almeida e Silva, publicado na seção “CORRESPONDENCIAS” sob a epígrafe “Angola”, trataria das deploráveis condições das igrejas de Luanda e da ausência de templos na maior parte dos concelhos do interior (ver *O Futuro d'Angola*, nº 118, 16 de dezembro de 1888). Sobre o desaparecimento de imagens dos edifícios sagrados, foi identificado somente um informe intitulado “A quem competir”, comunicando o sumiço da imagem de Nossa Senhora do Parto da igreja do Corpo Santo (ver *O Futuro d'Angola*, nº 74, 9 de julho de 1887).

missa cantada e do sermão pregado “pelo digno Chantre da Sé”, elogiado por José de Fontes Pereira por incorporar ao seu discurso em louvor da “mais Pura, e da mais Virtuosa das Mães” questões de cunho político, como a “projectada emancipação d’Angola”³⁸¹. A partir da seção do noticiário, também têm-se conhecimento que à frente desta e de tantas outras festividades estava o “sr. commendador, conego, Luiz Maria de Carvalho”, em cumprimento da “sua nobre missão sacerdotal e parochial”³⁸². Quanto à configuração da solenidade, que incluía sair a “imagem em profissão da igreja do Carmo para a sua ermida da Nazareth”, alguns entretenimentos eram proporcionados à população, como apresentações náuticas:

Regata. – Deve ter lugar no dia 5 do corrente ás 5 e meia horas da tarde, festa de N. S. da Nazareth, uma regata de canoas a remos, que serão elegantemente enfeitadas com bandeiras. Um grupo de rapazes amadores são os da iniciativa d’esta diversão. O ponto de partida será da praia que fica defronte da mesma ermida.
(*O Futuro d’Angola*, nº 90, 4 de fevereiro de 1888)

Promoviam-se, outrossim, bazares com a finalidade de arrecadar fundos para a realização da festa, sendo, pois, de suma importância a colaboração do maior número possível de fiéis:

Irmandade de N. Sr.^a da Nazareth. – A Meza d’esta Irmandade, ha pouco instituida n’esta cidade por iniciativa e sob a protecção de s. ex.^a rev.^{mo} o sr. Bispo d’esta Diocese, desejando celebrar a festividade annual da Padroeira, nos dias [?] a [?] do proximo futuro mez de fevereiro, a sua capella, com a maior solemnidade e pompa possiveis, e não tendo ainda em cofre, em rasão da sua recente instituição, os fundos necessarios para occorrer a todas as despezas que importa uma d’estas festividades, lembrou-se de recorrer à piedade dos fieis e devotos d’aquella Santissima Imagem para a coadjuvarem, as pessoas devotas que faziam a festividade annual. E seguindo o costume adoptado por aquelles devotos, resolveu fazer nas noites de 4 e 5 do referido mez um grande bazar de prendas, cujo producto concorra paa as despezas da festividade. N’este intuito a commissão nomeada solicita do publico para que concorra com qualquer offerta para aquelle bazar.
(*O Futuro d’Angola*, nº 88, 21 de janeiro de 1888)³⁸³

A inserção na vida religiosa e a visita às diversas igrejas da cidade de Luanda não estavam restritas, porém, às ocasiões de festividades cíclicas promovidas pela Igreja católica, gozando de grande atração entre os civis as missas realizadas nos diferentes templos que se alastravam pela região. Atração esta que contrariava, por exemplo, a tímida concorrência de devotos verificada nas comemorações de *Corpus Christi* celebradas no dia 31 de maio de 1888 na igreja da Misericórdia. Em sua grande maioria,

³⁸¹ *O Futuro d’Angola*, nº 61, 15 de fevereiro de 1887.

³⁸² *O Futuro d’Angola*, nº 156, 17 de novembro de 1890.

³⁸³ De acordo com o “Orçamento geral da receita e despeza da Camara Municipal de Loanda”, referente ao “Anno Economico 1889-90”, algumas festividades religiosas eram custeadas pelos cofres públicos, como a festa de Corpus Christi e a festa de “N. S. d’Assumpção”. (*O Futuro d’Angola*, 138, 23 de novembro de 1889)

os anúncios das celebrações eucarísticas eram breves e restringiam-se a participar aos leitores a data, o horário e o local da cerimônia, ora convidando-os para comemorações futuras, ora noticiando recitações de preces e de salmos já acontecidas:

