



Prudência, Incorporação e Bom Governo: o governo misto dos antigos e suas releituras nos Impérios Ibéricos (o Padre Cavazzi de Montecúccolo e Angola)

Prof. Dr. Carlos A. M. Lima (DEHIS/UFPR)

Prof. Ms. Rafael Faraco Benthien (DEHIS/UFPR – Doutorando USP)

Introdução

No que segue, tratamos tanto opiniões e pressupostos sobre formas de governo, como a teorização coeva acerca das tensões embutidas em estratégias de dominação como capítulos de um tema mais amplo, o do pensamento político (no caso, as formas de reflexão sobre a política no interior dos Impérios Coloniais Ibéricos). À frente, iniciamos tal discussão mapeando a relação entre ética e política nos antigos. Por ora, devemos chamar a atenção para o fato de que, ao lermos uma teoricamente despreziosa narrativa feita por um missionário na África Central Atlântica do século XVII, encontraremos essa mesma relação, o que tenderia a ser desprezado no âmbito de uma reflexão em termos de uma razão de Estado à moda do Maquiavel d'*O Príncipe* ou de algumas versões da recepção moderna de Tácito. Isso nos leva a pensar, objetivo desta fala, o quanto a influência da recepção do pensamento político dos antigos sobre Giovanni Antonio Cavazzi de Montecúccolo, o referido missionário, é capaz de iluminar alguns dilemas políticos no interior dos Impérios.

Requer ponderações incluir em uma discussão sobre pensamento político as tensões e estratégias da evangelização. Nesses processos, a igreja construiu posições de autoridade em relação a evangelizados e a outros europeus, e boa parte de suas estratégias podia ser subsumida à dinâmica da reiteração daquelas posições. Além disso, e quase que inversamente, as atividades evangelizadoras davam-se no interior de Impérios, de modo que a catequização e a autoridade a ela ligada eram englobadas por uma construção política mais ampla. Assim, estamos diante de uma discussão que também é política¹. Além disso, e mais concretamente, a cristianização no Congo, em Angola e Matamba seria encaminhada mediante alianças entre portugueses,

¹ Por razões de espaço e por não termos tido acesso ao original italiano, furtamo-nos de fazer citações da obra de Cavazzi de Montecúccolo. Quanto ao segundo ponto, aliás, foi necessário atentar mais para o andamento do raciocínio do padre que para as categorias utilizadas, infortúnio inevitável. Consolamos o fato de que a tradução usada, publicada em 1965 e realizada pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano, O. M. Cap., é crível, a julgar por seu uso freqüente por eruditos na História da África. Cf. SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Biblioteca Nacional, 2002, pp. 407-450.



missionários e governantes locais, tratando-se do que os africanistas chamam de período pré-colonial na História da África – o que, apesar das especificidades da parte Central-Atlântica do continente (a comparativamente grande estabilidade da presença portuguesa) também se aplicava a essa grande área que hoje constitui Angola. Assim, as recomendações e avaliações a respeito do papel dos governantes locais eram centrais na organização da pregação, de modo que essa era pensada *politicamente*, de um modo exacerbado.

Há mais: há o fato de que um ambiente no qual sociedade e Estado não se separavam de modo hobbesiano, a formulação e a implementação de mecanismos de dominação política não era tarefa exclusiva do Estado². Dito de outra forma, as formas de pensamento a que fazemos referência resistiam muito a separar ética e política. É por isso que elas podem ser tão bem iluminadas quando as vemos em confronto com modos próprios da Antigüidade Clássica de pensar a política. É claro que existem consideráveis diferenças. Para além de configurações históricas muito díspares, pode-se lembrar, como mais próximas ao objeto de nossos esforços, as novidades apresentadas pelo mundo do Antigo Regime sobre os lugares onde procurar instituições aristocráticas que temperassem monarquias – e aqui cabe a pergunta: poderiam funcionários patrimoniais, administradores coloniais e cortes fazer as vezes de senadores, ou de *éforos*? Um manual recente mas interessante traz, inclusive, a idéia de que uma categoria como a de “governo”, enfatizando a *condução* de processos difusos de arregimentação e domínio políticos, mais que sua monopolização, tem maior capacidade de capturar as formas de pensamento político do entrecho, que categorias mais adaptadas ao nosso mundo, como as de “poder” e “Estado”³.

Caso o Império possa ser entendido através da idéia de policentrismo sugerida por Hespanha, a ética da moderação e os projetos de formas mistas de governo deverão encontrar boa acolhida nos horizontes de expectativas das pessoas. A idéia, aqui, é verificar a vigência disso em uma situação decisiva: uma das margens mais extremas do Império, ou seja, a da África⁴. Referimo-nos a Angola como área extrema pelo fato de

² Ver, por exemplo, HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político (Portugal, séc. XVII). Coimbra: Almedina, 1994.

³ DUSO, Giuseppe (org.). **O poder: História da Filosofia Política Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 31.

⁴ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António, Padre. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 volumes. Doravante, as referências ao livro de Cavazzi serão feitas apenas com parênteses entre os quais inserimos



que ali, diferentemente da América, por exemplo, a presença portuguesa de modo algum pode ser considerada colonial. Além disso, a distância entre o modo de vida esperado e aqueles verificados entre os locais era significativa. Encontrar reflexões sobre formas de governo nas partes de segura e indiscutível presença europeia, a começar pela própria Europa, não é muito difícil, de modo que localizar centrimento em governo misto e prudência ali não acrescenta muita coisa ao que já sabemos. O diabo é encontrar esse mesmo discurso na beira do abismo.

Antes de discutirmos as observações de Cavazzi de Montecúcolo sobre a África, tratamos de explorar o que ele e os demais homens de letras do Antigo Regime Ibérico entendiam ser uma tradição. Começamos recuperando as categorias por eles aplicadas às realidades políticas de seu tempo. Partamos, portanto, dos antigos.

Ética e política nos antigos

Com efeito, a tradição do pensamento político clássico, grego sobretudo, teve um impacto decisivo nas formulações políticas modernas. Para seus criadores, no entanto, tal tema envolvia todo um outro vocabulário, o qual também não deixava de relacionar as ações e status de indivíduos às discussões sobre formas de governo. Uma das palavras que compõem este vocabulário, *hybris*, tem especial importância, seja pela abrangência de sua utilização, seja pela importância a ela atribuída nos mais diversos documentos de época. Louis Gernet, sensível a este dado particular, observou as variações históricas no seu emprego de Homero aos séculos V e IV a.C., chamando atenção para os diferentes registros em que a categoria foi manejada⁵.

Segundo o helenista francês, inicialmente restrita à esfera do *genos* (clã), *hybris* traduzia uma ação violenta cujo traço distintivo era promover, no plano moral, a desagregação dos laços afetivos que mantinham a sociedade organizada. Aqui, ainda que prenhe de implicações religiosas, tal palavra aparece associada a práticas descomedidas de indivíduos e coletividades, capazes de gerar cadeias de reciprocidade negativas. Com o estabelecimento da cidade e o enfraquecimento destes laços mais antigos, tal leque de implicações é expandido. *Hybris* passa então a figurar dentro do universo jurídico como a anomia oposta à justiça (*diké*). Como tal, ela reclama uma definição mais clara dos princípios que devem governar as condutas dos homens, bem

um número romano – I ou II, para designar o volume –, seguido de vírgula e um número em algarismos arábicos, indicando a página.

