

Práticas missionárias e saberes religiosos na África Oriental: o registro da *Etiópia Oriental* de frei João dos Santos (1586-1609)

Missionary practices and religious knowledge in Eastern Africa: the writing of Friar João dos Santos' *Etiópia Oriental* (1586-1609)

Moreno Brender Stedile

Mestrando em História

Universidade de São Paulo (USP)

stedilemoreno@gmail.com

Recebido: 06/05/2025

Aprovado: 07/08/2025

Resumo: O artigo explora o trânsito de experiências e saberes religiosos na textualidade missionária do dominicano João dos Santos, abordando o contexto histórico da missão no território da África oriental, alvo de um projeto de conversão desde meados do século XVI. Aprofundando a análise sobre as práticas missionárias, o artigo observa as redes episcopais, os circuitos de transmissão de saber a nível local em que o dominicano se engaja, dentro de um universo religioso transcultural, característico de um espaço de fronteira. A obra proporciona um guia para atuação missionária naquele território, no âmbito das práticas confessionais ensejadas pelo catolicismo pós-tridentino.

Palavras-chave: África oriental, escrita missionária, circulação de saberes

Abstract: This article explores the circulation of religious experiences and knowledge in the missionary textuality of Dominican Friar João dos Santos, addressing the historical context of missionary activities in Eastern Africa, a target of conversion efforts since the mid-16th century. Delving deeper into missionary practices, the article examines episcopal networks and local knowledge transmission circuits in which the Dominican was engaged, within a transcultural religious universe characteristic of a frontier space. His work serves as a guide for missionary activity in that territory, within the framework of the confessional practices promoted by post-Tridentine Catholicism.

Keywords: Eastern Africa, missionary writing, circulation of knowledge

Introdução

Em 1609, o missionário dominicano João dos Santos deu a estampa no convento dominicano de Évora sua obra em dois volumes, *Etiópia Oriental e Varia História de Cousas Notáveis do Oriente*. No presente artigo, vamos observar a forma da escrita missionária, no contexto religioso do catolicismo pós-Trento, e suas camadas de significação em relação às experiências religiosas, relacionada ao contexto particular de um livro dominicano sobre a África oriental. Indagamos sobre

a inserção do missionário nas redes de sociabilidade locais, no contexto missionário africano, o papel dos intermediários e as redes de transmissão do saber.

No relato missionário, a viagem marítima de partida constitui um momento iniciático fundamental, que coloca a relação do missionário com Deus num nível de grande exaltação e acentua a diferença e excentricidade do continente africano. Assim, João dos Santos dá início a sua obra, relatando o momento iniciático do chamado para a ação missionária e sua partida como viajante da barra de Lisboa, em direção ao Índico:

No anno do Senhor de mil e quinhentos e oitenta e cinco, sabendo o bispo de Malaca, que então era D. João Gayo Ribeiro, (...) (como pastor que era d'aquellas partes, desejando que fosse de bem em melhor, o augmento e conservação de sua christandade) escreveu algumas cartas (...) nas quaes pedia com muita instância lhe mandassem padres d'esta sagrada religião, para cultivarem e sustentarem aquella christandade, que lá tínhamos á nossa conta. Lidas estas cartas foram logo manifestadas aos religiosos d'esta nossa província, e muitos d'elles se offereceram logo para ir a esta nova empreza, entre os quaes eu também me offereci para os ajudar na conversão das almas, por que assim podesse merecer e alcançar a salvação da minha.

Tanto que as náos de viagem estiveram aviadas, nos embarcamos todos, e partimos da barra de Lisboa aos treze dias do mez de abril do anno do Senhor de mil e quinhentos e oitenta e seis. Dobramos o Cabo da Boa Esperança a 2 de julho, e chegamos a Moçambique a 13 de agosto, onde a obediência me deixou, para d'ali passar a Sofala, e residir na sua christandade. (SANTOS, 1891 [1609], I: 41, 42)

No trecho em tela, que cumpre uma função de abertura da obra, o autor revela o momento de sua partida, em que sua vocação missionária foi despertada pela leitura, no convento, de cartas enviadas pelo bispo dominicano de Malaca, mobilizando o número de cristãos os dominicanos faziam, então, nas ilhas de Solor e Timor, e a força atrativa exercida pelas ilhas do Extremo Oriente. Ele também desvela noções próprias do pensamento político e religioso do catolicismo tridentino, como a ideia de bom governo da cristandade por parte do agente eclesiástico (“pastor”) e mobilizando noções como “aumento” e “conservação”.

Do ponto de vista dos gêneros literários, o primeiro volume da obra de João dos Santos consiste numa descrição geográfica da *Etiópia Oriental* e o segundo, como é explicitado pelo título, envereda pela “varia história” do Oriente. Nas descrições geográficas da Alta Idade Moderna, em suas diversas expressões textuais, se entrecruzavam elementos de história natural, descrições etnográficas, informações históricas, notícias de viagem, relatos de naufrágio, entre outras formas textuais (DORÉ, 2020: 20). Sobre a história de matéria “varia”, um tradista castelhano sobre o gênero histórico, publicado em 1611, explica que a história de matéria simples é aquela que trata de só um caso ou sucesso, como a história da guerra entre romanos e cartagineses, enquanto a

“varia história” contém diversos acontecimentos e conta sobre diversas nações, como a história escrita por Tito Lívio sobre os romanos (MEGIANI; CERQUEIRA, 2020:19-20).

A obra de João dos Santos aparece de uma maneira particular articulando esses gêneros: a experiência de viagem missionária no continente africano é tomada como fio condutor da narrativa em ambos os volumes. A sua descrição geográfica da *Etiópia Oriental* tem início com sua partida de Lisboa em julho de 1586, como é precisado no trecho acima, e termina com seu retorno em agosto de 1600. A descrição se organiza de acordo com o percurso de sua estadia e de suas práticas missionárias. Nesse sentido, a obra pode ser tomada como uma narrativa de viagem e permanência, enfatizando o “caráter muitas vezes constante da presença dos estrangeiros nas sociedades descritas, envolvendo-se nas tramas dos processos históricos aos quais se referem” (WISSENBAACH, 2020: 11). Em diversos momentos o autor narra em primeira pessoa sua trajetória de viagem, como viajando por terra desde Sofala até a embocadura do rio Zambeze, para navegá-lo acima passando pelas vilas de Sena e Tete, por onde se acessava o planalto do Monomotapa; também remete diversas vezes a suas experiências pessoais e sua atuação como confessor e missionário. Dentro do relato missionário, a viagem por terra constitui a experiência martiriológica por excelência (ALMEIDA, 1997: 125). No segundo volume, *Varia História...*, particularmente a escrita missionária sobressai, entre as crônicas dos vice-reis da Índia e a história dos primeiros pregadores e mártires cristãos no Oriente, é retomada a atuação pessoal do autor enquanto agente eclesiástico. Ao final, retomando a forma roteiro náutico, todo um livro é dedicado aos acontecimentos da viagem de regresso da Índia à Lisboa, na qual João dos Santos veio como capelão da nau.