Missã do gallo. – Não assistimos a missã denominada do gallo, que se cantou na Igreja da Misericórdia por nos sentirmos um tanto encommodados; soubemos porém, que não faltou o lustre a concorrência e a melhor ordem que reclamam todos os actos religiosos. Pontificou s. ex.^a rev.^{ma} o sr. Bispo. Soubemos mais que pela variedade da luzes, a igreja estava deslumbrante, e que a musica do batalhão de caçadores nº 2, regida actualmente pelo mui digno sr. Bernardino Ramalho nada deixou a desejar por ter executado as melhores peças do seu reportorio. (*O Futuro d'Angola*, nº 56, 30 de dezembro de 1886)

Missã pontifical – a de 25, que se cantou por musica vocal e instrumental na igreja de N. Sr.^a do Carmo, foi pouco concorria, se concorrência se pode chamar a presença de quatro damas e meia duzia de cavalheiros. Notamos a falta de luzes e pouco escrupulo na decoração da igreja. (*O Futuro d'Angola*, nº 56, 30 de dezembro de 1886)

Jubileu sacerdotal de S. S. o papa Leão XIII. – Celebrou-se, para o commemorar, na igreja do Carmo no dia 1.º de janeiro corrente uma missã (às 9 horas da manhã) e Te-Deums com musica vocal e instrumental às 6 horas da tarde, com assistência do s. ex.^a rev.^{ma} o sr. bispo. Agradecido, pelo convite que recebemos. (*O Futuro d'Angola*, nº 86, 5 de janeiro de 1888)

Era pressuposto, no entanto, que os fiéis católicos atendessem à missã não apenas por ocasião de datas comemorativas, em razão da obrigatoriedade da frequência ao culto aos domingos, prevista pelos ensinamentos dogmáticos da Igreja católica. Na esteira dos esforços das famílias “angolenses” por evidenciarem sua proximidade cultural dos colonos portugueses e garantirem o acesso aos direitos assegurados pela condição de cidadão, a participação assídua nos espaços de afirmação de sua civilidade constituía importante prerrogativa. Participação esta corroborada por um informe da igreja de Nossa Senhora da Nazaré, que transmitia o aviso: “Na sua capella haverá missã todos os domingos e dias santificados pelas 7 horas da manhã; – e, em todos os sabbados às 7 da tarde, ladainha e exercícos espirituais”³⁸⁴.

Aos “commandantes dos corpos e da Bateria d’artilheria, governadores de fortalezas, commandantes dos destacamentos e chefes dos concelhos” propunham-se, na Secção de variedades”, novas instruções de serviço, díspares do regulamento geral, “aprovado por decreto de 21 de novembro de 1866”, que incluíam aos domingos

³⁸⁴ *O Futuro d'Angola*, nº 36, 20 de junho de 1886, nº 38, 6 de julho de 1886, nº 39, 15 de julho de 1886 e nº 41, 3 de agosto de 1886.

“Missa, sempre que seja possível, e quando não seja, resar-se-ha nas casernas ao toque de recolher a oração *Ave, Rex Guilherme*”³⁸⁵.

O restante dos anúncios e comunicados consagrados às missas católicas impressos n’*O Futuro d’Angola* resguardariam, sem exceção, vínculos com o tema da morte, dividindo-se, basicamente, em dois grupos: os que participavam a celebração de missas por alma de um ente querido falecido³⁸⁶ e os que agradeciam o comparecimento nos ditos cultos³⁸⁷. As notas apresentavam-se, em geral, bastante breves, salvo raras exceções nas quais listavam-se os nomes das personalidades que se fizeram presentes nas cerimônias. Abaixo, vão reproduzidos alguns reclames a título de exemplo, que deixam entrever as diferenças e as semelhanças entre eles e, mais importante, o perfil dos homens e das mulheres que ali esperavam-se encontrar, dentre os quais pode-se mencionar indivíduos como José de Fontes Pereira, redator do jornal em foco, e os membros de importantes famílias “do país”, como os Castelbranco:

Celebrou-se na igreja de Nossa Senhora do Carmo, no dia 28 do mez passado, uma missa e responso, por alma da mãe do sr. José Botelho de Vasconcelos.
(*O Futuro d’Angola*, nº 5, 1 de abril de 1882)

MISSA

No dia 4 d’esta foi celebrada uma missa e responso na igreja de N. S. do Carmo por alma da ex.^{ma} sr.^a D. Amalia da Silva Brusky Pereira Rodrigues, falecida em Lisboa e mandada dizer pelo seu irmão e cunhada o ex.^{mo} sr. Manoel M. da Silva Brusky e ex.^{ma} sr.^a D. Adelaide Scarlatti Quadrio Brusky.