⁵ GERNET, L. *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale em Grèce*. Paris : Albin Michel, 2001, pp. 17-48.



como das possíveis respostas à violação dos mesmos. Também neste caso, note-se, a transgressão é perceptível em atos de indivíduos e/ou grupos, os quais atuam para além de suas prerrogativas e devem, pela força da lei, ser conduzidos aos seus devidos lugares.

Coube a Heródoto, já no século V a.C., a primazia na associação entre *hybris* e formas de governo. Na célebre passagem de sua *História* conhecida como o Debate Persa, tal categoria serve para (des)qualificar possíveis regimes⁶. Em linhas gerais, o contexto da passagem é o seguinte: após o assassinato dos usurpadores do trono de Cambises por sete aristocratas persas, estes discutem qual forma de governo deve ser então instituída. Para Otanes, o único a apoiar um regime democrático, a monarquia seria problemática por concentrar forças em um só indivíduo. Em tal contexto, o monarca tende a agir de modo *hibrístico*, ignorando leis e costumes, para não perder os privilégios e bens a ele inicialmente concedidos, bem como para não se deixar ofuscar por outros. Assim, mesmo que inicialmente justo, o rei se torna tirano. Já Megabizos, defensor da aristocracia, qualifica como pior a *hybris* do povo (*demos*) que a do tirano. Este, ao menos, atua conscientemente, aquele, encerra a política na desordem generalizada. Por fim, Dario, alertando para o perigo da competição entre aristocratas, defende a superioridade da monarquia; além de tradicional entre seu povo, tende a prosperar mais que outros tipos de governo quando o soberano escolhido é justo, de bom caráter.

Pela primeira vez, aqui, vê-se a idéia da superioridade de algumas formas políticas diante de outras, bem como a percepção do comportamento cíclico das mesmas – ou seja, sua propensão à degeneração. Aristóteles e Políbio, entre outros, levarão tal discussão adiante, desenvolvendo uma singular resposta aos desequilíbrios daí provenientes: o governo misto. Como em Heródoto, *hybris* é central aqui, tornando difícil separar nestes dois autores a ética e a política. Aristóteles, por exemplo, supõe em sua *Política* uma forte tendência dos ricos e poderosos a abusar de suas prerrogativas diante de grupos menos favorecidos. Estes grupos, por seu turno, quando se sentem explorados, procuram se vingar dos opressores. Nos dois casos, a extrapolação de prerrogativas de cada um é qualificada como *hibrística*. Mas como evitar tais mazelas? Ora, para o estagirita, a mistura de constituições via excertos legais poderia fornecer um instrumento de controle bastante eficaz contra a tendência natural dos homens ao

⁶ A esse respeito, FISCHER, N., **Hybris**. Warminster : Aris & Phillips LTd., 1992, pp. 343-349.



desequilíbrio. Além disso, tal mecanismo possuiria ainda a grande vantagem de não anular as diferenças inatas entre eles – mantendo assim preservados os diferentes *modus vivendi* de ricos e pobres, poderosos e humildes, senhores e escravos. É desta maneira que o antigo filósofo comenta o sistema político proposto por Hipodamos de Mileto e os desdobramentos das reformas de Sólon, tomando-os como exemplo aristocracias expandidas a partir de elementos democráticos⁷.

Políbio, por seu turno, formula um elogio do governo misto em termos mais fechados. Para ele, existiriam três formas de governos conduzidas com justiça: a monarquia, a aristocracia e a democracia. Cada uma destas, no entanto, traria dentro de si um princípio degenerativo, geralmente associado a *hybris*. O resultado da degeneração é transformação do regime: a monarquia em tirania, a aristocracia em oligarquia, e a democracia em oclocracia. Ora, como a Monarquia era considerada a forma primordial de organização política, a teorização de Políbio acabava ganhando contornos cíclicos. Afinal, naturalmente, ela acaba sendo transformada em tirania, até ser banida por aristocratas, os quais, após serem corrompidos, eram também combatidos por democratas, cujos excessos encontravam remédio, novamente, em um rei⁸.

Como um meio de controlar tal tendência à degeneração, Políbio, observando diversas constituições na história, tece o elogio do governo misto. Roma e Esparta são seus maiores exemplos, sinônimos de unidades políticas que persistiram no tempo por coibirem os excessos de seus cidadãos. E o que garantia isso? Justamente a combinação das leis, capazes de fazer com que todos participassem dos assuntos públicos na esfera de atuação adequada, mantendo uma como vigia e anteparo da outra⁹.

O dado interessante nestes três autores – Heródoto, Aristóteles e Políbio – é que, via *hybris*, pode-se perceber como eles relutaram em apartar política e ética. De modo geral, o governo deve se guiar pela justiça, difundindo assim tudo o que é indispensável ao bem comum. Tal maneira de pensar a política não parece, no entanto, restrita aos antigos. Voltemos aos missionários modernos e vejamos como um similar arranjo de categorias pode iluminar muito das percepções de algumas pessoas nos Impérios Ibéricos.

Bom governo na África Central Atlântica – Cavazzi de Montecúcolo

⁷ *Política*, II, 12, 1267 b e *Política*, II, 12, 1273 b

⁸ Veja-se, em particular, o livro 6 de sua *História*. Encontram-se nesse contexto cinco utilizações da palavra *hybris*: 6,4,10; 6,8,1; 6,8,4; 6,18,5; e 6, 37, 13.

⁹ Uma discussão mais pormenorizada sobre esta questão em Políbio pode ser encontrada em WALBANK, F. W. **Polybius**. Berkeley : University of Califórnia Press, 1990, pp. 130-156.



A justificativa dos capuchinhos italianos para sua presença no que hoje é Angola era a de que desde os anos 1600 (I, 244-245) os congoleses solicitavam ao papa sua vinda, solicitação renovada a partir dos anos 1630, nesse caso por Álvaro VI (I, 247). Deve-se notar que a discussão de Cavazzi sobre esses pedidos era bem agradecida ao rei, muito embora este último, quando chamava capuchos nos anos 1630, não fosse um modelo de cristandade, indica o padre – subira ao trono assassinando seu predecessor (I, 247). Os capuchos, após a Restauração portuguesa, foram alvo de suspeitas de atuação pró-espanhola (o início do segundo volume do livro de Cavazzi está repleto desses embates). De fato, um certo Monsenhor João Batista Vives, nomeado por Sua Santidade embaixador do Congo em Roma, com oposição portuguesa ainda durante a União Ibérica, levou a que se decidisse a parada em 1618. O custódio da província de Aragão foi encarregado de escolher, na Espanha, capuchinhos italianos (I, 262-264). Tudo cheirava mal para os lusitanos, mas as coisas parecem ter se encaminhado para uma pacificação, a julgar por testemunhos posteriores de os religiosos serem bem vistos no interior do Império Luso, exatamente por sua atividade na África Centro-Occidental¹⁰. Cavazzi chegou à África em 1654, saindo dela em 1667. Mas sua *Descrição Histórica* só viria a aparecer em 1687, tendo sido terminada em manuscrito em 1670 (II, 286)¹¹.