Entendendo a obra a partir dessa diversidade de gêneros, que inclui também a narrativa de feitos militares, e o relato de naufrágio, fica claro como o dominicano mirou com seu livro um público mais amplo do que os leitores eruditos de tratados, descrições geográficas e crônicas históricas. A narrativa de viagem e o relato missionário tinham um aspecto edificante e atendiam a uma curiosidade sobre o mundo que ultrapassava o ambiente cortesão, gerando textos populares e de ampla circulação, como coloca Adriano Prosperi:

(...) no emprego da propaganda missionária através do moderno veículo da imprensa - com edições de obras de poucas páginas rapidamente divulgadas e rapidamente consumidas - misturavam-se ingredientes antigos e novos, com o objetivo de consolar e provocar a admiração dos leitores europeus; cartas edificantes, curiosas de fato (...) ao informar os leitores europeus também exercia sobre eles um desejo de edificação e de reforma moral, veículo da obra missionária era o exotismo sem horizontes que se abriam, um exotismo que atraía entusiasmos dos jovens e convencia-os a tornarem-se religiosos para partir para as Índias. (PROSPERI, 2013: 551)

Embora a obra de João dos Santos não seja uma obra de poucas páginas, ela responde a esse objetivo, ao incorporar gêneros como o relato de viagem (seguindo o roteiro da peripécia náutica), o relato de naufrágio ou a narrativa de batalha. A curiosidade sobre o mundo responde ao papel edificante e instrutivo da obra, que busca incitar a mesma vocação religiosa em outros jovens e, ao mesmo tempo, proporcionar um guia para a atuação clerical na África oriental, compreendida dentro do espaço missionário do Estado da Índia. A partir das experiências pessoais do autor, a obra aparece como registro exemplar, ou um espelho de missionário nos cânones do catolicismo reformado, ao indicar um modelo para a prática missionária onde o clero das paróquias tinha papel fundamental, particularmente dedicada àquele contexto africano. Naquele contexto da reforma católica, na estrutura territorial do governo eclesiástico, os párocos tinham papel importante em acessar as redes de sociabilidade locais e corrigir os abusos e superstições próprios a cada localidade. João dos Santos exerceu a função de confessor durante sua estadia africana, embora talvez não seja essa a sua principal via de acesso aos conhecimentos locais, mas sim a maneira particular como relacionou-se com a comunidade afro-portuguesa local, introjetando-se nas dinâmicas próprias de seu rebanho.

Contexto missionário do Sudeste Africano

Um manual para confessor do início do século XVII prescrevia os seguintes passos para registro sobre uma área de jurisdição paroquial: “o nome do lugar/ se é terra, castelo ou vila, grande ou pequeno/ sob qual domínio ou jurisdição (...)/ se é na planície ou na montanha/ quantos domicílios possui, aproximadamente/ quantas almas possui aproximadamente/ e quantas igrejas tenha/ e o nome delas/ (...) se é igreja, ou convento de alguma religião e quantos religiosos vivem nele aproximadamente” (*apud* PROSPERI, 2013: 347). É notável como o missionário dominicano demonstra conhecimento das prescrições relacionadas à cúria das redes episcopais e mobiliza uma linguagem de “bom governo” para a cristandade, através da sua atuação paroquial nos territórios missionários do Sudeste Africano. Isso se expressa na sua preocupação em mapear a população portuguesa e cristã, como faz ao iniciar sua descrição de Sofala, na costa índica da África, assim como para Sena e Tete, cidades no vale do Zambeze:

Junto a esta fortaleza de Sofala está a povoação dos moradores cristãos, na qual havia no tempo que eu lá estava mais de 600 almas de confissão, em que entravam portugueses, mestiços e gente da terra. Nesta povoação está uma ermida da invocação do Espírito Santo. Nós fizemos outra da invocação de Nossa Senhora do Rosário nas casas em que morávamos, e fóra da povoação fizemos outra invocação da Madre de Deus em um palmar nosso, que é o melhor posto e sahida que tem Sofala, a qual é de muita romagem e devoção

da gente da terra. E ambas estas ermidas deixámos bem ornadas de peças e ornamentos, quando nos fomos de Sofala. (...).

Sena é uma povoação situada junto ao rio Zambeze, da parte do sul nas terras da cidade Inhamioy, sujeita ao Manamotapa. N'esta povoação está um forte de pedra e cal, (...), na qual mora o capitão posto da mão do capitão de Moçambique. (...). No tempo que eu estive n'este forte, haveria n'elle mais de oitocentos christãos, dos quaes seriam cincoenta portugueses e os outros índios e cafres da terra. (...)

D'este forte de Sena até ao de Tete vão sessenta léguas pelo rio acima. Os moradores de Tete vem a esta feitoria de Sena empregar o seu ouro nas mercadorias que n'ella estão. (...) N'esta povoação haveria no tempo que eu n'ella estive mais de seiscentos christãos, dos quaes seriam quarenta portugueses e os outros índios e cafres. (SANTOS, 1891 [1609]: 43, 189, 190)

Além de expor a quantificação das almas de confissão cristã, evidenciam-se práticas missionárias e um trânsito de experiências religiosas com as populações locais. A comunidade religiosa descrita é uma comunidade luso-afro-asiática (posto que o designativo “índios” indica uma colonização de matriz goesa de mercadores), em que o número de cristãos sobressalta o número de portugueses. O aspecto exemplar da história, estruturante para o relato missionário, também se faz evidente, ao mencionar a manutenção das ermidas e sua devoção pela gente da terra, apresentando-se assim como missionário exemplar, o que o autor faz diversas vezes ao longo da obra. O emprego dessas noções pelo dominicano demonstram seu conhecimento da projeto do Concílio de Trento, por uma “sociedade regida(...)- por um corpo eclesiástico” e, sobretudo, “solidamente radicado nos lugares onde mora o rebanho a ser guardado: portanto, um corpo de padres e de bispos, que conhecem as suas ovelhas para que possam manter uma contínua e precisa administração e estejam em condições de remediar as más inclinações específicas de suas regiões” (PROSPERI, 2013: 302).

No caso da *Etiópia oriental*, os shona, identificados pelos portugueses como monoteístas, foram alvo de um projeto de conversão desde meados do século XVI e que se estendeu pelo século seguinte, relacionado à presença comercial de moradores de origem portuguesa no vale do Zambeze. Na fonte citada, o dominicano localiza a feitoria de Sofala, na foz dos rios Pungwe e Buzi, e as povoações de Sena e Tete, no vale do Zambeze, a primeira no salto da serra de Lupata, e a segundo já na região média do rio, por onde se acessava o planalto da Mocaranga, região das principais feiras de ouro.

A região foi identificada desde o início do século XVI como fundamental para o Estado da Índia. Através de relações conflituosas com as populações swahili da costa africana, os portugueses conseguiram se estabelecer em Sofala, na ilha Moçambique e Kilwa, principais cidades relacionadas

ao comércio de ouro. Entretanto, não conseguiram dominar as redes de mercadorias que começaram a desviar-se por outros circuitos comerciais swahili na costa índica da África. Fato é que a região centro-oriental do continente africano foi identificada, desde o início, como uma região estratégica para o Estado da Índia. Isso se deveu ao peso do comércio de ouro na região na balança comercial do Índico, havendo expedições portuguesas rumo ao interior que buscavam estabelecer relações diretas com o Monomotapa, identificado como a principal sociedade africana fornecedora desse metal..

Já nas *Décadas* João de Barros, em meados do século XVI, aparecem informações mais consistentes. Monomotapa aparece como “mui disposta para converter à nossa fé porque creem em um só deus, a quem eles chamam Mozino, e não tem ídolos ou coisa que adorem” (*apud* MUSCALU, 2015: 138). Além disso, como aponta a mesma autora, (*ibid.*), “o cronista [João de Barros] identificou outros dois modos de religião: os shona guardavam dias santos (...) e reverenciavam seus mortos”. João dos Santos, que incorporou muitas informações desse cronista, dentro de seus propósitos de acrescentar e corrigir as informações disponíveis, o que consistia uma verdadeira prática literária da literatura portuguesa sobre os espaços ultramarinos. A partir de suas experiências pessoais de viagem, retomou o tópico religiosidade shona, dando detalhes mais precisos sobre suas características, provenientes de suas interações locais:

Estes cafres tem muitos dias de guarda (...). Chamam a estes dias musimos, que quer dizer almas de santos já defuntos, e tenho para mim que á honra d'estes seus negros santos guardam estes dias. (...) Perguntando eu algumas vezes a cafres honrados e bem entendidos, em que logar estavam seus reis defuntos, e os mais a quem tinham por santos, se lhe parecia que estavam no ceo, me responderam que no ceo não estavam mais que Deus, a quem chamam Mulungo (SANTOS, 1891 [1609], I: 69, 70)

O primeiro aspecto a se destacar no trecho é a interlocução do dominicano com indivíduos especializados no mundo espiritual, identificados como “cafres honrados e bem entendidos”, a respeito de seus conceitos religiosos. A designação oferecida por João dos Santos é mais precisa que a anterior dada por João de Barros. A noção de um deus criador está presente na raiz linguística do tronco Bantu desde 3500 a.C., tendo o termo “Mu-lungu” aparecido entre os povos do sub-ramo Kaskasi do tronco Mashariki Bantu entre 500 a.C., época que esse grupo se dispersava pela África centro oriental, associando o prefixo *mu-*, designativo de pessoa, ao antigo verbo de matriz bantu *-lung*, que significa tornar ordenado (FOURSHEY; GONZALES; SAID; 2019: 104, 105). Por sua vez, o termo “mozimo”, ou *mużimo*, que também aparece como *vadzimu* (utilizando outro prefixo bantu, *wa-*) refere-se, como precisa João dos Santos, aos espíritos ancestrais, assim como às

celebrações em sua homenagem. O termo também tem raízes profundas na história linguística e religiosa dos povos de matriz bantu.