Concorreram a este acto a ex.^{ma} sr.^a D. Leopoldina Caregal.

O ex.^{mo} sr. E. Ayála dos Prazeres e suas filhas.

Os ex.^{mos} srs.: José Maria do Prado – Dr. Candido Joaquim de Macedo Baptista – Dr. Bernardo Nunes Garcia – Claudino Augusto Carneiro de Sousa e Faro e sua esposa = Francisco Xavier Germak Possollo = Albino Augusto Pereira de Sousa Pedreneira = José de Fontes Pereira = Francisco de Campos Valdez = Luiz Leitão Xavier. (capitão do porto) = José Augusto da Silva Amoedo = P. Pereira = Antonio de Sousa Alves = João Pedro Tavares de Pina Solto – A familia de JoaquimMaria Ribeiro Castelbranco = José Maria da Costa Neves.

Agradecemos o convite.

(*O Futuro d’Angola*, nº 23, 15 de fevereiro de 1886)

AGRADECIMENTO

A abaixo assignada agradece summariamente penhorada a todas as pessoas, que compareceram no dia 10 do corrente á missa, que na Igreja do Carmo mandou celebrar por alma de sua nunca esquecida prima e amida D. Martinha de Campos Victor.

Loanda, 21 de Abril de 1886

Feleciana Maria Luiza.

³⁸⁵ *O Futuro d’Angola*, nº 50, 10 de novembro de 1886.

³⁸⁶ *O Futuro d’Angola*, nº 5, 1 de abril de 1882, nº 23, 15 de fevereiro de 1886, nº 26, 6 de abril de 1886, nº 73, 22 de junho de 1887, nº 78, 30 de agosto de 1887, nº 83, 28 de novembro de 1887, nº 125, 8 de abril de 1889 e nº 150, 23 de julho de 1890.

³⁸⁷ *O Futuro d’Angola*, nº 28, 21 de abril de 1886, nº 63, 8 de março de 1887, nº 66, 6 de abril de 1887, nº 78, 30 de agosto de 1887 e nº 108, 14 de agosto de 1888.

(*O Futuro d'Angola*, nº 28, 21 de abril de 1886)

No dia 18, – na igreja do Carmo, rezou-se uma missa por alma da ex.^{ma} sr.^a D. Elvira Salles Ferreira.

Não houve convite geral: apenas pessoas de íntima convivência do irmão da falecida concorreram àquela acto.

Estiveram presentes muitos cavalheiros, que excediam ao número de 60, e muitas damas, que ali foram prestar a última homenagem d'amizade às virtudes da falecida.

(*O Futuro d'Angola*, nº 73, 22 de junho de 1887)

No tocante às cerimônias fúnebres e ao tratamento dos mortos em Luanda e arredores nas décadas finais do século XIX, as colunas do jornal dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo permitem visualizar a ampla adesão dos “filhos da terra” à prática de sepultar os corpos em cemitérios cercados de grades e muros, que, enquanto símbolos da presença do cristianismo e da penetração europeia em África, deveriam manifestar o grau de civilização da cidade.³⁸⁸ Todavia, à semelhança dos templos sagrados católicos, o cemitério público da capital da província de Angola e as áreas circunvizinhas estavam fadados ao abandono e ao descaso das autoridades competentes, denunciados, mais de uma vez, na seção “Noticiário” do periódico:

Proximo desabamento. – A calçada do cemiterio tem abatido em algumas partes, em consequência da grande massa d'agua que por ella tem corrido, pelo desleixo que tem havido em lhe não terem desobstruido os canos de esgoto que tem transversaes, e que se acham entulhados.

Ja se vae descuzendo em diferentes partes, e se lhe não acodem, antes das chuvas, não só haverá um grande estrago na calçada, como o risco de cahir a cortina para o lado do bairro de Abreu e Belem e matar alguém.

Ja que a camara não vê estas cousas lembramos ao sr. administrador do concelho que lh'o faça constar, para que não haja maior prejuizo e desgraças a lamentar.

(*O Futuro d'Angola*, nº 45, 15 de setembro de 1886)

Cemiterio publico. – Vimos com admiração no dia 2 do corrente, como a actual vereação tem transgredido o regulamento do cemiterio, pois que no artigo 7.º diz que só são permittidos mausoleus ou tumulos elevados aos lados das ruas, já se vê para as embelesar, como se uza nos cemiterios do reino, porém ali vêem se muitos modernamente espalhados pelo centro dos quadros!