Como ficou dito, encontrar discursos sobre a limitação das monarquias européias é importante, mas pode-se sempre afirmar tratar-se de estratégias para “vendê-las” como

¹⁰ O espanhol Aguirre, quando esteve no Rio de Janeiro em 1782, ao comentar a inserção dos capuchinhos na cidade, escreveu que “Esses missionário atuam tanto aqui como na África e suas ações fazem jus à fama que gozam e aos elogios que recebem dos habitantes da cidade”. Cf. “Juan Francisco de Aguirre”. In: FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho (org.). **Visões do Rio de Janeiro colonial**. Antologia de textos, 1531-1800. Rio de Janeiro: Eduerj; José Olympio, 1999, p. 155. Desde o século XVII podem ser encontradas aqui e ali referências a essa receptividade de traficantes na América Portuguesa aos que pregavam em Angola. Na Salvador de 1680, a Câmara solicitava ao Rei licença para que os capuchinhos italianos edificassem “hospício” (vale dizer, hospital) para seus religiosos que fossem ou voltassem de Angola. A Câmara argumentava contrastando-os com os capuchinhos franceses e enaltecendo seu trabalho missionário em Angola. Diziam: “com ofundamento deque destes taes Religiozos não podemos ter o receio que dos outros acima pela sua nascão como pela sua virtude de que em Angola tem dado notáveis mostras com grandeedificação destes Povos, epor que também pela noticia que tínhamos de que os Religiozos Francezes querião aqui vir fundar”. Ver “Registo dehum Carta escrita sobre anação digo sobre os Frades dos Capuchinhos daNação Franceza”. In: **Documentos Históricos do Arquivo Municipal. Cartas do Senado**. Salvador: Prefeitura do Município de Salvador, s/d., 2º volume (1673-1684), p. 80.

¹¹ Na hora de discutir Cavazzi, fomos conduzidos a uma escolha específica. O texto, como era bem comum no entrecho, se estruturava como construção “em abismo”, com um selva de sub-narrativas homólogas à central e encaixadas umas nas outras, formando o relato maior. Será dada muita atenção às narrativas subordinadas. Sobre construção em abismo, além de André Gide, que inventou o termo, é proveitoso ler as explicações presentes em NASCIMENTO, Naira de Almeida. **Da narrativa ao romance**: a prosa da Guerra do Paraguai nos limites da ficção histórica contemporânea. Tese de Doutorado, Curso de Pós-Graduação em Letras, UFPR, 2006, cap. 3 e COUTINHO, Edilberto. **A ficção do real em Gilberto Freyre**. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras/ UFRJ, 1981, pp. 94-113.



respeitadoras de limites que, na prática, dilapidariam. As condições são outras nos pontos mais turbulentos do Império (guerra, tráfico de escravos, disputas coloniais, conflitos dinásticos nas monarquias européias expansivas, percepções e alegações de antropofagia e outros usos bárbaros). Encontrar em relato sobre eles um discurso ressaltando a necessidade de governantes limitados (mistos e/ou prudentes), e como condição necessária para a cristianização, constitui uma espécie de teste decisivo para a noção de que o discurso da monarquia limitada era teorização efetiva de práticas políticas e sociais. Certamente não era escamoteamento de “absolutismo”, pois era evidentemente possível, e por vezes se o fez, instrumentalizar acusações de tirania lançadas aos governantes locais como justificativa para atitudes européias mais agressivas. Isso é tanto mais verdadeiro, quanto prudência, equidade e, por vezes, governo misto são cobrados não só dos governantes europeus, mas igualmente dos governantes de sociedades fornecedoras de escravos. Cremos que pouca coisa pode dar um acesso mais franco à sedimentação dessas noções no pensamento político europeu do século XVII.

Começamos com as autênticas epopéias monárquico-aristocráticas que Cavazzi julgou entender, com aprovação, nas tradições orais que lhe foram relatadas. Um tipo apreciado de monarca, do ponto de vista dos europeus, e pelo menos no século XVI e nos dois primeiros terços do seguinte, era o Rei do Congo. Mas também a aristocracia conguesa era objeto de apreço¹². Vale a pena, assim, observar o modo como, em relato sobre a formação do reino, foi enaltecida a participação de rei e nobreza. Não há muitas referências a formas de governo. No entanto, era de um empreendimento felizmente comum que se estava falando.

Entendia daquelas tradições (das quais, de fato, suspeitava), que o país que na sua época era o Reino do Congo era originariamente uma poeira de povos, régulos e príncipes. O primeiro rei, Luqueni, teve que conquistar os pedaços dessa massa amorfa com o valor de suas armas. Mas também teve, e aqui já estamos esquentando, de usar de seu tato político para ganhar o ânimo dos súditos, tomando então o título de *ntinu*, ou rei. A expectativa de aclamação em um mundo de “antigas liberdades” estava embutida nesse relato. Como prudência e governo misto indicavam a imersão de autoridades em

¹² Vejam-se os elogios rasgados a monarcas e aristocratas muxicongos em uma “História do Reino do Congo”, de autor desconhecido. O Padre Antônio Brásio, que publicou o texto, julga que um jesuíta, André Cordeiro, pode tê-lo escrito durante o primeiro quarto do século XVII. BRÁSIO, Antônio (ed. e introd.). História do Reino do Congo. In: **Studia. Revista quadrimestral**. n. 27-28, agosto-dezembro/1969, pp. 459-461, 436-437.



redes de alianças entre desiguais, não surpreende a ênfase posta na redistribuição: o pai de Luqueni, iniciador da expansão, fortificou-se em ponto que constituía passagem obrigatória para os comerciantes, podendo assim exigir tributos.

Em meio a isso, Luqueni desligou-se parcialmente de laços de parentesco, matando, por tributos, uma sua tia. O pai não gostou nada disso, mas os soldados tiveram simpatia pelo ato e proclamaram-no rei, ressaltando seu ânimo belicoso e valoroso. Cavazzi, assim, detectou uma tensão entre parentesco e política, a qual não era mesmo para ser suprimida, de acordo com Miller, e supondo que Cavazzi entendeu o que diz ter ouvido¹³. Mas o passo é importante, mostrando um Cavazzi muito atento à ambigüidade das relações entre monarca e aristocracia: Luqueni teria matado sua aristocrática tia, ao mesmo tempo que fora aclamado por seus também aristocráticos soldados (I, 230).

O padre ficou atento também a outra ambigüidade na relação entre rei e aristocracia, aliás semelhante ao sistema de cortes européias na Época Moderna. Luqueni prosseguiu suas conquistas. Teria invadido a área sob controle de Mabambolo Mani-Pangala, estabelecendo Mbanza Congo (São Salvador), e, ao mesmo tempo que prendeu os filhos deste, concedeu-lhes feudos. O ocorrido deu origem a uma cerimônia anual, que o padre afirmava viger ainda no século XVII, na qual o Pangala enviaria ao rei uma mulher cuja tarefa seria intimá-lo a ir-se embora, por falta de legitimidade. O rei deveria ouvi-la publicamente, cumulá-la de presentes e enviá-la de volta ao patrão para dizer a este que sofresse pacientemente sua desgraça, ficando satisfeito com o que lhe restava (I, 231). Os queixumes e presentes, mas também a sobra de autoridade aristocrática, eram bem conhecidos na Europa.

