

# **Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII.\***

**Marina de Mello e Souza**

Departamento de História  
FFLCH/Universidade de São Paulo

Logo nos primeiros contatos dos portugueses com os povos habitantes ao sul do baixo rio Congo, que se articulavam por relações diversas sob uma chefia central e se localizavam numa área que os portugueses passaram a chamar de reino do Congo, o catolicismo foi um ponto de contato, de comunicação, um instrumento que serviu para os portugueses se aproximarem dos congolese e a estes para se aproximarem daqueles. Um dos grandes objetivos das navegações atlânticas, que no século XV consumiam muito mais recursos do que os que foram por elas gerados, era encontrar o Preste João, rei cristão lendário que os homens daquela época acreditavam habitar algum lugar do continente africano, provavelmente a região da Etiópia, de onde notícias muito antigas falavam do cristianismo lá praticado. No percurso das expedições portuguesas ao longo da costa africana, então chamada costa da Guiné, quando o golfo do Benin foi atingido e os navegadores contaram que a direção seguida era agora rumo ao oriente, acreditou-se estar próximo de contornar a África e chegar não só à Índia e ao Oriente, como também ao reino do Preste João. Este seria um aliado precioso na luta contra os muçulmanos, que além de permanecerem numa pequena parte da península Ibérica marcavam sua presença no Mediterrâneo a partir do norte da África, de onde controlavam as rotas comerciais que atravessavam o Saara, trazendo entre outras mercadorias muito cobiçadas o ouro, o sal e os escravos.

Portugal, que há pouco se livrara da dominação árabe, ainda investia contra os muçulmanos no norte da África em nome da defesa de uma cristandade que se espalharia com a subjugação dos infiéis e a conversão dos gentios. Destino, comércio e conversão são fatores evocados por Zurara para explicar as ações do Infante D. Henrique na exploração da costa africana, onde se deram os primeiros encontros entre os portugueses e os povos africanos, no início capturados e vendidos como escravos, depois parceiros num comércio voltado cada vez mais para a compra e venda de gente <sup>1</sup>. Na bula *Romanus Pontifex*, de 1455, o papa Nicolau V reconhecia os direitos de Portugal sobre a Guiné, que ia sendo explorada na busca de uma

---

\* Agradeço à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) que financiou a minha participação no Congresso Internacional “O espaço atlântico de antigo regime: poderes e sociedades”, promovido pelo CHAM e pelo IICT e realizado de 2 a 5 de novembro de 2005 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, para o qual este texto foi escrito, e que também financia o Projeto Temático “Dimensões do Império Português”, coordenado por Laura de Mello e Souza e do qual sou pesquisadora, e agradeço aos meus companheiros Carlos Alberto R. M. Zeron, Janice Teodoro, Maria Cristina C. Wissenbach e Rafael de Bivar Marquese, do projeto “Empires. Societés. Nations./ ‘Práticos e Práticas” (com coordenação geral de Serge Gruzinski, CNRS/EHESS) pelos comentários que fizeram a respeito desse texto.

<sup>1</sup> Gomes Eanes ZURARA, *Crônica dos feitos da Guiné*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias, 1949.

alternativa para se chegar às Índias. Enquanto isso a Coroa portuguesa plantava padrões, tomando posse das terras que tocava. Nesse movimento, tão importante quanto a venda de escravos e outras mercadorias, quanto a procura pelo caminho das Índias e das regiões fornecedoras do ouro que era comerciado no norte da África, era a ampliação da cristandade: tarefa que o reino português assumiu com o aval de Roma, tomando para si a obrigação de converter ao cristianismo as populações com que entrasse em contato em suas explorações Atlântico afora. Assim, quando Diogo Cão chegou pela primeira vez na foz do rio Congo, em 1483, a corte lusitana foi tomada de grande ânimo, pois pensou-se estar próximo de contornar a África e encontrar o reino do Preste João, àquela altura projetado na região da Etiópia <sup>2</sup>. Comércio e religião andavam de mãos dadas e a conversão dos povos gentios ao catolicismo foi um argumento definitivo no reconhecimento do direito de soberania dos exploradores portugueses e castelhanos sobre eles.