O mesmo regulamento recommenda que os ditos tumulos se coloquem em distancias iguaes, porém ali observa-se o contrario – uma desordem repugnante. N'umas partes uns juntos aos outros, n'outros a grande distancias e em muitas ruas nenhuns !, quando bem dispostos já podião guarnecer a maior parte das ruas.

Notamos mais a plantação de uns espinheiros de grandes dimensões junto a alguns tumulos, que longe de os embelesarem os estão sujando e damnificando.

Aquella anarchia só revela imperdoavel desleixo da parte da actual vereação, que nada vê nem comprehende, sendo para ella as leis e regulamentos letra morta ! – Outro officio !

(*O Futuro d'Angola*, nº 50, 10 de novembro de 1886)

³⁸⁸ MARZANO, Andrea. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012, p. 14.

Cemiterio publico. – Continua votado ao abandono este estabelecimento municipal, que tantos cuidados mereceu a algumas vereações e tantas desenas de contos de reis custou ao municipio.

A parede exterior do lado norte já na maior parte está sem reboco e as pedras a ver se. Dentro estão a maior parte das ruas obstruidas d'arêa e as arvores e arbustos sem tratamento algum, embaraçando em algumas partes o transito pelas ruas. A capella está n'um estado indecente, sem que a vereação se ocupe d'isto, não obstante as repetidas advertencias que se lhe tem feito sobre este assumpto.

Todos os seus cuidados são em mandar construir uma muralha marginal com tabuas e areia, já se vê, para armar ao effeito, porque a duração não deve ser tanta que todos os actuaes vereadores a não vejão desfeita.

E para isto estamos nós a contribuir ! Magnificas cabeças !

(*O Futuro d'Angola*, nº 77, 17 de agosto de 1887)

Das entrelinhas das acusações, despontam os incansáveis ânímos dos “filhos da terra” em suprimir quaisquer obstáculos à imagem de sociedade “civilizada” que pretendiam para Angola. Concebidos como ocasiões propícias para atestar a observância à fé católica, os enterros cristãos estavam inseridos numa série mais ampla de práticas culturais que permitiam aos segmentos “angolenses” reafirmarem a sua civilidade em contraste com os costumes “gentílicos” do restante da população. Daí os investimentos em túmulos, mausoléus e outros ornamentos fúnebres, anunciados nas páginas de florescente imprensa luandense:

APPARATOS FUNEBRES

Para adultos

JOSÉ CORRÊA REGO, APONTA quem se encarrega de enterros, com promptidão e decencia; e presta conta pela fôrma seguinte: caixão de 1.^a ordem 30\$000 a 40\$000 réis, de 2.^a ordem 20\$000, de 3.^a 12\$000, e de 4.^a 9\$000 réis, – e para creanças depende de ajuste particular conforme o tamanho.

Loanda, 4 de maio de 1882.

(76)

(*O Futuro d'Angola*, nº 10, 6 de maio de 1882)

APARATOS FUNEBRES

JOSÉ C. REGO, ACHA-SE habilitado para poder fornecer caixões mortuarios, bem como mais artigos funebres, com promptidão e decencia. Para adultos: caixão de 1.^a sorte 24\$000 – 2.^a sorte 20\$00. – 3.^a sorte 12\$000 – 4.^a sorte 9\$000.

Para crianças – preço pela metade. E para o giro dos trabalhos do funeral depende do ajuste particular.

(*O Futuro d'Angola*, nº 25, 27 de março de 1886)³⁸⁹

Acerca dos ritos funerários propriamente ditos, não há, n'*O Futuro d'Angola*, descrições mais detalhadas, limitando-se os colaboradores e os redatores a divulgar

³⁸⁹ Repete-se em *O Futuro d'Angola*, nº 26, 6 de abril de 1886.

notas, nas seções “NOTICIARIO”³⁹⁰, “Echos do candeeiro Palhares”³⁹¹, “COMMUNICADOS”³⁹² e “ANNUNCIOS”³⁹³, quer participando o falecimento de um parente ou amigo, quer agradecendo os votos de pêsames e a presença de todos os que se dispuseram à acompanhar os cortejos fúnebres. Particularmente abundantes, as publicações, porém, eram consagradas somente ao tributo de “filhos do país” e de colonos portugueses, não importando o local do passamento:

Falleceu, em Calumbo, Luiz Manuel Pinto de Andrade, chefe d’este concelho. Ao seu cadaver foi dada sepultura no cemiterio publico d’esta cidade. Era filho d’esta terra e um bom character. Foi durante muitos annos despachante de [?] d’alfandega d’esta cidade, sendo sempre bem conceituado e estimado. Por duas vezes foi eleito vereador da camara municipal de Loanda. Nós que d’elle fomos amigos, e apreciámos deveras as boas qualidades de que era ornado, lamentamos do coração a sua perda. A terra lhe seja leve. (*O Futuro d’Angola*, nº72, 7 de junho de 1887)

ARCENIO POMPILO POMPEO DE Carpo agradece penhoradissimo a todas as pessoas que se dignaram acompanhar ao cemiterio o csrpo [*sic*] do seu infeliz filho Luiz Arceno de Carpo, e assim como aos que lhe dirigiram cartas de consolação e pezames. Aos seus illustres collegas, prezidente e vice presidente da camara, agradece a demonstração de boa camaradagem, assistindo ao acto incorporados officialmente. A todos os seus conterraneos, que muitos não sendo convidados compareceram, dispensando aquella formalidade, e aos que annuindo ao convite lhe obsequiaram; a todos enfim um cordeal aperto de mão.
(*O Futuro d’Angola*, nº 123, 28 de fevereiro de 1889)

Falleceu em Lisboa sr. Infante D. Augusto, e no dia 9 do conrrente [*sic*] celebrar-se-ha na egreja de Mizericordia as exéquias para sufragar sua alma.
Distribuiu-se convites officiaes.
(*O Futuro d’Angola*, nº 136, 9 de outubro de 1889)

Lamentavam-se as mortes. Mas apenas de homens e mulheres que, professando o catolicismo, jamais se confundiam com os “indígenas”, presumidamente incultos e incivilizados.

³⁹⁰ *O Futuro d’Angola*, nº 12, 23 de maio de 1882, nº 13, 1 de junho de 1882, nº 15, 26 de junho de 1882, nº 35, 15 de junho de 1886, nº 37, 28 de junho de 1886, nº 40, 25 de julho de 1886b, nº 51, 21 de novembro de 1886, nº 52, 27 de novembro de 1886, nº 54, 12 de dezembro de 1886, nº 59, 29 de janeiro de 1887, nº 68, 24 de abril de 1887, nº 70, 18 de maio de 1887, nº 76, 5 de agosto de 1887, nº 81, 10 de outubro de 1887, nº 82, 11 de novembro de 1887, nº 84, 7 de dezembro de 1887, nº 95, 18 de março de 1888, nº 107, 28 de julho de 1888, nº 112, 9 de outubro de 1888, nº 114, 31 de outubro de 1888, nº 115, 13 de novembro de 1888, nº 117, 4 de dezembro de 1888, nº 118, 16 de dezembro de 1888, nº 121, 27 de janeiro de 1889, nº 123, 28 de fevereiro de 1889, nº 123, 28 de fevereiro de 1889, nº 126, 21 de abril de 1889, nº 128, 20 de maio de 1889, nº 129, 27 de maio de 1889, nº 131, [?] de [?] de 1889, nº 136, 9 de outubro de 1889, nº 141, 13 de janeiro de 1890, nº 146, 11 de maio de 1890, nº 151, 13 de agosto de 1890, nº 152, 29 de agosto de 1890, nº 155, 24 de outubro de 1890 e nº 156, 17 de novembro de 1890.

³⁹¹ *O Futuro d’Angola*, nº 100, 7 de maio de 1888 e nº 102, 5 de junho de 1888.

³⁹² *O Futuro d’Angola*, nº 109, 26 de agosto de 1888.

³⁹³ *O Futuro d’Angola*, nº 2, 11 de março de 1882, nº 6, 8 de abril de 1882, nº 10, 6 de maio de 1882, nº 15, 26 de junho de 1882, nº 18, 12 de dezembro de 1885, nº 43, 15 de agosto de 1886 nº 50, 10 de novembro de 1886, nº 52, 27 de novembro de 1886, nº 55, 19 de dezembro de 1886, nº 60, 6 de fevereiro de 1887, nº 76, 5 de agosto de 1887, nº 77, 17 de agosto de 1887, nº 95, 18 de março de 1888, nº 96, 28 de março de 1888, nº 108, 14 de agosto de 1887, nº 110, 10 de setembro de 1888, nº 115, 13 de novembro de 1888, nº 116, 25 de novembro de 1888, nº 119, 30 de dezembro de 1888, nº 120, 14 de janeiro de 1889, nº 133, 23 de julho de 1889, nº 138, 23 de novembro de 1889 e nº 141, 13 de janeiro de 1890

CONCLUSÃO

Luanda, segunda metade do século XIX. Após um longo período de frágil presença portuguesa, favorável ao surgimento de grupos miscigenados cultural e racialmente, que, além de se dedicarem ao comércio transatlântico de escravos, ocupavam funções na discreta administração pública, no clero e no exército, testemunhou-se uma rápida intensificação da presença de europeus na região, promotora de enérgicos conflitos envolvendo a terra, a mão de obra e os cargos públicos.