Prudente, Luqueni teria legislado de modo apropriado ao gênio de seus súditos e, quando fortaleceu o domínio de seu reino sobre as províncias, deu a elas o nome de... reinos mesmo. Também dividiu o reino em comarcas, dando-as a parentes e partidários que, cabeças de ponte, dilataram ainda mais os seus domínios (I, 231).

¹³ Cf. os resultados da análise de tradições orais em MILLER, Joseph C. **Kings and kinsmen. Early Mbundu States in Angola**. Oxford: Clarendon Press, 1976. Além do texto de Miller, é importante consultar, para compreender os estudos sobre tradições orais n África Central Atlântica e para capturar algumas conclusões sobre política e parentesco de que Cavazzi chegou a aproximar-se, VANSINA, Jan. **The children of Woot**. A History of the Kuba people. Dawson: University of Wisconsin Press, 1978; VANSINA, Jan. **Oral tradition**. A study in Historical Methodology. Chicago: Aldine Publishing Company, 1965 e MACGAFFEY, Wyatt. **Kongo political culture**. The conceptual challenge of the particular. Bloomington: Indiana University Press, 2000.



Também prudente e mista teria sido a formação do reino do Ndongo, mais ao Sul. Sobre uma de suas derivações, aquela que radicaria em Matamba, as posições de Cavazzi eram bem mais ambíguas, como se nota no que escreveu sobre Ngola-Bandi (ver adiante). Mas como havia uma derivação do Reino do Ndongo bem mais próxima dos portugueses, sem ambigüidades (ao redor de Ngola-a-Ari), seu relato sobre origens pôde ser tão marcado por formas mistas e prudência quanto o referente ao Reino do Congo.

À partida, a área era dividida e governada por régulos, de modo que o Reino do Congo terminou por absorvê-la. Mas, mesmo sem entender direito o que ouviu, Cavazzi firmou que apareceu um rei ferreiro¹⁴, Ngola-Mussuri, que teria sido reconhecido pelos povos (ênfase do padre) como governante (I, 253).

O Ngola, no entanto, teria possuído um escravo adulator, que o traiu e matou, buscando posteriormente legitimar-se casando-se com uma filha do monarca assassinado. Esta, em conluio com uma irmã e jogando com o crescimento de um filho tido com o traiçoeiro mancípio, traiu, por sua vez, a este último. Rompimento com o parentesco (política) e reatamento com ele (forma aristocrática) já estavam, então, presentes no entendimento de Cavazzi. Faltava religar Estado e oligarquia, inaugurando protocolos mistos, o que ele entreviu nos relatos de que o traidor e sua mulher traidora, prudentemente, teriam parado naturalmente de trair-se, a bem de estável governo do filho de ambos. Manifestações de um mesmo vício anulando-se reciprocamente figuravam no raciocínio do padre como feliz moderação. Os cônjuges abdicaram, assim, em favor de seu filho, Ngola-Quiluanji-Quiassamba, visto como homem valoroso e que conquistou bastante, mas ao qual, acima de tudo, inteiras províncias submetiam-se espontaneamente, sem necessidade de conquistas¹⁵. O filho da moderação só podia mesmo pilotar, e com valor, acordos entre autoridades centrais e dispersas (I, 244-245).

O entendimento que manifestou das tradições orais que dizia ter ouvido levaram Cavazzi a avaliar positivamente todo um conjunto de mecanismos aptos a congregar reis e aristocracias, de um lado, e a difundir moderação nas atitudes, por outro lado. Isso ia

¹⁴ A tradução diz “serralheiro”, mas é convenção nos textos históricos designar o monarca inaugural do Ndongo como ferreiro.

¹⁵ Na Espanha aparecia muito, no século XVII, esse jargão de povos que se submetem a monarcas, o que “suponía un entendimiento contractual entre el rey y sus vasallos”, no bojo do que se entendia como uma “Ley fundamental”, no sentido de lei fundacional. Cf. SEGURA GARCÍA, Germán. *Cataluña contra la Monarquía Borbónica: la primera constitución de las Cortes Catalanas de 1705-1706*. In: **Tiempos modernos**. 13 (2006/1), p. 12.



desde a percepção de elementos bem prosaicos até a observação de fenômenos de grande amplitude. Passando pelos amplos, encontra-se em Cavazzi uma discussão breve sobre a organização das repúblicas. A coisa mais importante para a sustentação da magnificência das monarquias e das liberdades das repúblicas é a justiça. O objeto desta, além de distribuir a cada um o que é seu, com equidade, é defender os interesses comuns, para o bem dos súditos (I, 151). A idéia de prudência intervinha no raciocínio: um cuidado em apagar as discórdias públicas devia ser replicado na moderação das contendas particulares, a bem de regras que normatizassem a convivência social (I, 155). O capucho formulava isso como um questionário que aplicava nas avaliações das sociedades locais.

A intensidade da pregação da prudência, se permitido o paradoxo, assumia formas bizarras. Espantamo-nos com uma fala que Cavazzi pôs na boca da rainha Jinga. Segundo esta, o mesmo Cavazzi por diversas vezes lhe aconselhara a dissimulação (!) como atitude ocasionalmente recomendada pela prudência. No momento em apreço (Jinga investigava puladas de cerca de seu marido), era ela que se via obrigada, teria dito, a solicitar segredo ao padre (II, 138-139). É possível que estejamos diante de justificativa teórica para isso quando lembramos um trecho referente à Baixa de Cassanje, no qual, diante de muita dificuldade para converter e para manter as conversões já efetivadas, Cavazzi avaliou que, ali, o nome de Deus era menos estimado do que quando ele era desconhecido (II, 210). Até a pregação dos Evangelhos demandava prudência.

Subjazia uma marcada rejeição de tiranias (nunca é demais repetir, em sociedades que forneciam escravos, pois o capuchinho italiano não era particularmente crítico em relação ao comércio de almas). Da missão capucha em Angola, a coisa toda devia derivar para a África Ocidental, e realmente desdobrou-se no sentido do Reino do Benim. Mas com resultados limitados, à exceção, dizia Cavazzi, de um novo desdobramento, dessa vez na direção do Reino de Owerri (no delta do Níger, área bem diferente, marcada pelas chamados “oligarquias mercantis” ou “cidades-estado”, indicando o termo a fragmentação política, mas também governantes que tinham de negociar com oligarquias fortes)¹⁶. No Benim, para Cavazzi, os súditos eram “escravos” do rei (II, 46), o que lhe inculca forte ceticismo quanto à evangelização. Em

¹⁶ Ver LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**. Uma História de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 163 e SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha**. Obra citada, p. 333.



Owerri, inversamente, o ente político era estimado pelos vizinhos e, embora as crenças prévias fossem parecidas às do Benim, ninguém confundia os ídolos e Nosso Senhor. Já temos uma pista: a mansidão e a inserção em um ambiente de alianças (entre governante e aristocracia; entre o reino e os vizinhos) eram bem vistas, diversamente da escravidão (no sentido de sujeição à tirania) em que viviam os habitantes do Benim. Assim foi que o rei local, em vista dos padres, se disse católico, despediu concubinas, estimulou os súditos a converterem-se, casou-se com uma dama de São Tomé e converteu cortesãos (II, 50-51). Um ambiente de adesão a posições escalonadas era visto como derivado da mistura, sendo assim possível a cristianização, diferentemente da tirania que os capuchos viram no Benim.