A terceira expedição ao Congo, em 1491, tinha como capitão Rui de Souza, que serviu de fonte para o que Rui de Pina escreveu sobre o que então foi entendido como a conversão de chefes congolese ao catolicismo. Na *Crônica d'El Rei D. João II*, provavelmente de 1502, há um relato desse episódio, que é narrado de forma quase igual, apenas com um pouco mais de minúcia, num texto intitulado *Relação do Reino do Congo*, provavelmente redigido em cerca de 1492, e que certamente foi posteriormente inserido naquela crônica <sup>3</sup>. Essa narrativa serviu de base para muitas outras e lança a pedra fundamental da construção da idéia de um reino do Congo cristão. Nela é dito como o mani Soyo, chefe da província na qual ficava a foz do rio Congo, insistiu em ser batizado junto com alguns poucos de seus conselheiros e como o mani Congo, que governava o reino da capital Mbanza Congo, localizada mais ao interior, não esperou o término da construção do templo católico coordenada pelos portugueses, apressando seu batismo e o de algumas outras pessoas por ele escolhidas, logo antes de partir para controlar uma rebelião de umas gentes que lhe eram subordinadas. Uma mistura de ritos portugueses e congolese realizados por ocasião do batismo e nos dias subseqüentes é descrita da perspectiva de um lusitano da época, assim como as reações que tiveram os personagens envolvidos, geralmente interpretadas de forma a frisar os aspectos maravilhosos do acontecimento, quando gentios aceitaram a palavra de Deus, adotaram ritos do catolicismo e passaram a venerar seus símbolos, especialmente a cruz, instrumento máximo do martírio de Cristo. Sendo ela o alvo do presente estudo, vamos buscar o que sobre ela é dito na *Crônica d'El Rei D. João II*, e como aparece nesse momento seminal do catolicismo no Congo, incorporado principalmente pela sua elite dirigente.

No dia seguinte do batismo do mani Congo e de alguns de seus conselheiros mais próximos, quando os padres e o capitão da expedição vão retirar-lhes os “capelos do Olio” usados no batismo, ouviram um dos chefes lhes contar seus sonhos com uma mulher muito formosa, que enaltecia a experiência pela qual acabavam de passar, e de como ele estava seguro de que esse ato engrandeceria o mani Congo. A seguir um outro chefe, talvez o próprio mani Vunda, sacerdote supremo do reino, contou que teve o mesmo sonho e mais ainda: ao sair de casa pela manhã, depois da noite passada em companhia daquela mesma mulher, achou “uma cousa sancta de pedra” que nunca havia visto, “como aquela que os frades tinham quando fomos cristãos e deziam pola cruz” <sup>4</sup>. Conforme a crônica, o mani Congo, ali chamado de “El-Rei”, pede para vê-la: “E era

---

<sup>2</sup> Serge GRUZINSKI, em *A passagem do século: 1480-1520. As origens da globalização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, diz que em 1487 partiram duas grandes expedições de Portugal, que entre outras coisas buscavam contactar o reino do Preste João: uma marítima, capitaneada por Bartolomeu Dias, que contornou pela primeira vez o Cabo das Tormentas, e outra terrestre, na qual Afonso de Paiva e Pero de Covilhã partem para o mar Vermelho, acabando este último por chegar à Etiópia.