Pressionadas pela crescente chegada de candidatos metropolitanos e pela supressão da comercialização de cativos através do oceano Atlântico, famílias “angolenses”, como autodenominavam-se, não pouparam esforços para assegurar a fortuna e o prestígio social e político que lhes garantiram, até então, usufruir dos direitos e deveres previstos pela cidadania portuguesa. De tal modo, a adoção de hábitos e de formas europeias de sociabilidade fazia-se cada vez mais imperativa ao reconhecimento da condição “civilizada” dos “filhos do país”. E, sem dúvidas, o catolicismo desempenharia um papel crucial no processo de reafirmação da proximidade cultural dos colonos portugueses, e, por conseguinte, do profundo distanciamento com relação ao chamado “gentio”.

Não obstante as décadas finais dos oitocentos tenham assistido a um massivo influxo de missionários no continente africano, a situação da Igreja católica na África Central ainda se ressentia dos muitos obstáculos à consolidação dos projetos de evangelização na área da diocese de Angola e Congo, muito condicionados pela insuficiência de clérigos, mormente acusados de incompetência e de descumprimento dos mandamentos da lei de Deus, e pelas inúmeras dificuldades em erradicar práticas nomeadamente africanas, percebidas como perniciosas à sociedade. A reviravolta verificada sobretudo dos anos de 1880 em diante, quando do desembarque em Luanda e arredores de uma série de sacerdotes católicos e protestantes oriundos de diversas regiões da Europa, se faria sentir com maior intensidade, pois, somente com o advento dos anos novecentos, momento auge da expansão da Cristandade em África.

De posse destas premissas, procedeu-se à sistematização dos vestígios dispersos e fragmentados n’*O Futuro d’Angola* – periódico “angolense” que circulou entre 4 de março de 1882 e 15 de junho de 1894 –, que concorressem para reconstruir o complexo cenário religioso luandense em configuração no último quartel do século XIX.

Determinadas pelos interesses particulares de uma parcela de “filhos da terra”, as representações das vivências religiosas vislumbradas nas páginas do jornal, porém, traduzem a vitalidade de um olhar católico que buscava manifestar, ao menos na aparência, a rejeição a quaisquer códigos culturais que pudessem ser associados à superstição e à feitiçaria. Daí os silenciamentos frente às religiosidades por vezes classificadas pejorativamente como “tradicionais”, reportadas apenas em breves passagens consagradas à menosprezá-las e à postular a sua repressão.

Contudo, nas entrelinhas de um discurso repleto de nuances, recuperado através das lentes de homens que apreendiam o real a partir de um arsenal de referenciais culturais próprios, entrevê-se o vigor das crenças religiosas de matriz africana, alvo constante das ações do Estado português e da Igreja católica. Em face dos entraves à consolidação do projeto de evangelização das populações genericamente designadas como “gentílicas” e de derramamento do Evangelho, notadamente entre os povos dos sertões, questionava-se a eficácia das medidas administrativas adotadas pelas autoridades governamentais e eclesiásticas de Portugal a nível local. Aos olhos dos colaboradores e redatores do jornal, não restavam dúvidas: era preciso fomentar as missões religiosas católicas, que prestavam serviços imprescindíveis ao ímpeto de doutrinação cristã.

Igualmente necessários ao engrandecimento e ao progresso moral e material de Angola eram os investimentos na instrução dos nativos pouco familiarizados com os códigos culturais europeus. Mas como proceder ao ensino dos dogmas da Igreja católica a grupos que insistiam em conservar-se comprometidos com um corpo de rituais religiosos de origem africana profundamente condenados pela fé cristã? Qual a língua mais apropriada às pretensões de superação de um amplo conjunto de hábitos, atitudes e valores, o português ou o quimbundo? Por sobre as clivagens entre os julgamentos dos articulistas do semanário dirigido por Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo, pairava a perspectiva compartilhada pelos “filhos do país” de que a tão almejada vida “civilizada” seria alcançada unicamente através da educação intelectual, moral e religiosa da população, premissa recorrente numa fala que articulava os campos religioso, político e educacional.