Governo misto, em uma situação na qual já haviam transcorrido batismo do governante, apostasia (que durou mais de duas décadas) e nova conversão (que persistiria até a morte do governante), era o que aparecia no seu relato sobre a rainha Jinga no final dos anos 1650. Referindo-se brevemente à sua corte, elogiava-a, informando que quem ali chegara o fizera por merecimento (II, 139), sugerindo que os monarcas locais nada faziam sem o consentimento de seus conselheiros (II, 151).

Isso aparecia também na questão da administração da justiça. Considerava, quanto à Matamba de Jinga, haver alguma arbitrariedade na formação de culpas, mas ajuizava que a falta de punições físicas aos poderosos era benigna, pois castigos discretos levavam a que os comuns não perdessem o respeito pelos poderosos (os quais, portanto, deveriam mantê-lo, apesar de haver reis; cf. II, 142). Via equidade igualmente no fato de que a rainha fazia muito bem ao instituir um grupo de pessoas que apresentavam a um certo “tribunal régio” as queixas plebéias contra os poderosos (II, 143), de modo que os grupos e suas respectivas formas de governo podiam equilibrar-se ali.

Em Angola, eram inúmeras as oportunidades para ver e louvar a confluência monárquico-aristocrática, apesar de tudo (ocasionais recaídas na antropofagia, em sacrifícios funerários, na guerra desabrida). Inclusive nos fenômenos que chamamos acima de prosaicos. O padre via com prazer, nos banquetes celebrados por reis e príncipes, suas abertura e abundância. Isso produzia louvores e adulações de plebeus e nobres ao monarca. E é de se enfatizar que notava um aspecto bufarinhesco nessa aristocracia, que ele só podia tratar como ostentada (no sentido de figurada



artificialmente), sendo ele, como afirmava, habituado aos costumes (isto é, à aristocracia) da Europa. Mesmo assim, o acordo dos reis com ela era decisivo (I, 142).

Em Angola, no entanto, as autoridades com as quais o padre conviveu já tinham tido alguma relação com as tradições imbangala, ou ainda iriam tê-la (e ele escreveu sua *Descrição Histórica* bem depois de tudo isso), ou ainda corriam, aos olhos do padre, risco de chegar a isso, o que o induzia a enxergar ambigüidades e dificuldades. A pátria africana mesmo do governo misto era o Reino do Congo. Nele, por exemplo, havia províncias com povos que só aceitavam ser governadas por naturais seus. Os monarcas congueses, de sua parte, só não o resolviam militarmente, cria Cavazzi, em virtude da possibilidade de derrota (I, 222).

As ambigüidades apareciam, no entanto, mesmo no tocante ao Congo. Como ensina Alencastro, uma percepção ambivalente da África era própria dos que militavam no campo da missão¹⁷. Assim é que o padre, referindo-se à vida de corte no Reino, apontou que todos serviam o Rei de modo forçado, como escravos, mais por medo que por afeição (I, 229). Havia momentos críticos nos quais Cavazzi manifestava repulsa pela ausência de prudência e limitação nas instituições ou no exercício do governo, de modo que acabava por sobrar até para o rei do Congo o qualificativo de tirano, de modo que condenou algumas instituições do a outros respeitos tão interessante Reino. Considerava despótica a relação dos monarcas com a propriedade, como se eles fossem donos em última instância de todos os bens, conferindo-os como espécies de prebendas revogáveis a aristocratas, e tornando as heranças algo ridículo (I, 158). Embora afoito na busca das formas mistas, seu questionário era realmente muito exigente, impondo condições para que uma sociedade participasse de um concerto maior, mesmo que como fornecedora de escravos. Por volta de 1651, retornado ao catolicismo D. Garcia II, do Congo, ele chegou a ser descrito por Cavazzi como uma espécie de tirano cristão. Providenciou a retomada das práticas católicas e os súbditos o seguiram, por, segundo Cavazzi, estarem habituados, por gênio ou por medo, a agir conforme a vontade do soberano, no bem e no mal, sem se importarem de razões (II, 19). Antes, o rei tinha que conseguir assentimento para governar; agora, era tirano. Mas a preferência demonstrada era semelhante, organizada que estava ao redor da idéia de prudência. Ainda no capítulo das ambivalências quanto à África, havia no texto um ou outro contra-exemplo para

¹⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Cia das Letras, 2000, pp. 168-180.



essa associação entre conversão religiosa e necessidade de prudência: era o que se passava no trecho em que o padre avaliava que a extrema docilidade dos congolezes podia produzir alguma instabilidade na conversão, com sentido bem negativo, como quando se mostravam suscetíveis às incursões de idólatras e de hereges (I, 262).

O apreço pela moderação e pelos protocolos mistos tinha derivações curiosas, como a ligação positiva que pregadores mostravam ter por práticas não-dinásticas de sucessão, arranjo no qual aristocratas interferiam na escolha de sucessores reais, dessa maneira limitando-os no exercício futuro de suas atribuições, ou então em que se dava alguma espécie de revezamento entre casas senhoriais, com efeitos semelhantes. Intriga, assim, a reprovação de Cavazzi a intentos de um rei do Congo, D. Garcia II, de contar com suas alianças européias para instaurar elementos dinásticos onde eles não existiam. O padre narrou ter sido no momento de uma recusa capucha em compactuar com mudanças desse tipo que D. Garcia II apostasiou, encheu-se de concubinas, blasfemou e recusou sacramentos, erigindo altares aos ídolos (II, 11). No caminho, abandonou a prudência e as formas mistas. Entregou-se a verdadeiro frenesi, decepou cabeças bem altas e retornou a feiticeiros e similares, sendo o discurso de Cavazzi quanto a isso centrado na noção de tirania (I, 248). Note-se, além do mais, que foi com o apoio de D. Garcia II que os capuchinhos entraram no Congo, em 1645 (I, 247).

O papa tampouco gostou dessa história. Garcia dirigira-se a ele nesse sentido e não encontrou posicionamento quanto ao problema de sua sucessão. Sua Santidade recusara-se a imiscuir-se na forma constitucional local e a apoiar o abandono do “direito de eleição” de que gozavam os povos no Congo (II, 10-11). Mas tudo acabou por ser feito, de modo que o reinado do filho e sucessor de Garcia, Antônio, não podia ser grande coisa, do ponto de vista do padre, mesmo tendo sido católico o monarca. Era como se a associação de tirania ou usurpação com o catolicismo não só tornasse suspeito o processo de evangelização, mas também de alguma forma contaminasse o cristianismo. Embora muito ligado a um natural tornado capuchinho, Antônio foi repudiado por Cavazzi por ser intratável, ressentido, orgulhoso e paranóico (suspeitava de todos). Matou o irmão e a mulher, desprezou conselhos e terminou por tentar expulsar os portugueses de seu domínio. Eram imperdoáveis as atitudes desse soberano africano *católico* (II, 269).