Entendida como “zona de contato”, a missão aparece como local de confronto entre diferentes epistemologias e de interação complexa entre saberes europeus e saberes locais (PALOMO, 2022). Os espíritos ancestrais e territoriais são para os povos bantu a principal entidade do mundo espiritual, com interferência direta sobre o mundo terreno, não o Deus criador, visto como uma concepção longínqua. No entanto, os missionários católicos prestaram bastante atenção ao monoteísmo dessas populações, associando o culto aos ancestrais ao culto dos santos, fazendo com que fossem vistos como passíveis do projeto de conversão ao cristianismo. As novas práticas confessionais ensejadas pelo catolicismo reformado orientavam o sentido da missão. No âmbito missionário, o objetivo de manter “próximos” do corpo da Igreja as almas católicas espalhadas pelas diversas partes do mundo assim como aqueles recém-convertidos, ao mesmo tempo em que buscava produzir e circular um conhecimento escrito nesse âmbito.

A partir do século XVI, através de escritos missionários, circularam diversas informações religiosas e descrições etnográficas, desenhando-se projetos de conversão pelas diversas ordens religiosas, que muitas vezes competiam entre si. Os jesuítas foram os primeiros a montar um sistema global de atuação, instalando a sua sede para o espaço índico em Goa. A antiga ordem dominicana também perseguiu esse objetivo, instalando seu bispado em Malaca. Palomo (2022: 433, 434) ressalta como numa monarquia policêntrica, descontínua e organizada em rede (onde múltiplas soluções administrativas coexistem), diversos centros organizadores se arranjam; assim Goa se constituiu num centro organizador dos saberes do mundo Índico. O padroado régio português foi reproduzido a partir daquela centralidade; lá a Inquisição seria instalada em 1560. Entremeios, jesuítas e dominicanos viviam uma verdadeira disputa pela conversão das almas e pelas áreas de atuação missionária; disputa que se expressava também na publicação de textos – o que o dominicano João dos Santos exprime ao obliterar totalmente do registro histórico de sua *Etiópia Oriental* a história da missão jesuítica de conversão do Monomotapa chefiada por D. Gonçalo da Silveira em 1560 que terminou com a morte deste missionário.

Nos vários projetos missionários, através das descrições etnográficas, esboçaram-se as primeiras formas de hierarquização das populações, buscando aquelas mais passíveis de conversão ao cristianismo, cristalizando categorias, tais como barbárie, rusticidade e bestialidade. Assim, os shona, que habitavam a margem sul do rio Zambeze, o planalto do Zimbábue e a costa sul de Moçambique, foram hierarquizados em relação aos makua, habitantes da costa norte Moçambique,

vistos como bárbaros e canibais. Diz João de Barros: “toda a gente desta região é negra de cabelo retorcido. Porém de mais entendimento que a outra que corre contra Moçambique, Quíloa, Melinde: entre a qual há muita gente que come carne humana” (*apud* MUSCALU, 2015: 142). Conforme Muscalu: “a partir da comparação, os shona do Monomotapa passaram a ocupar, no imaginário português, um degrau intermediário entre a barbárie absoluta e a civilização, a meio caminho da conversão ao cristianismo.” (*ibid.*).

João dos Santos mais uma vez retoma e desenvolve esse registro do cronista das Índias, João de Barros, ao contrapor à suposta ausência de semelhantes instituições com relação aos makua, uma descrição detalhada da organização das instituições políticas shona, registrando protocolos de corte, formas de sucessão, organização tributária, chegando até representar emblemas para cada um daqueles “reinos”. Com relação aos territórios makua, diz o dominiano:

Em toda esta costa, que vae correndo dos rios de Cuama até à ilha de Moçambique (que são cento e trinta léguas de terra) não há reis poderosos e grandes, como são os de que tenho tratado no primeiro e segundo livro. (...) Os cafres da terra firme de Moçambique são macûas gentios, muito bárbaros e grandes ladrões. O seu rei se chama Mauruça. Esta nação de macûas, de que já fallei atraz algumas vezes, é a mais bárbara, e a mais mal inclinada, que todas as nações de cafres que tenho visto n’esta costa. (SANTOS, 1891 [1609], I: 257, 258)

É significativa a diferença com relação à representação que faz dos shona, particularmente os do Monomotapa, como se pode observar no comentário que faz a respeito de sua história política e de seus atributos linguísticos:

Este reino do Manamotapa está situado nas terras a que chamam Mocaranga, como fica dito; as quaes antigamente foram todas do imperio do Manamotapa, e agora são divididas em quatro reinos, a saber: o reino que hoje tem o Manamotapa e o reino do Quiteve, o reino do Sedanda e o reino do Chicanga. (...). De maneira, que d’este grande império do Manamotapa se dividiram três reinos muito grandes de muitos vassallos, ficando comtudo o mesmo reino que hoje possui o Manamotapa muito maior que todos estes tres juntos. (SANTOS, 1891 [1609], I: 198, 199)

O Manamotapa, e todos os seus vassallos são Mocarangas, nome que teem por habitar as terras do Mocaranga, e fallarem a língua melhor e mais polida de todas as línguas de cafres que tenho visto n’esta Ethiopia, porque tem mais brandura, melhor modo de fallar; e assim como os mouros de África, e de Arábia fallam de papo, que parece que vomitam, e arrancam as palavreas da garganta, assim pelo contrário estes mocarangas fallam e beijos, de tal maneira que muitos vocábulos dizem quasi assobiando, no que tem muita graça, como eu vi algumas vezes fallar os cafres da côrte do Quiteve, e do Manamotapa, onde se falla o mocaranga mais polidamente. O seu modo de fallar é por metáforas, e comparações mui próprias, e trazidas a propósito, para seu proveito e interesse, em que todo o seu intento se resolve. (SANTOS, 1891 [1609], I: 224)

No planalto habitado pelos shona, onde se situavam as minas de ouro associadas à Ofir bíblica, delineou-se um projeto de conversão e fortalecimento da presença lusitana ainda no século

XVI. Mas, sobretudo, o comércio aurífero localmente a incitou a entrada independente de mercadores de origem portuguesa pelas rotas comerciais pré-existentes, sobretudo praticada por comerciantes swahili, acessando as feiras do sertão, enquanto a presença oficial da Coroa se limitava à costa do Índico. A primeira missão oficial ao planalto partiu da Companhia de Jesus. Quando o chefe da missão, D. Gonçalo da Silveira, chegou a Tete em 1560, encontrou uma comunidade de mercadores portugueses estabelecida liderada por António Caiado, e foi por ele introduzido no *zimbabwe* do *mutapa*, ou seja, na “corte” do Monomotapa. Apesar de inicialmente bem-sucedido, sendo autorizado a batizar o soberano, o jesuíta foi posteriormente acusado de feitiçaria e morto, numa trama atribuída ora a muçulmanos das redes swahili, ora aos curandeiros nganga (COSTA E SILVA, 2002; RODRIGUES, 2013; MUSCALU, 2015; 2017).