<sup>3</sup> A esse respeito ver *O cronista Rui de Pina e a “Relação do reino do Congo”*, de Carmen M. RADULET, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

<sup>4</sup> Idem, *Ibidem*, p. 150.

uma cruz de pedra de dois palmos muito bem feita e os braços dela redondos e tam lisos e concertados como que com grande indústria foram lavrados e a pedra era de cor preta e sem alguma semelhança das da terra”<sup>5</sup>. Diz ainda a narrativa que “El-Rei” pegou-a e perguntou aos cristãos o que ela parecia para eles. Estes, de olhos marejados de lágrimas e mãos levantadas aos céus, segundo Rui de Pina, disseram ser aquelas coisas, isto é os sonhos e o encontro da pedra em forma de cruz, sinais de graça e salvação enviados por Deus ao mani Congo e a seus reinos, graças essas confirmadas pelos padres, em virtude dos milagres e revelações que se mostraram àquelas gentes. Com isso, o mani Congo deveria se sentir o mais bem aventurado dos reis, lembrado por Deus, que não lhe negaria misericórdia e uma vida depois desta se ele continuasse a seu serviço. Diante de tudo que foi dito, todos entraram em estado de grande júbilo, depois do que concordaram em levar, “como logo levaram, a cruz com solene procissão à igreja onde está por uma grande relíquia e notável milagre, por honra da qual El-Rei teve públicas festas”<sup>6</sup>.

Se para os portugueses a bela mulher que apareceu em sonhos aos nobres congolezes era uma enviada de Deus, talvez a própria Virgem Mãe, que confirmava a integração daqueles gentios à comunidade dos cristãos, para os que com ela estiveram devia ser um contato com entidades ancestrais, que orientavam os passos dos vivos, principalmente em situações delicadas de resolver. O “esforço” que a mulher deu àquele que primeiro revelou ter sonhado com ela, conforme o cronista descreve, fez com que ele se sentisse mais disposto do que nunca a enfrentar forças contrárias para defender seu rei, o mani Congo, que teria se tornado mais poderoso após o batismo. Conforme depreende-se da narrativa do cronista português, desde o primeiro momento a adoção dos novos ritos propostos pelos brancos estrangeiros foi vista pelos nativos do Congo como uma maneira de fortalecer seu poder frente aos inimigos e diante de seus aliados. Da mesma forma, o encontro da pedra cruciforme, tomado como sinal do além, vindo seja de Deus, seja de espíritos locais, ligados à terra ou às águas, serviu para fortalecer o contato entre portugueses e congolezes pela via da linguagem religiosa, seja ela o catolicismo, seja o culto a espíritos diversos, que como os ancestrais têm, entre outras, a função de legitimar a autoridade dos chefes, intermediários máximos entre as esferas do visível e do invisível.

O relato diz que a cruz de pedra escura era muito bem lavrada, semelhante à que os frades tinham quando lhes batizaram, sendo diferente do que se conhecia localmente, não ficando claro pela narrativa se o tipo de pedra ou a própria cruz, pois ambos elementos podem remeter a importantes símbolos das sociedades daquela região. No que diz respeito à pedra, podia estar relacionada à esfera dos espíritos da terra e das águas, à dimensão *mbumba*, que liga o grupo ao seu território, para a qual se pede a fertilidade. Uma das maneiras dos espíritos dessa esfera se manifestar aos homens era por meio de um objeto do mundo natural de aparência não usual, como uma pedra ou um pedaço de madeira de forma estranha. Esses objetos eram tidos como *minkisi*, chamados de fetiches pelos portugueses, receptáculos do poder dessas entidades abstratas da natureza, desses espíritos. Anne Hilton acredita que o achado da pedra preta em forma de cruz estava diretamente relacionado à dimensão *mbumba*, que autenticou nessa esfera dos espíritos das águas e da terra as iniciações pelas quais os chefes acabavam de passar com o batismo<sup>7</sup>.