O oposto da prudência e do governo misto era, claro, a tirania, forma corrompida de monarquia. Um dos qualificados como tirano por Cavazzi foi Ngola-Bandi. Ele viria



a ser destronado por Jinga, em Matamba. Mas ele, por sua vez, já sucedera seu pai, Jinga-Mbandi-a-Ngola, de maneira violenta, em 1617. Além dessa profusão de desmedida violência ao seu redor, havia o fato de que movera guerra aos portugueses. Mas a tirania era sua principal abominação. A guerra contra os portugueses foi motivada por estar ele embriagado pelo orgulho, que o levou a pegar a espada ao invés do cetro, que Cavazzi conceituava como devendo ser regido pela prudência. Depois, deixou-se vencer, também imprudentemente, pelas suspeitas, desconfiando doidamente de suas irmãs (entre elas Jinga) e de seu sobrinho, o que terminaria por levá-lo à perdição política (II, 65). Esta a sina dos tiranos, ajuizava o padre (II, 66).

Subjacente a tudo isso estava o reconhecimento efetivo, pelo missionários, da legitimidade das autoridades locais, mesmo que idólatras. Seria possível argumentar quanto a isso usando os célebres exemplos dos reis do Congo. Mas eles são célebres demais, podendo conduzir à idéia de que se trataria de exceção. Isso torna oportuno voltar ao caso de Ngola-Bandi, monarca menos conhecido e festejado, e com o qual, e isso é o principal, os portugueses mantiveram guerra mais prolongada. Narrava Cavazzi que, capturadas pelos portugueses sua mulher e duas de suas irmãs, chegou o momento, em uma quadra de renovação de alianças, de devolver a Ngola-Bandi aquelas mulheres. Pudico, o capucho ajuizava que, com decoro conveniente à dignidade delas, foram os próprios ministros principais de Angola levá-las à fronteira (II, 66). O trecho diz mais sobre Cavazzi que sobre os portugueses, revelando a percepção de que o empreendimento missionário devia reconhecer legitimidade até mesmo a um monarca como Ngola-Bandi.

Cavazzi chegou a por prudência na boca deste último. Num trecho em discurso indireto, teria dito o monarca de Matamba que enviou sua irmã, Jinga, aos portugueses para que parlamentasse com autoridade para concluir a paz da maneira que sua prudência lhe sugerisse. Teria chamado Jinga para conversa, na qual lhe pediu desculpas pelo passado e solicitou-lhe colocar os interesses do reino acima de seu gênio. Instou-a, inclusive, a aceitar ser batizada, caso os portugueses fizessem questão disso (II, 66).

A prudência de Jinga apareceu recorrentemente no texto de Cavazzi. Do mesmo modo que no caso de seu irmão, Ngola-Bandi, até nos momentos em que ela, recém-batizada e em negociações com os portugueses, converteu-se ao que Cavazzi designava como a seita dos jagas (II, 70). Além do mais, três décadas após abraçar ritos imbangala, voltaria a converter-se ao Catolicismo, morrendo cristã nos anos 1660.



Assim é que Cavazzi referia-se a Jinga manifestando prudência no momento em que se apropriou do trono em Matamba, logo antes de converter-se à vida de bando guerreiro imbangala (II, 70), mas também arrependendo-se disso, posteriormente, após sua reconversão ao cristianismo por impulso, julgava o padre, dos próprios capuchos (II, 72). Cavazzi teorizava: era como se o batismo, mesmo que houvesse, depois, afastamento quanto a Deus, deixasse nas almas uma semente, que terminaria por clamar pelo retorno à cristandade (II, 83), razão adicional para ser moderado como Jinga. A semente se ligava a uma particular concepção a respeito do processo de conversão dos jagas. O caminho para isso não era o da infusão mesma de virtudes. Antes, bastava, pelo menos para começar, a moderação de seus maus hábitos. Na hora de contar vantagem sobre vitórias dos capuchos entre os imbangala, o que Cavazzi comemorava era a redução do que cria serem sacrifícios de crianças. O que ele achava positivo era a percepção de que as mães teriam moderado aquela impiedade; ou então apareciam referências a exortações para que fosse mitigada a bárbara lei contra as crianças (I, 180). De fato, a temática básica das manifestações de repugnância de Cavazzi em relação aos ritos jagas, incluindo a antropofagia, era a da desmedida (ver, por exemplo, a página 195 do volume I).

Cavazzi desenvolveu um conceito aparentemente peculiar, embora ilustrativo de recorrências conhecidas, de equidade, tratando-a como adesão a posições sociais escalonadas (no mundo distributivista que governava suas escolhas, assim como na *Ética a Nicômaco*, a equidade seria isso mesmo, mas olhada de cima, ou seja, algo que faria sentido do ponto de vista de quem distribui, ou do filósofo que a avaliava, e não da visada de quem ocupava as posições diferenciadas criadoras da demanda para a correção da igualdade com a justiça do “cada um no seu lugar”¹⁸). Chegou a comparar europeus e africanos quanto à equidade, sem vantagem excessiva para os primeiros: africanos respeitavam até tiranos, ao passo que os europeus amavam muito pouco a Deus (II, 76).

A possível contradição entre equidade como ordenamento e como atitude foi resolvida por Cavazzi quando, referindo-se à missão em Cassanje iniciada em 1655, pôs na boca do padre enviado de Luanda para lá a afirmação – dirigida ao Jaga local – de que Deus não tiraniza, preocupando-se, antes, em prover a paz e a experiência

¹⁸ Vide LÉVI, Giovanni. Reciprocidad mediterránea. In: **Tiempos modernos**. v. 3, 2004 (devemos a Cacilda Machado a indicação desse texto).



da equidade de seus preceitos (II, 201). Nesse ponto, a equidade era a dos preceitos, sendo eles tanto aqueles que governam o mundo, quanto aqueles que deveriam estar presentes nas cabeças das pessoas. O senso de justiça e de ordem necessária ao qual se associa a equidade estaria associado tanto à prudência daquele que tivesse a posição de distribuidor, quanto à ausência de reservas e à sabedoria daqueles que aderiam a posições escalonadas (casos congolezes em I, 220).

Com Jinga já morta e sucedida no trono de Matamba por sua irmã, D. Bárbara, Cavazzi atribuiu a esta última queixas a respeito de ministros prepotentes, impedindo uma catolicização mais completa do reino (II, 160). E não se tratava de rejeição às pessoas que ocupavam os postos, e muito menos à existência de ministros, o que se nota pelo fato de que em seguida Cavazzi elogiou esses mesmos ministros por sua fidelidade à rainha (II, 164). Tratava-se de seu entendimento a respeito da equidade, ou seja, a respeito de que até mesmo as formas mistas precisavam ser temperadas pela moderação.