Historicamente produzidos num percurso assinalado pelo empenho dos “angolenses” em se imporem enquanto grupo e em defenderem os privilégios adquiridos no decorrer de mais de três séculos de precária presença portuguesa em

Luanda e entornos, os testemunhos extraídos d'*O Futuro d'Angola* se aproximam de um movimento mais amplo de reprodução de distâncias, ancorado no catolicismo normativo da Igreja. Como era de se supor, o quadro clerical detinha por excelência os encargos pela preservação e pela disseminação dos mecanismos centrais à perpetuação da imagem que se pretendia urdir de uma Angola “civilizada”, cosmopolita e moderna. Sem embargo, a elevação da sociedade angolana ao patamar das nações europeias estava cada vez mais entregue a sacerdotes que, nomeados em Lisboa, furtavam-se, no além-mar, à vida de abnegação, obediência e sacrifício, que lhes era pressuposta abraçar.

Ao contrário, a apregoada boa conduta dos cônegos e párocos naturais de Angola situava-os à margem do clero europeu, pouco instruído e falho nas virtudes espirituais, projetando entre os leitores do boletim um retrato que realçava a duvidosa honradez dos padres reinóis para justificar a permanência dos “filhos da terra” à frente dos serviços de educação e de doutrinação, por eles cumpridos até a década de 1870, ocasião das primeiras tentativas de substituir os dignitários eclesiásticos “angolenses” por candidatos metropolitanos. Assim, lançava-se luz sobre a plêiade de clérigos que circulavam em Luanda e áreas próximas de modo a sinalizar a infundada expropriação empreendida pelos colonos portugueses aos “filhos do país”.

A prosperidade das antigas famílias “angolenses” via-se ameaçada. Era imprescindível, pois, não apenas professar a religião católica, importante símbolo de distinção social, mas também fazer-se presente nos diferentes espaços religiosos entendidos como lugares privilegiados de potencialização dos vínculos de solidariedade. Nos festejos cívicos respaldados pela Igreja católica, nas celebrações religiosas cíclicas que coloriam o cotidiano luandense, nas procissões em honra a santos, nas missas e nos cortejos fúnebres os “filhos da terra” deparavam-se com circunstâncias propícias à ostentação de sua civilidade e à demarcação das fronteiras que os separavam dos africanos “incultos”, que prestavam serviços a particulares ou que estavam sujeitos ao trabalho forçado nas obras públicas.

Ao intensificar das tensões com os portugueses e seus descendentes, principais agentes da perseguição política e da usurpação de terras e de cargos públicos aos “filhos do país”, segmentos de negros e de mestiços imersos no universo cultural de paradigmas ocidentais encontraram na efervescente imprensa luandense do último quartel do século XIX importantes veículos de articulação e de contestação aos novos rumos assumidos pela política “colonial” em Angola. Conquanto as religiões e as

religiosidades aparecessem predominantemente como pano de fundo ao propósito principal d'*O Futuro d'Angola*, eram, sem dúvida, parte essencial do processo de formalização dos requisitos básicos para que os homens e mulheres nascidos em África fossem considerados “civilizados”, ganhando o direito à cidadania portuguesa. Na esteira das correntes de pensamento de tendência civilizacional, postulava-se a íntima vinculação resguardada entre o “ser civilizado” e o “ser católico”, no alvorecer de uma nova página na história religiosa de Angola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

O Futuro d'Angola – do nº 1, 4 de março de 1882, ao nº 157, 28 de novembro de 1890 –
Biblioteca Municipal de Luanda

Obras Gerais

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2003, 8ª edição.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos Jornais às Armas: Trajectórias de Contestação Angolana*. Lisboa: Veja, 1999.

_____. A resposta dos “crioulos luandenses” ao intensificar do processo colonial em finais do século XIX. In: *A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c. 1930). Actas da III Reunião Internacional de História da África (1999)*. Lisboa, IICT/Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000, pp. 655-671.

_____. A história contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas. In: *construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola (4 a 9 de agosto de 1997)*. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, pp. 161-185.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 4ª edição, 6ª reimpressão, 2013.

DIAS, Jill R. “Uma questão de identidade: Respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930”. In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, Nº 1, Jan. 1984, pp. 61-94.

_____. Angola. In: ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa*. Volume X: O Império Africano, 1825-1890. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro: Prática e disputa nas missões católicas na Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

FERREIRA, Roquinaldo. *Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A Micro-Escala do Tráfico de Escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX*. In: Tempo/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Vol. 10, nº 20, Jan. – Jun. 2006, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, pp. 33-59.