A morte do missionário não afetou a situação local dos mercadores portugueses. Embora tenha tido ampla repercussão na Europa, apenas dez anos depois, em 1571, a Coroa portuguesa, sob D. Sebastião, determinou por uma expedição punitiva contra o Monomotapa, incluindo entre seus objetivos a conquista das minas de ouro do planalto. Por diversos motivos, a expedição se estendeu por até 1577 e não realizou seu objetivo de conquistar os territórios auríferos. Entremeios, morreu o comandante Francisco Barreto e os jesuítas, por discordarem dos rumos tomados, decidiram abandonar a expedição e encerrar sua missão em Moçambique.

Após seguidas deambulações e uma entrada bem-sucedida por Sofala até Manica, a expedição portuguesa alcançou um acordo com as sociedades shonas do território, que, embora distante dos objetivos iniciais de conquista, garantia o acesso português ao planalto mediante tributo e regulamentava a presença da Coroa, incorporando os territórios de Sena e Tete à capitania de Moçambique. Esse pacto deu origem a um arranjo institucional misto luso-africano que perdurou ao longo do século XVII, permitindo também a pregação pacífica dos missionários dominicanos no interior (COSTA E SILVA, 2002; MUSCALU, 2015; 2017; RODRIGUES, 2004; 2013).

Práticas missionárias e circuitos de sociabilidade

É nesse contexto missionário que João dos Santos irá atuar ao longo de sua estadia africana, num território de especial interesse para a ordem dominicana. Ele chegou a Sofala em 1586, cerca de uma década depois do fim da expedição Barreto-Homem, quando a presença portuguesa ganha contornos bem mais definidos, regularidade, apoiando-se sobre os sertanejos. Inicialmente, ele esteve por quatro anos em Sofala, onde desenvolveu grande familiaridade com a comunidade local de mercadores de origem portuguesa, identificados como “casados” ou como “moradores”, assim

como com o capitão da fortaleza e com sertanejos, como um sujeito identificado como Rodrigo Lobo, o qual era designado “mulher do rei” pelo *sachiteve*.

Após quatro anos em Sofala, em 1590, João dos Santos se dirigiu por terra à embocadura do rio Zambeze e navegou, em embarcações dos botonga, passando pelas povoações de Sena e Tete. Nesta última povoação, esteve por sete meses, tendo recolhido informações sobre o planalto do Monomotapa e atuado junto à comunidade de “moradores dos rios” que atuava no comércio naquela região. Após esse período João dos Santos foi redesignado para as Quirimbas, arquipélago que acompanhava a costa ao norte de Moçambique; onde permaneceu entre 1592 e 1594, residindo na igreja dominicana da principal daquelas ilhas, dentro de um espaço de circulação que se estende às demais e a alguns territórios da costa. Posteriormente, o dominicano viveu no convento de Moçambique e circulou pela costa adjacente até 1597, quando se dirigiu a Goa, onde pôde ter contato com um grande conjunto de sujeitos e de informações que circulavam pelas diversas partes do mundo Índico e se enredavam naquela cidade. Passando por Chaul e Cochim, o missionário retornou a Portugal em 1600, como capelão da nau São Simão.

Se, para Prosperi, “a candidatura do bispo como antropólogo levou a pior em relação à do inquisidor, e isto apesar do modelo do bispo como atento registrador de mitos e ritos desviantes da ortodoxia (...), pesquisas mais atentas certamente encontrariam materiais etnográficos nos arquivos episcopais” (2013: 379). O esforço de construir redes territoriais e elaborar dados sobre a população, tratando por exemplo a matéria da superstição, era semelhante para inquisidores e bispos, ambos apoiando-se grandemente no clero das paróquias, visto como elo fundamental dessa cadeia de informações. Mormente no caso da missão, onde “o sucesso dependia da capacidade do missionário de agir certeira, de mover-se com segurança no universo moral da sociedade. A confissão era a gázu para entrar no mundo fechado da sociedade local e fazer explodir conivências e cumplicidades” (PROSPERI, 2013: 638).

Nesse sentido, conforme Metcalf, os missionários constituíram um tipo novo intermediários, realizando os três modos de mediação por ela identificados (físicos, transacionais e representacionais); através da atuação missionária, outros indivíduos, a princípio apenas intermediários físicos, sujeitos de origem portuguesa assimilados às sociedades locais, conquistaram novos papéis, como intermediários transacionais, forjando alianças por meio de sua habilidade linguística e seu poder de mediação e tradução (METCALF, 2019: 133). Ao mesmo tempo que relatos como o de João dos Santos perseguiram objetivos etnográficos, buscando traduzir concepções como “deus”, “diabo” e “ressurreição”, assim como mapear os desvios e as

superstições praticadas entre as almas de confissão cristãs, também possuíam um aspecto exemplar, do qual decorre sua dimensão edificante, servindo como guia para a boa atuação do clero nos territórios ultramarinos, fornecendo os elementos básicos e mobilizando uma linguagem que atraía a vocação para a atuação pastoral.

Observando suas sociabilidades locais e as formas de engajamento que lhe permitem a compreensão da realidade africana, um dos intermediários mais expressivos entre os que aparecem no registro de João dos Santos é o sertanejo Rodrigo Lobo, descrito como alguém que “que sabia falar ao modo dos cafres, por metáforas” (SANTOS, 1891: 117). Essa definição aponta significativamente para os modos de mediação e a problemática da tradução no contexto missionário. Rodrigo Lobo, através da sua relação com João dos Santos, atua como intermediário transacional, movendo-se com maleabilidade entre o mundo português e a sociedade local shona. O sertanejo atua também como intermediário representacional, na medida em que traduz para o dominicano conceitos do universo cultural africano, assim como traduz para os africanos a presença do dominicano.

Tradução não significa fluidez de sentidos, pelo contrário, está relacionada à problemática da “comensurabilidade entre culturas, questão colocada no coração mesmo do ponto de vista etnográfico”, sendo necessário “reler o binarismo inerente à posição etnográfica moderna, (...) compreendê-la como um instrumento do processo de transculturação” (MONTERO, 2011: 61, 62). A prática da tradução envolve mal-entendidos, incompreensões e transformações de sentido que se expressam na língua destino. Como assinala, Marcocci, na cultura escrita sobre os novos espaços globais de circulação da Alta Idade Moderna, o problema da comensurabilidade entre culturas contraposto à impossibilidade de tradução plena gerou produtos culturais híbridos, que conjugam esses dois fatores (MARCOCCI, 2019: 35). Nesse sentido, “o processo cultural subjacente aos encontros dos tempos modernos vem sendo pensado numa perspectiva mais dialógica e a partir da ideia de circulação e produção de saberes” (WISSENBACH, 2009: 375).

Rodrigo Lobo é identificado por João dos Santos com um português, senhor de uma ilha a quatro léguas da fortaleza de Sofala, rio acima, onde vivia com “escravos e vassalos”. A posse desta ilha lhe havia sido concedida pelo chefe shona local, o *sachiteve*, soberano do território contíguo a Sofala, ao qual os portugueses da fortaleza pagavam uma taxa anual, chamada “curva”, corruptela do termo shona *kuruva*, resultado do acordo obtido na década precedente por Vasco Fernandes Homem. O pagamento dessa taxa se dava num cerimonial de pompa, descrito minuciosamente por João dos Santos, onde o capitão da fortaleza recebia “com muita cortesia”,

ressalta o dominicano, quatro embaixadores do *sachiteve*. A cerimonialidade do pagamento da taxa permite observar as condições de negociação da presença oficial portuguesa em relação ao poder local africano. Por outro lado, é diferente a forma de interação de Rodrigo Lobo com aquela sociedade: ele é agregado como “mulher do rei”, o que o posiciona na hierarquia política shona. Como registra João dos Santos, esse título é

(...) nome que o rei chama ao capitão de Moçambique e ao de Sofala e aos mais portugueses que muito estima, significando com o tal nome, que os ama e quer que todos lhe façam cortezia, como a sua mulher, e realmente assim é, que todos os cafres veneram muito os portugueses que teem titulo de mulheres d'el-rei (SANTOS, 1891 [1609]: 114)