Quando o Padre Antonio de Gaeta estava para sair de Matamba, a rainha Jinga pediu-lhe um hábito velho e gasto de capuchinho para ser enterrada. Atribuiu-lhe palavras reveladoras do que se passava com o próprio padre e com a missão em Angola: Jinga ter-se-ia dito lisonjeada com o título de deusa imortal usado quanto a ela por seus súditos. Mas, ao mesmo tempo, estaria desenganada das vaidades deste mundo e certa de que morreria, e em breve (II, 132). O caso é interessante, sobretudo porque Cavazzi não reclamou da coexistência das duas coisas (lisonja pelo título de imortalidade e certeza cristã a respeito da morte, associada a moderada “rejeição religiosa do mundo”). Era, assim, possível aos missionários, e até prudente, conviverem com aquele negócio de “deusa imortal”, desde que ela se mantivesse dentro de limites estreitíssimos, e à medida que a noção se ligasse, como Jinga tê-la-ia ligado, com manifestação quase estrita e disciplinada de “religião mundial” (salvação e rejeição do mundo).

Quando resolvia criticar a vaidade de Jinga, especialmente aquela derivada de sua anterior condição de jaga, o Padre Cavazzi, muito barrocamente, mostrava pensar no imenso descontrole derivado da extremosidade. Jinga, vaidosa, levava isso até a impudícia, coisa que só conseguia ocultar usando mil artifícios, vendo-se obrigada a fazê-lo por ter outro defeito imprudente: também era extrema na ambição (II, 136).

Assim, as fórmulas governativas deveriam ser mistas, mas pressupondo-se uma adesão às posições escalonadas que devia ser temperada pela equidade. A partir da



chegada em Angola de Salvador Correa de Sá e Benevides, no final dos anos 1640 e início da década seguinte, tendo já a rainha Jinga duas décadas de ritos imbangala, reiniciou-se sua reconversão ao Catolicismo. Um ponto básico do relato do capuchinho era o fato de atribuir ao Conselho da rainha algumas intervenções pró-jaga, que levavam a oscilações. Cavazzi construiu, assim, uma imagem da soberana como mediadora, como alguém situado entre dois fogos (o da pregação e o da pressão concelhia para aferrar-se aos ritos locais). Já é muito significativo notar o quanto o padre entendia ser normal esse protocolo misto – rei e conselheiros. Mas, no caso, ele estava travando algo muito desejável: a plena conversão da rainha. Na crítica subsequente ao conselho terminou por indicar o modo como pensava que uma instituição como essa deveria atuar, e não como ela deveria ser suprimida. A primeira questão era a de que seus membros não tinham fé, evidentemente. A segunda, a de que lhes faltava o sentido da verdadeira equidade. Assim, e essa era a terceira, careciam da prudência necessária para evitar que os assuntos políticos fossem precipitados em um abismo de excessos (II, 93). Até mesmo na hora de conduzir seus súditos ao Catolicismo os monarcas deveriam ser moderados e prudentes. Era isso, pelo menos, que Cavazzi recomendava a Jinga: ela deveria usar de moderação em seus editos catolicizantes (II, 102).

Em trechos deste último tipo, Cavazzi mostrava que uma demanda de muita prudência acompanhava seu apoio aos esforços de Jinga para a conversão de seus súditos. Nesses trechos, não se tratava de governo misto: a tônica era a rainha mesmo convertendo seus súditos (exemplos em II, 117 e II, 119). Mas entrava em cena, impreterivelmente, a moderação. Julgamos entrever dois modelos: conversão com governo misto, no qual esferas distintas de exercício da autoridade limitam-se reciprocamente, atuando em cadeia hierárquica; ou então conversão monárquica, em que rei ordena e súditos se tornam cristãos, situação na qual a prudência se faz absolutamente vital, pois converter é libertar, e não escravizar. De fato, o que se afigura é um raciocínio no qual as expectativas sobre as virtudes limitadoras da prudência englobavam aquelas dos protocolos mistos.

Explicamo-nos: se, em alguns casos, a utilidade das fórmulas mistas era difundir prudência entre os governantes, e se, em outros momentos do texto, a moderação por si bastava, estamos diante do fato de que se tratava de uma única e mesma questão intervindo no raciocínio do padre. A distinção deve ser mantida, no entanto, em virtude de conhecidos processos desenrolados no âmbito da história do pensamento político na



Península Ibérica e na Europa, de modo mais amplo. É costume dizer-se que as formas de pensamento político na Península Ibérica do século XVII passavam mais pela idéia de limitação das monarquias pela prudência que pela definição ou proposição de formas mistas de governo. É o caso, por exemplo, de Maravall, que identificou um “tacitismo” da razão de Estado com ampla circulação na Espanha do século XVII (Saavedra Fajardo, Lancina)¹⁹, difundido a partir da obra, já na Espanha, de Justus Lipsius. Este último punha acento forte tanto na arte de governar monarquicamente, quanto na prudência taciteana, razão pela qual, talvez, julgava que a *prudencia* de Tácito avantajava-se sobre os ensinamentos de Aristóteles na *Política*²⁰. Esse tacitismo, que teria significado uma importação pudica e disfarçada da razão de Estado do Maquiavel d’*O Príncipe* (e não daquele dos *Discorsi*), rejeitaria formas mistas, mas seria, inversamente, fortemente centrado na temática da moderação²¹. O mesmo quanto a Portugal. Antonio Manuel Hespanha, em texto rápido, detectou uma rejeição da temática da monarquia mista entre os lusos, pensando esta última como algo mais próprio do Centro e do Norte europeus. Por outro lado, o mesmo Hespanha enfatizou, ao apreender as formas do pensamento político lusitano, a recorrência da noção de limitação ética, e não pela via do direito estrito, da monarquia local²². Cavazzi, que teve ampla circulação nos Impérios Luso e Espanhol, não chegava a tanto. O tema da moderação e da limitação ética era claramente preponderante, mas as formas mistas também tinham um lugar importante.

Considerações Finais

O tema da monarquia limitada era realmente fundamental. É isso o que pretendemos enfatizar ao observarmos o quanto ele governava, como autêntica obsessão, até mesmo as categorias usadas por um religioso para pensar Angola no século XVII.

¹⁹ Ver MARAVALL, José Antonio. Introducción. In: LANCINA, Juan Alfonso de. **Comentarios políticos (selección y prólogo de Jose Antonio Maravall)**. Madrid: Ediciones Fe, 1945.

²⁰ Ver MORFORD, Mark. Tacitean *prudencia* and the doctrines of Justus Lipsius. In: LUCE, T. J. E WOODMAN, A. J. (ed.). **Tacitus and the tacitean tradition**. Princeton: Princeton U. P., 1993, pp. 135-136. Devemos a Francisco Murari Pires a sugestão deste texto. Ver igualmente SCATTOLA, Merio. *Ordem e imperium: das políticas aristotélicas do começo do século XVII ao direito natural de Pufendorf*. In: DUSO, Giuseppe (org.). op. cit., pp. 96-98.

²¹ MARAVALL, José Antonio. **A cultura do barroco**. São Paulo: Edusp, 1997, p. 126.

²² Cf. HESPANHA, Antonio Manuel. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: HESPANHA (org.). **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime. Colectânea de textos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 60-61.



O fato de os critérios de avaliação das sociedades africanas de Cavazzi terem tido raízes em uma tradição de leitura dos antigos no interior da Segunda Escolástica deve servir para nos advertir de que havia exigências políticas a serem feitas às sociedades africanas²³. Não lhes bastava, pensavam os padres, produzir escravos. Era preciso produzi-los de maneiras que permitissem a evangelização, lá ou na América, de um modo que, do lado dos compradores, pudesse ser cristão.