_____. *Cross-Cultural Exchange In The Atlantic World: Angola and Brazil During The Era of The Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012.

GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola, Cinco séculos de Cristianismo*. Queluz: Literal, s/d.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga. *Feitiçaria na Angola oitocentista: razões por detrás de uma suposta maior tolerância administrativa face a crenças locais*.

MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES, 11(29), 2011 – JAN / JULHO, pp. 21-51.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

ISICHEI, Elizabeth Allo. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press Inc, 1995.

KARASCH, Mary. *Construindo Comunidades: As irmandades dos pretos e pardos*. História Revista [UFGO], v. 15, n. 2, jul.-dez. 2010.

LIBERATO, Ermelinda. *Avanços e retrocessos da educação em Angola*. Revista Brasileira de Educação, v. 19, nº. 59, out-dez. 2014.

LIMA, Ivana Stolze. *Língua e comunicação no mundo atlântico: em torno da língua de Angola, século XVII*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2015.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII*. Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012. ISSN: 1984-6150.

MARQUES, João Pedro. *Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX*. Análise Social, vol. XXXVI (160), 2001, pp. 609-638.

MARZANO, Andrea. Práticas esportivas e expansão colonial em Luanda. In: MELO, Victor Andrade de.; BITTENCOURT, Marcelo; NASCIMENTO, Augusto (orgs.). *Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, pp. 71-99.

_____. *Cruzes, epitáfios, feitiços – Apontamentos sobre identidades, conflitos e trocas interculturais nas práticas fúnebres em Angola (final do século XIX, início do século XX)*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2012.

_____. Cantigas desaforadas e outras injúrias: o português e o quimbundo em Luanda (1870-1930). In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura do (orgs.). *História Social da Língua Nacional 2: Diáspora Africana*. Rio de Janeiro: NAU, 2014, pp. 105-119.

MARZANO, Andrea e BITTENCOURT, Marcelo. *Contestação e Nacionalismo em Angola*. Rio de Janeiro: [Mimeo], 2014.

MORENO, Helena Wakim. “*Voz d’Angola clamando no deserto*”: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2014.

NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX, *Lusotopie*, 1997, pp. 327-359.

NUNES, José Horta. Análise do Dicionário. In: NUNES, José Horta. *Dicionários no Brasil: análise e história do século XVI ao XIX*. Campinas, SP: Pontes Editores – São Paulo, SP: Fapesp – São José do Rio Preto, SP: Faperp, 2006.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa. In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (Orgs.). *Dimensões do Catolicismo no Império Português (Séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, 1ª edição, v. 1, pp. 199-229.

OLIVEIRA, Mário António de. *Luanda, “ilha” crioula*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1968.

PACHECO, Carlos. *José da Silva Maia Ferreira: O homem e a sua época*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1990.

_____. *Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: Uma vida de luta contra as prepotências do Poder Colonial em Angola*. In: Revista Internacional de Estudos Africanos, nºs 16 e 17, 1992-1994, pp. 49-102.

PEPETELA. “Breve resenha do crescimento de Luanda”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* (32). Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, dezembro de 1997.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008, Tese de Doutorado.

_____. *Crianças feiticeiras: reconfigurando família, igrejas e estado no pós-guerra angolano*. *Relig. soc.*[online]. 2008, vol.28, n.2, pp. 30-55. ISSN 0100-8587.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandade Negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas em março de 2005.

RIBEIRO, Maria Cristina Portella. *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano (1880 c.-1910 c.): convergência e autonomia*. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2012.

SAMUELS, Michael Anthony. *Education in Angola, 1878-1914: A History of Culture Transfer and Administration*. New York: Teachers College Press, 1970.

SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, Estudos Missionários, Nº 3.

SILVA, Jefferson Olivatto da. *O processo de colonização da África Equatorial segundo as narrativas dos missionários católicos – Zâmbia, 1890-1990*. AURORA, ano V, número 9, dezembro de 2011. ISSN: 1982-8004, pp. 45-64.

SILVA, Rosa Cruz e. *Os Periódicos Como Fonte De Pesquisa Histórica: A Imprensa Escrita de Angola do séc. XIX*. Luanda: Ministério da Cultura; Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2009.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Cirurgiões do Atlântico Sul - conhecimento médico e terapêutica nos circuitos do tráfico e da escravidão (séculos XVII- XIX)*. Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SP – UNICAMP, Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. Cd-rom.

ZAMPARONI, Valdemir. *Sobre doenças, terras e gentes de Angola: um olhar setecentista*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.