A historiografia tradicional limitou-se a traduzir esse título como uma designação de senhorio, posse de terras e vassalagem (COSTA E SILVA, 2002). No entanto, leitura de João dos Santos enseja outras interpretações, que ganham respaldo das evidências etnográficas, realçando o lugar das mulheres na hierarquia política shona, essencialmente estruturada pelo parentesco, de modo que o casamento aparece como metáfora-chave para estruturar a aliança e a integração do estrangeiro (DUCHAMP-PABIOU, 2005). A partir da expedição Barreto-Homem, os representantes oficiais da Coroa portuguesa passaram a ser entendidos pelos shona como “mulheres do rei”, como se refere não só em relação ao Quiteve para com o capitão de Sofala e Moçambique, mas também com relação ao Monomotapa e a integração dos portugueses no planalto:

Depois que as mercadorias partem de Tete por terra, como fica dito, vão atravessando muita parte do reino do Manamotapa, até chegarem a três povoações, que estão n'este Mocaranga, distantes umas das outras, a que chamam feiras, como é Massapa, Luanze, Manzovo, nas quaes os moradores de Sena e Tete tem suas casas, a que chama Churros, onde recolhem suas fazendas, e d'aqui vendem e mandam vender por todas as terras. A principal feira d'estas é Massapa, onde mora sempre um capitão portuguez, apresentado pelos portuguezes d'estes rios, e confirmado pelo Manamotapa, ao qual capitão chama sua mulher grande, nome com que elle honra aos portuguezes que estima e tem em muita conta, como são os capitães de Sena, Tete e Moçambique (SANTOS, 1891 [1609]: 194, 195)

A citação acima evidencia o caráter transfronteiriço da comunidade portuguesa que, estabelecida nas feitorias de Sena e Tete, tem um espaço de circulação mais difuso. A tradução feita por Rodrigo Lobo desses conceitos políticos shona, o que leva o dominicano a defini-lo como alguém que maneja bem a linguagem local, o que é retomado num episódio em que mobiliza a sua posição como “mulher do rei” e a associação simbólica entre as chefias políticas da África centro oriental e a figura do leão, como os estudos etnográficos evidenciaram (RODRIGUES, 2010). Tendo a ancestralidade como elemento estruturante das relações de poder entre os bantu em geral, identificava-se o leão como encarnação dos ancestrais das chefias principais. João dos Santos faz

uma nota com relação a isso ao dizer que “o Quiteve tem posta, em que manda sob pena de morte, que nenhuma pessoa mate leão, por que elle chama-se leão grande, e como tal diz que é obrigado a conservar a vida dos mais leões” (SANTOS, 1891: 84). João dos Santos narra a ocasião em que Rodrigo Lobo viu-se diante do risco imputado por esta violação, quando em uma caçada, ocorreu de um seu “vassalo” viola tal interdito:

Um anno succedeu que o dono d'esta ilha, Rodrigo Lobo, fez uma caçada, com muitos cafres seus escravos e vassallos, moradores na mesma ilha, e entre muito gado que mataram, juntamente foi morto um leão, (cousa mui defesa em todo o reino do Quiteve, senhor e rei d'estas terras, como atraz fica dito) vendo-se pois o senhor da ilha com o leão morto e que o rei o havia logo de saber, (...) mandou metter o leão em uma almadia e cobril-o de rama, e poz-lhe em cima vinte pannos e mandou tudo ao Quiteve, dizendo que elle Rodrigo Lobo, sendo mulher d'el rei e andando fazendo a seara para seu marido, o viera acommetter aquelle leão, alevantado e descortez para a mulher de seu rei, pela qual razão lhe deu com o cabo da enxada na cabeça, por honra de seu marido, e que alli lh'o mandava morto, para que acabasse de tomar vingança d'elle e do agravo que fizera a sua mulher. O Quiteve recebeu o presente e mandou-lhe dizer que fizera muito bem de matar o leão, pois fôra descortez a sua mulher. E d'esta maneira se acabou esta empofia, que Rodrigo Lobo temia pagar pelo menos com perder a ilha, e se fôra cafre com perder a vida e todos seus bens para a corôa, conforme a lei do Quiteve. Mas como Rodrigo Lobo era grande amigo seu e sabia fallar ao modo dos cafres, por metáforas, buscou esta invenção para contentar ao Quiteve, como de feito contentou, e declarou que a lei que tinha posta não se entendesse em Rodrigo Lobo, sua mulher muito amada (SANTOS, 1891 [1609]: 117)

A narrativa evidencia o agenciamento entre Rodrigo Lobo e João dos Santos na tradução de noções e conceitos políticos shona, expressando os modos de mediação e a importância que o dominicano atribui ao sertanejo como aliado por saber mobilizar exitosamente a linguagem dos ditos “cafres”. É importante observar as formas de engajamento entre esses dois agentes em termos representativos. Ao reconhecer a habilidade linguística de Rodrigo Lobo, sua capacidade de traduzir a linguagem shona, que o dominicano incorpora ao seu texto. As relações entre os dois ficam claras nessa passagem:

N'esta ilha tinha Rodrigo Lobo muitos cafres seus escravos e os mais que n'ella moravam, todos eram seus vassallos, Algumas vezes fomos a ella, eu e o padre meu companheiro, a cathechisar e baptisar alguns d'elles, que pela mór parte eram gentios, outras vezes a folgar, porque e a ilha de muita recreação. (...).

Um dia fomos dentro a este bosque, eu e o padre meu companheiro, para vermos uma caçada de porcos, que o dono da ilha quiz fazer, por respeito de nos recrear e fazer mimo: para o que mandou ajuntar mais de cincoenta escravos e vassallos seus caçadores.,(SANTOS, 1891 [1609]: 115, 117, grifos nossos)

É significativa a intenção do sertanejo de “recrear e fazer mimo” aos padres, organizando uma grande caçada. Nesse intento percebe-se o interesse do sertanejo em aproximar-se do dominicano. Novamente, o sertanejo foi exitoso, pois foi esta uma ocasião com a qual os religiosos

“folgaram”. Assim podemos observar como Rodrigo Lobo introduz João dos Santos em um outro circuito de sociabilidade, inclusive de ordem confessional, do seu conjunto de escravos e dependentes, abrindo mais uma vez ao missionário dominicano a porta de acesso ao universo africano. É importante salientar o papel dos escravizados como mediadores na atuação dos agentes estrangeiros nos territórios ultramarinos, acompanhando e dando suporte às viagens ao sertão, servindo como guias e intérpretes – assim, deve-se considerar as diferentes margens de negociação que os escravizados podiam ter nesses contextos. Particularmente, João dos Santos se relaciona com os escravos dos sertanejos e dos portugueses e com os da ordem religiosa. Ao longo do século XVII e XVIII, os dominicanos envolveram-se intensamente no comércio de escravos no vale do Zambeze, associando-se à comunidade luso-africana, de modo que os “escravos da religião” chegaram a gozar de um prestígio especial, por exemplo, a garantia de não ser vendido para longe de sua terra. Um dominicano setecentista envolvido em caravanas escravistas atingiria tal status de liderança e prestígio entre aquele grupo social heterogêneo que, após sua morte, foi incorporado como um ancestral (ISAACMAN; ISAACMAN, 1991; RODRIGUES, 2010).