O manejo, na estrutura do texto, do jargão dos antigos indica a presença do diapasão neotomista para a avaliação das sociedades africanas. Mesmo reconhecendo que Santo Tomás, Vitória ou Suarez não eram exatamente os teóricos de predileção dos sujeitos partidos de tradições franciscanas²⁴, parece-nos indiscutível que, em grande medida pela difusão de um tom da discussão desencadeado pelas disputas da América²⁵, o prestígio alcançado pelos neotomistas atingiu muita gente que, a princípio, não seria tocada por ele. Além do mais, deve-se considerar algumas relações de adequação política, ultrapassando a dinâmica das preferências dessa ou daquela ordem religiosa, as quais foram postuladas nos últimos anos. É o caso da íntima afinidade entre o aristotelismo tomista e o “iberismo” (ou seja, seu modo de enfrentar a entrada no mundo moderno) proposto por Morse²⁶, ou então do tratamento do mundo Mediterrânico como a pátria da *Ética a Nicômaco*, da dádiva/reciprocidade e dos processos de dominação centrados em pactos “verticais”, com conseqüente limitação de âmbitos de autoridade

²³ Vale a pena lembrar o resumo que Merio Scattola fez do que chama “política aristotélica”, persistente nos séculos XVI e XVII: no cosmo, a ordem da justiça universal; a soberania, na terra, sendo o grau mais elevado da hierarquia; a majestade sendo dada aos homens, não para fazê-los iguais, mas para preservar sua hierarquia e a pluralidade de autoridades, sendo ela o momento supremo de ambas; e entendendo-se soberania como governo dos bons sobre os bons com vistas à vida virtuosa, num esquema em que esta se comunique com o plano eterno e no qual uma ordem seja acessível e visível aos homens. Cf. SCATTOLA. *Ordem e imperium*. Obra citada, pp. 100-101.

²⁴ Para citar apenas autores recentes tratando disso sob uma ótica política, ver BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/UCAM, 2000, pp. 284-285; HESPANHA. Para uma teoria da história institucional. Obra citada, p. 61.

²⁵ Cavazzi se traía, mostrando que as disputas do Novo Mundo tinham influência sobre ele, quando, por exemplo, se viu diante da prática jaga de extração dos incisivos superiores, e sentiu necessidade de explicá-la através de sua origem. A única possibilidade de que conseguiu lembrar estava posta em um texto de ninguém menos que o Inca Garcilaso de la Vega. Os comuns de um povo derrotado por Tupac Inca Yupanqui, vendo este último mandar arrancar os incisivos superiores dos vencidos aristocratas locais, resolveram emular sua nobreza derrotada, vindo a adotar a prática como marcador étnico. Esta teria sido a origem do uso imbangala no outro lado do oceano, transmitido a eles por escravos que, tendo trabalhado nas minas andinas, retornaram posteriormente ao continente africano (I, 171-172).

²⁶ MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.



em meio à desigualdade extrema, de acordo com Giovanni Lévi e com António Manuel Hespanha²⁷.

Hespanha encaixou brilhantemente os temas da monarquia limitada e do pluralismo jurídico e normativo no Antigo Regime. Além disso, passou recentemente a dar um lugar nessa conjunção às partes dos Impérios Ibéricos externas à Europa e não brancas, por assim dizer²⁸. Há mesmo quem postule que a expansão induziu, mais que permitiu, a reiteração do pluralismo normativo. Ela, a expansão, pôs lado a lado diversas tradições e corpos políticos, o que, mais que dar mera contigüidade a entidades diferentes, fez com que entre elas se estabelecessem zonas de sombra, transitivas, além de permitir o surgimento de figuras como a dos intermediários legais (gente especializada em atravessar fronteiras), e de tornar possível os chamados conflitos jurisdicionais, fenômeno que dava lugar a estratégias baseadas na oscilação entre âmbitos diferentes. Só não concordamos com o uso no texto de Benton (que formulou essas últimas noções, segundo nossa leitura) da noção de “lei em diáspora”, à medida que o processo esteve ligado à limitação de um poder central, que desse modo podia exercer-se de modo estável e às vezes brutal, e não a uma supressão daquele mesmo poder central²⁹.

A conjunção de ética e política em Cavazzi, muito longe de ter consistido em amolecimento da relação que achava deverem os europeus manter com os locais, era a formulação de uma exigência a estes últimos. Além do mais, era algo análogo ao modo de dominação que se construía no interior dos Impérios Ibéricos, e de modo mais amplo na Europa do Antigo Regime. Tudo isso, além de chamar a atenção para uma concepção muito apta a considerar o gênero humano em sua unicidade, remete a um raciocínio análogo nos escritos então considerados clássicos. De fato, os antigos gregos possuíam chaves de leitura muito parecidas, porque igualmente hierárquicas, para explicar o mundo ao seu redor. Aristóteles e Políbio, para recuperarmos os autores antes mencionados, pensavam o exercício da política e a constituição de governos mistos

²⁷ LÉVI. Reciprocidad mediterránea. Obra citada; XAVIER, Ângela Barreto e HESPANHA, António Manuel. As redes clientelares. In: HESPANHA (org.). **O Antigo Regime – 1620-1810**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993 (“História de Portugal”, sob a direção de José Mattoso, v. 4).

²⁸ Ver sua discussão sobre corpos políticos e monarcas em Angola e na América como “estrangeiros” em HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império Português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, BICALHO, GOUVÊA (org.). **O Antigo Regime nos trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 170.

²⁹ Ver BENTON, L. **Law and colonial cultures**. Legal regimes in World History, 1400-1900. Cambridge: Cambridge U. P., 2002, cap. 1 e 2.



como um meio de difundir uma espécie de prudência, limitando o campo de atuação dos diversos agentes em questão – ou, em seus termos, coibindo a *hybris*, a desmedida. Nenhum destes dois autores supunha uma igualdade dada a priori a todos os indivíduos e grupos humanos. Antes, porém, pensavam em como harmonizar a desigualdade que lhes parecia natural, instituindo leis sensíveis a isto e, de seu ponto de vista, equitativas.

Voltando a Cavazzi, é de se ressaltar que uma concepção como a sua dá indicações sobre a morfologia da configuração que se projetava para os Impérios Ibéricos a partir do momento em que eles englobassem sociedades africanas e americanas. Retomemos: era útil no modo de dominação então pensado preservar a legitimidade de governantes locais, o que significaria limitação da monarquia portuguesa ou espanhola; por sua vez, o poder, entendido como monárquico, dos governantes locais deveria ser, também ele, limitado. O quadro resultante era o do encaixe de estruturas homólogas com grau a cada vez superior de abrangência. Esse império de estruturas análogas englobando-se sucessivamente era projetado quase que disciplinadamente a partir de uma lógica hierárquica, segmentar, de acordo com as definições de Louis Dumont³⁰.

³⁰ DUMONT, Louis. **La civilización india y nosotros**. Madrid: Alianza, 1989, cap. 1; DUMONT, Louis. **Groupes de filiation et alliance de mariage**. 2ª ed., Paris: Gallimard, 1997, p. 73.