Os moradores cristãos de Sofala, segundo João dos Santos, “ordinariamente são mercadores, uns se ocupam em ir a Manica ao resgate do ouro, com roupas e contas, assim do capitão, como suas, e outros ao rio da Sábua, e às ilhas das Bocicas, e a outros rios que estão perto de Sofala, ao resgate do marfim, âmbar, gergelim e outros legumes, e muitos escravos” (SANTOS, 1891: 43). Esse modo de rastreamento dos circuitos comerciais dos particulares portugueses pelo sertão é sistemático na obra, como visto no trecho anterior em que menciona a circulação dos portugueses de Sena e Tete nas feiras do planalto do Zimbábue. Esse tipo de rastreamento se coaduna a um projeto literário de tornar esse mundo africanos acessível ao público europeu, reafirmando a intenção edificante da obra. Esses mercadores provêm a João dos Santos diferentes informações sobre esses circuitos, sobre as sociedades do interior. O dominicano relembra a história de um morador português que violou o interdito a caça num dia de festa em culto aos ancestrais (*muçimos*), por isso se viu em maus lençóis com o *sachiteve*, perdendo parte de sua mercadoria e sendo obrigado a não comer a vaca e conviver com o cheiro de sua carniça por dias. O registro do dominicano reafirma o sentido do *muçimo* enquanto ancestral, referindo um ancestral particular do *sachiteve*:

Um portuguez morador em Sofala foi com suas mercadorias ao Zimbaohe, onde mora o Quiteve, para d'ahi passar as Manicas, onde ha muitas minas de ouro, e estando n'esta cidade do Quiteve mandou matar uma vacca em sua casa, para dar de comer a seus escravos (...). e n'este dia que se matou a vacca, se celebrava uma festa destes musimos que tenho dito. Esta nova foi logo levada ao Quiteve por via de seus malsins, que tem infinitos para lhe mexericarem quanto se faz na cidade, e ainda em todo o reino (...) o qual Quiteve

mandou logo dizer ao portuguez, que fizera muito mal de quebrantar o seu aia santo, matando n'elle a vacca, (...), D'esta maneira esteve a vacca morta em casa do portuguez, sem consentir o rei que se tirasse nada d'ella, e ali apodreceu, e cheirava tão mal, que o portuguez se quiz sair da casa por esse respeito, e tomar outra, mas o Quiteve o não quiz consentir, senão que em pena da morte da vacca no dia do seu musimo lhe sofresse o ruim cheiro (...). (SANTOS, 1891: 69, 70).

Essa história contada por João dos Santos tem um caráter exemplar e visa instruir a necessidade de conhecer e respeitar os protocolos africanos de comércio, evidenciando o seu pragmatismo. Para nossos propósitos é importante ver que entre a rede do dominicano há outros mercadores portugueses, ou já luso-africanos, que circulam com escravos pelo sertão. Numa das descrições sobre os juramentos por ordálios praticados pelo shona, especificamente com relação a um juramento que envolve lamber com a língua o ferro em brasa, João dos Santos diz, num registro típico de um confessor: “de um certo morador de Sofala me affirmaram algumas pessoas que dera este juramento a um seu escravo para que jurasse como lhe não furtara uma pouca de roupa, o qual cafre innocente da tal culpa lambera trez vezes o ferro abrazado em fogo sem lhe fazer mal algum” (SANTOS, 1891: 78). As informações sobre superstições e desvios nas práticas religiosas dos cristãos eram aspecto privilegiado do registro dos confessores e missionários.

Essa comunidade transfronteiriça na África oriental tem suas raízes na segunda metade do século XVI, sendo a *Etiópia Oriental* o primeiro registro dominicano e que já revela a densidade da incorporação portuguesa na sociedade local. Isaacman e Isaacman (1991: 5, 6) e, mais recentemente, Alida Metcalf (2019), enfatizam as formas culturais híbridas e a incorporação por esses indivíduos transfronteiriços dos elementos culturais africanos (assim como os mamelucos do planalto paulista ou os lançados da Guiné em seus contextos), apropriando-se não só artefatos e línguas locais, mas também valores, concepções e práticas culturais, inclusive em termos religiosos. David Livingstone retratou a proliferação de especialistas religiosos e práticas mágicas africanas nas cidades portuguesas da África oriental que visitou no século XIX: “os habitantes de Sofala, à excepção dos principais homens de governo e alguns outros, vivem em completa ignorância, ligados quase completamente às ideias e superstições dominantes dos cafres, às magias, aos sortilégios, etc.” (*apud* ISAACMAN; ISAACMAN, 1991: 26). Lacerda e Almeida, no séc. XVIII, também registra o uso dos ordálios pela comunidade portuguesa, através do intermédio de feiticeiros (*ibid.*). Como diz Prosperi: “nos autos da Inquisição as informações sobre as superstições serão depositadas com certa sistematicidade, antes de tornarem a aparecer entre os séculos XVII e XVIII nos relatórios missionários ou, no século XIX, nas documentações etnográficas” (2013: 379, 380). Esse trânsito de experiências e concepções religiosas aparece no registro de João dos Santos,

que inventaria diversas práticas religiosas híbridas, como por exemplo a crença na agência dos espíritos:

Os moradores de Sofala, christãos, também quando lhe morrem os escravos mandam que os levem a enterrar sobre os catres, ou esteiras em que morreram, e não consentem que lhe tornem a levar para casa as taes esteiras, ou catres, senão que fiquem sobre as covas dos defuntos (...) mas eu sempre os mandava tirar e lançar no rio, ou levar para nossa casa para o fogo (...) por lhe tirar estes agouros, o que soffriam mal alguns naturaes da terra, particularmente mulheres: (...) me mandaram avisar com título de caridade que não bolisse com as mortallas e alfaias dos defuntos, porque não era cousa boa, antes me poderiam vir por isso muitos males, causados pelos mesmos defuntos (...).

Todos os naturaes d'esta terra, assim mouros e gentios como christãos, dão muito credito a sonhos (...). Outros muitos agouros e superstições tem estas gentes mui arreigados no coração, que não ha poder-lh'os tirar, por mais razões que lhe dêem para isso e particularmente as mulheres de Sofala: o que lhe nasce da mística conversação que teem com as cafras, que uzam d'estas cousas. (SANTOS, 1891 [1609], I: 111, 112, 113)

Esse trecho é particularmente significativo pois além de evidenciar um universo religioso compartilhado entre portugueses e “cafres”, mostra também a estratégia missionária que opta por métodos de persuasão paternais, típicos da prática pastoral, e dirige-se particularmente às mulheres como porta de entrada para o foro íntimo. Prosperi mostra como as práticas confessionais do catolicismo pós-Trento dirigiram-se particularmente às mulheres como via de acesso ao espaço doméstico (2013: 511). Ao relatar sua navegação pelo Zambeze, João dos Santos afirma que naquela cristandade “nenhum padre havia, que administrasse os sacramentos, mais que um só clérigo, que estava doente em Tete (...) e por isso os christãos d'estas terras padeciam muitas necessidades espirituas” (SANTOS, 1891, II: 228). Assim relata ao chegar nessa vila, após grandes dificuldades no trajeto, relata ter sido recebido com “alvorço e alegria (...) o que muito me edificou, vendo o grande sentimento que este povo mostrava de lhe faltarem os sacramentos tão importantes para a salvação” (*ibid*, II: 229, 230). Mais uma vez a dimensão edificante e vocacional do relato salta aos olhos. No entanto, a situação encontrada em Tete ensejou por parte do dominicano uma solução mais dura do que métodos brandos ulteriormente relatados:

Estando eu n'este forte de Santiago de Tete, havia n'esta terra duas cafras gentias, que fingiam ser feiticeiras; as quaes moravam no campo em umas serras, que estão perto da povoação dos portugueses. Pelo qual respeito muitas pessoas, assim dos gentios, como dos christãos da terra, iam ter com ellas de noute secretamente, a consultar feitiços, e a pedir-lhe que descobrissem alguns furtos (...) ou lhe adivinham (...) o que cada um desejava saber. (...). Tendo eu notícia d'estas feiticeiras, e de como alguns christãos iam de noute secretamente consultal-as com tanto perigo de suas almas, fiz com o capitão de Tete (que então era Pero Frz. de Chaves) que as mandasse prender, castigar, e desterrar d'este lugar, por não infeccionarem com suas artes diabólicas os moradores da terra. (SANTOS, 1891 [1609], II: 231, 233)

A fonte em tela, conquanto evidencie uma vivência religiosa compartilhada e a adesão por parte dos portugueses às práticas religiosas centro-africanas na Zambézia, consultando seus especialistas locais (como as fontes do XVIII e XIX reafirmam), também mostra um recurso não usual na obra de João dos Santos por uma estratégia missionária mais dura e de confronto, punindo e degredando as “feiticeiras”. Mais aspectos exemplares de sua prática missionária são retomados, demonstrando a sua inscrição no filão da literatura dos espelhos:

N’estes rios de Cuama estivemos um anno a serviço d’estas egrejas; no qual tempo o padre F. João Madeira, baptizou em Sena mais de duzentas pessoas, e fez muitas pazes e amizades entre alguns moradores d’esta terra, que andavam em bandos, e mui diferentes. Da mesma maneira foi Deus servido, que eu me houvesse no forte de Tete em serviço do seu povo, e da sua cristandade; onde baptisei cento e dezessete pessoas, assim dos filhos dos christãos, como dos gentios das terra dos quaes achamos por conta assim dos livros velhos, como dos novos, que havia n’esta cristandade dos baptizados, que do tempo em que os nossos religiosos entraram n’estes rios, até o anno de 1591 tinham covertido e batizado passante de vinte mil almas, entre as quaes baptisaram mutos Encosses, que são capitães, ou cabeças d’estes fortes, e alguns régulos d’este sertão. Pelo que com muita razão dizem os moradores d’estes rios que toda a cristandade, que n’elles há, se deve aos religiosos do patriarcha de S. Domingos. (SANTOS, 1891 [1609], II: 238)

Essa passagem revela a outra via da atuação missionária do dominicano: por um lado, registrando as superstições, os desvios dos moradores cristãos, que recorriam às práticas religiosas locais, por outro lado, mostra os primeiros esboços de um cristianismo africano entre os shona, mostrando um certo número de locais convertidos. Evocando os livros de registro de batismo que teria consultado naquelas igrejas, estipula em vinte mil o número de batizados e convertidos. Significativamente, destaca o batismo de “encosses”, que, ele mesmo explica, são figuras de poder naquela localidade, ou seja, uma instituição política local. O termo “encosse” revela um aportuguesamento da palavra *nkosi*, que designava uma chefia local pertencente ao conjunto maior do corpo político shona. Essa estratégia de associação ao poder local, tanto aos “encosses” quanto aos moradores dos rios e sertanejos (e, depois, aos prazeiros) caracterizaria a atuação dominicana no vale do Zambeze nos séculos seguintes. A maneira como João dos Santos anuncia esse projeto missionário revela uma forte transformação em relação à estratégia jesuítica de conversão direta dos soberanos locais, nas décadas precedentes.

Na escrita de João dos Santos, na virada do século, esboçou-se um projeto correspondente a um mundo africano vivenciado pelo missionário onde a presença comercial de sertanejos de origem portuguesa apresentava aspectos relevantes. Essa presença se organizava a partir das próprias formas desses sujeitos se inserirem nas sociedades locais. João dos Santos compreende esse mundo a partir de sua vivência em Sofala, onde sua rede episcopal era composta por mercadores que iam e voltavam entre a povoação onde estava a fortaleza e as feiras de ouro do

sertão; ali o dominicano desenvolveu seus próprios espaços de circulação, frequentando locais de devoção, fazendo passeios por “recreação”. Particularmente, o sertanejo Rodrigo Lobo, que não era um mercador, mas uma “esposa do rei”, aparece como um intermediário relevante: um homem de origem portuguesa que conseguiu forjar localmente uma aliança com a sociedade africana, integrando-se na estrutura de parentesco e poder. A maneira como Rodrigo Lobo decodificou a sociedade africana para o missionário fundamenta as práticas representativas deste e sua capacidade de esboçar um projeto político para a presença da Ordem num território de maior interesse, o planalto da Zambézia, onde estavam as conhecidas minas de ouro.

Na sua posterior estadia nas Quirimbas, entre 1592 e 1596, João dos Santos viveria um contexto diferente de relação com o continente africano. A presença portuguesa era sobretudo insular e a relação com os makua na costa era limitada ao comércio de marfim e de itens de abastecimento. Por outro lado, a presença dos “mouros”, ou dos swahili, era muito mais densa nessa região, sendo estes os principais intermediários daquele comércio, que funcionava através de “salvo-condutos” (ALPERS, 2019). No entanto, se depreende do seu texto algum grau de relação com a costa. Já aparece em seu relato o sertanejo Francisco Brochado, que voltará aparecer em relatos seiscentistas, dominando o comércio no Quelimane, braço do delta do rio Zambeze. Também no relato de João dos Santos aparece “um portuguez chamado Francisco Leitão, casado com uma mistiça, que fôra casada outra vez, e era rica e tinha fazendas e palmares da outra banda na terra firme” (SANTOS, 1891, I: 267). Ele também afirma que os dominicanos de Moçambique possuíam um palmar na terra firme, com um certo número de escravizados. Nas Quirimbas, recebe destaque a aliança da ordem dominicana com Diogo Rodrigues Correia, senhor da ilha principal de Quirimba, que teria construído a igreja onde o padre administrava confissão obrigatória dos moradores das ilhas da região (referida no trecho citado no início), igreja dedicada a Nossa Senhora do Rosário, junto com terras e palmares ao redor. Assim, nesse território, sua experiência e atuação missionária será marcada por esses entrecruzamentos locais, como se pode ver no trecho:

(...) logo entendi nas cousas necessárias à cristandade de todas estas ilhas, sujeitas à freguesia de Quirimba; nas quaes vivem muitos christãos, gentios e mouros. E assim mais fui tirando, e prohibido alguns abusos e ceremonias, de que usavam os mouros d'estas ilhas entre os christãos mui prejudiciaes a nossa sagrada lei. O que fiz com muito trabalho porque não sómente tive os mouros contra mim, mas também alguns christãos. (SANTOS, 1891 [1609], II: 243)

Na descrição desses “abusos” manifestam-se os modos de mediação na prática missionária e as circunstâncias de suas relações locais, como pároco nas Quirimbas. “O primeiro abuzo, que tirei, foi a circuncisão”, diz João dos Santos, que prossegue:

A qual cerimonia faziam com grandes festas e banquetes, e o peor de tudo era, serem para isso favorecidos dos christãos seus amigos, particularmente das mulheres que para estes dias emprestaram suas jóias, cadeias, e vestidos, para se as mours ornarem n'aquellas festas. E não faltavam a certos christãos mais, que serem padrinhos do mouro circumcidado. O primeiro mouro, a quem tolhi esta solmne circumcisão, foi um mouro fidalgo, e honrado de Quirimba, chamdo Maçuco, grande meu amigo, irmão de uma mouro velha, chamada Manafua, grande mestra, a qual me tinha curada do ar, que me deu, com muito cuidado, pelo que lhe estava mui obrigado.(...) O mouro se veio logo a mim chorando, e rogando-me lhe não estorvar sua festa, allegando para isso costume, (...) pondo-me diante a muita amizade, que conmigo tinha, e a obrigação em que estava a sua irmã que me curava. (SANTOS, 1891 [1609], II: 244, 245)

A fonte em tela elucida algumas dimensões dessa prática religiosa local. Primeiro, a convivência e comunhão entre cristãos e “mouros” em torno de festas comunitárias, como os rituais religiosos da circuncisão. Em termos da atuação missionária, João dos Santos enfatiza sua inflexibilidade diante dessa convivência. Porém, sua narração deixa entrever outro aspecto de sua convivência: o “mouro” Maçuco, mencionado no caso, é referido como “grande meu amigo” e descrito como “mui fidalgo e honrado”, indicando pertencer a elite swahili. Sua irmã, “uma mouro velha”, “grande mestra”, aparece como uma especialista no saber médico. Embora aqui a atuação do missionário seja de intolerância, seu projeto missionário mostra-se mais brando do que rígido, como se percebe da sua amizade e diálogos transculturais. Outro costume que João dos Santos proclama ter coibido, é também revelador desse trânsito de experiências religiosas:

Outro costume mui prejudicial tinham estes mouros, que também lhe prohibi. O qual era em os nossos domingos, e santos de guarda, virem as mours visitar as christãs suas amigas, e todas juntas cantavam, bailavam, comiam, e bebiam tão amigavelmente, como se fossem todas mours. No que havia demasias mui escandalosas, e esta mística conversação mui damnosa, e perigosa para nossa cristandade. O que também se deixou de fazer, posto que n'isso houve muito sentimento e resistencia, assim da parte dos mouros como dos christãos. Mas contudo nunca mais uzaram d'estes ajuntamentos. (SANTOS 1891, [1609], II: 246)

Novamente, os olhos do confessor se voltam para as práticas femininas e para as convivências transculturais através das sociabilidades femininas, geradora de “místicas” próprias, vistas como perniciosas para a cristandade. Ensinando através do *exempla*, Fr. João dos Santos orienta outros missionários a olhar com atenção as práticas femininas, e coibir insistentemente as práticas proibidas. Do ponto de vista do registro, é significativo como o dominicano observa e registra sistemática as vivências culturais e religiosas das diversas redes territoriais por ele percorridas em África. A perspicácia desse registro condiz com uma experiência e um convívio adensado, o que se revela por seus múltiplos informantes, intermediários culturais, igualmente importantes para o seu entendimento do universo africano, assim como para sua penetração nessas redes.

Conclusão

Neste artigo observamos como o registro missionário do dominicano permite jogar luz sobre múltiplos aspectos da presença portuguesa no Sudeste Africano. Seu próprio de descrever o espaço de atuação/paroquial missionária envolvia a apresentação de aspectos da comunidade local, revelando sua proximidade com aquele espaço e visando instrumentar a atuação de religiosos para aquele contexto específico. Esse saber resultava de circuitos de interação local, possibilitando a identificação de outros agentes de produção do conhecimento, que se configura como um saber híbrido, agenciado pelo engajamento local do autor, João dos Santos. Esses outros agentes provinham, como o texto revela, da comunidade luso-africano (ou luso-afro-asiática, mais propriamente), dos mercadores com os quais o missionário mantinha contato, ou mesmo de indivíduos transfronteiriços, como Rodrigo Lobo, que possuía o título de “mulher do rei”, outorgado pelo *sachiteve*. Eles também provinham propriamente da sociedade shona, como os “cafres honrados e bem entendidos” indagados sobre o conceito de Deus e o papel dos antepassados, ou da sociedade swahili, como o “mouro nobre e figalço”, Maçuco, apresentado como “mui amigo” do missionário.

A tradução da realidade africana realizada por João dos Santos se deve a uma forma de aproximar-se do contexto local e dirigir um olhar atento às relações quotidianas, em que pesem as incertezas e incompreensões, a tradução etnográfica decorre de uma prática inerente à atividade missionária que “consiste, pois, em construir contextos de mediação nos quais os códigos culturais se tornam plausíveis e convencionados de modo a produzir um padrão de experiência comum” (MONTERO, 2011: 55, 56). Como diz José da Silva Horta, as representações europeias sobre a África consistem num objeto de charneira, que conecta história europeia e história africana:

a tradução mental de uma realidade exterior que se percepcionar e que vai ser evocada, oralmente, por escrito, por um ícone, estando ausente. (...). O observador tentará retratar a novidade humana que percepciona de modo que ela passe a fazer sentido, isto é, descodifica-se a si próprio para outros membros de sua cultura de origem, aqueles que irão ser os receptores do seu discurso. Essa descodificação é, simultaneamente, uma codificação (...) (HORTA, 1994: 189, 190).

Nesse sentido, um reexame crítico de fontes europeias da perspectiva da história africana deve, ao invés de descartar tais fontes com um registro heterológo (em que um objeto significativo apresenta significados divergentes), entender os arranjos locais, as formas de negociação e mediação, as formas de mútua contaminação na produção local do discurso. A literatura de viagem ganha novos significados no momento da escrita, posterior ao *retorno*, quando se organizam as experiências e a memórias com vistas a transmitir o conhecimento: nesse momento, outras

correlações de força se apresentam no texto e se produz a hierarquização de saberes; assim, a disruptura das visões normativas, ensejada pela história africana, provoca o retorno às condições locais de produção do saber, os fluxos e refluxos e as múltiplas agências que se entrecruzam na produção do discurso. Num discurso produzido no território de fronteira, esses agenciamentos narrativos atravessam as fronteiras culturais, cristalizando-se num registro polifônico, marcado por encontros e desencontros, traduções e contaminações, que é característico da textualidade missionária.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Carlos. **A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola – meados do séc. XVI e meados do século XVII**. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa, 1997
- ALPERS, Edward. “Moçambique marítimo (séculos XIV-XXI)”. **Revista de história**, São Paulo, n. 178, 2019
- COSTA E SILVA, Alberto. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011
- CORDEIRO, Luciano (ed. e int.). SANTOS, João dos. **Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente**. Lisboa: Biblioteca dos Clássicos Portugueses, 1891[1609]
- DUCHAMP-PABIOU, Florence. **João dos Santos: um dominicain portugais dans les Sud-Est africain (1586-1622): une histoire de « l’Éthiopie orientale »**. Thèse de Doctorat, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2007
- DUCHAMP-PABIOU, Florence. **Être femme de rois karanga à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle**. *Lusotopie*, XII, 2005
- FOURSHEY, Catherine; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Christine. **Africa Bantu: de 3500 a.C. até o presente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019
- HORTA, José da Silva. “Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações”. **Actas do colóquio Construção e Ensino de História de África**, Fundação Gulbekian, 1994.
- ISAACMAN, Allan; ISAACMAN, Barbara. Os prazeiros como trans-raianos: um estudo sobre a transformação cultural. **Arquivo**. Maputo (Moçambique), n. 10, 1991
- MARCOCCI, Giuseppe. **Indios, Cinese, Falsari - Le storie del mondo nel Rinascimento**. Bari: Laterza, 2019
- MEGIANI, Ana Paula Torres; CERQUEIRA, André Sekkel. “Como se escrevia a história no século XVII”. **Revista de História**, São Paulo, 2020

- METCALF, Alida. **Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil (1500-1600)**. Campinas: Editora Unicamp, 2019
- MONTERO, Paula. “Religião e missionação: a mediação cultural e o código religioso”. In AGNOLIN, Adone; MELLO E SOUZA, Marina de; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; ZERON, Carlos Alberto de Moura (orgs.). **Contextos missionários: Religião e Poder no Império Português**. São Paulo: Hucitec, 2011
- MUSCALU, Ivana. **“Da boa guerra nasce a boa paz”: a expulsão dos portugueses do planalto do Zambeze: reino do Monomotapa, África Austral (1693-1695)**. Tese de Doutorado, Programa de História Social (USP), 2017
- MUSCALU, Ivana. **“Donde o ouro vem”: uma história política do Reino do Monomotapa a partir das fontes portuguesas (século XVI)**. São Paulo: Intermeios, 2015
- PALOMO, Federico. “Production et circulation des savoirs dans une monarchie polycentrique: Goa, la chrétienté éthiopienne et l’empire portugais du XVII^e siècle”. **Revue Annales. Histoire, Sciences Sociales**, n. 78, vol. 3, 2022
- PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência - inquisidores, confessores e missionários**. São Paulo: Edusp, 2013
- RODRIGUES, Eugénia. “E viesse outro amo que lhes soubesse criar melhor”. Negociar o trabalho escravo em Moçambique no século XVIII. **Africana Studia**, 14, 2010
- RODRIGUES, Eugénia. **Portugueses e Africanos nos Rios de Sena: Os Prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013
- RODRIGUES, Eugénia. “Embaixadas portuguesas à corte dos mutapa”. In Carneiro, Roberto; Matos, Artur Teodoro (coord.) **D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo de seu Nascimento**. Lisboa, CEPCEP; CHAM, 2004
- SANTOS, João dos. **Etiópia Oriental e Vária história de cousas notáveis do Oriente**. Lisboa: Biblioteca dos Clássicos Portugueses, 1891 [1609]
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Saberes práticas e escravidão nos circuitos e nas narrativas do Atlântico Sul (séculos XVIII-XIX)**. São Paulo: Intermeios, 2020.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. “Ares e azares da aventura ultramarina: matéria médica, saberes endógenos e transmissão nos circuitos do Atlântico luso-afro-americano”. In ALGRANTI; MEGIANI, **O império por escrito**. São Paulo: Alameda, 2009