Além da matéria do objeto, também sua forma foi destacada por aquele que o encontrou. O signo da cruz é conhecido dos povos habitantes das regiões do reino do Congo e de terras mais ao sul, o reino do *ngola*, que ficaram conhecidas como Angola desde há muito tempo. Principalmente a partir da divulgação do trabalho de Kimbwandande Kia Busenki Fu-Kiau, que sistematizou os fundamentos da maneira dos povos que chama de “kongos” entender o mundo e explicar os fenômenos naturais e sobrenaturais, e dos textos de Wyatt MacGaffey, antropólogo

---

<sup>5</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>7</sup> Anne HILTON, *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Osford Univeristy Press, 1985.

norte americano que fez pesquisa entre os mesmos “bacongos” da atualidade, acredita-se que a cruz é para eles um importante signo de entendimento do mundo circundante, tanto o visível quanto o invisível<sup>8</sup>. Segundo esses autores, o desenho da cruz indica o ciclo básico da vida, pensado a partir dos quatro pontos percorridos pelo sol no seu movimento circular e contínuo: o nascimento, quando desponta no horizonte; a maturidade quando alcança o ponto mais alto no céu; a morte, quando se põe do outro lado do horizonte; e a existência no mundo dos mortos, quando está no pólo oposto, iluminando o mundo invisível, do qual segue seu trajeto circular para começar novo ciclo.

A formulação de Fu-Kiau, um pensador bacongo contemporâneo, traduz para uma linguagem compreensível ao pensamento ocidental maneiras de entender o mundo que se ligam em muitos aspectos a formas de pensamento e a formulação de explicações que podem ser entrevistas já nos primeiros registros escritos de observadores estrangeiros, principalmente missionários católicos. Por esses diversos registros fica evidente que desde os primeiros contatos com os portugueses no final do século XV até os dias de hoje, é básica para os bacongo a divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, os primeiros vivendo acima da linha do horizonte, os últimos existindo abaixo da linha do horizonte, mundos estes separados pela água, conforme as imagens mais recorrentes. Acima da linha do horizonte estão os vivos, que são negros; abaixo da linha do horizonte estão os mortos, de cor branca, e uma multiplicidade de espíritos da natureza que povoam a esfera invisível do mundo. Essa organização está expressa no signo da cruz: o eixo horizontal da cruz liga o nascer ao por do sol, assim como o nascimento à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos (o zênit visível e o invisível), permitindo a conexão entre os dois níveis de existência. A ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, de onde vêm as regras de conduta e o auxílio para a solução dos problemas terrenos, como doenças, secas e o infortúnio de maneira geral, se dá por meio de ritos nos quais se evocam os espíritos e antepassados para que resolvam as questões que lhes são colocadas.

A cruz, no pensamento bacongo, remete à idéia da vida como um ciclo contínuo, semelhante ao movimento de rotação efetuado pelo sol, assim como à possibilidade de conexão entre os dois mundos. Segundo Fu-Kiau, o rito básico e mais simples a ser feito por todos aqueles que querem se tornar mensageiros do mundo dos mortos e condutores de seu povo ou clã, é fazer um discurso sobre uma cruz desenhada no chão. Com isso, são frisados os poderes de todo chefe de fazer a conexão entre o mundo dos vivos e o dos ancestrais e espíritos. Ao se colocar sobre a cruz, que representa o ciclo da vida humana e a divisão entre os vivos e os espíritos, o chefe afirma sua capacidade de fazer a conexão entre os dois mundos e assim conduzir de maneira adequada a comunidade que governa.

A importância da cruz entre povos da região de Angola também foi percebida por um autor que acha que sua introdução se deveu ao trabalho dos missionários católicos, a partir dos primeiros contatos com os portugueses. Alfred Hauenstein, entretanto, mesmo aceitando a influência cristã nos motivos decorativos que usam a cruz, pergunta-se se não houve também outras influências. Para fazer tal indagação evoca ritos divinatórios dos ovimbundo, nos quais o adivinho desenha uma cruz no dorso da mão, condição para que possa revelar os mistérios escondidos. Além desse rito, há outros, nos quais uma cruz é desenhada na água de uma cabaça, num espelho, na terra, sendo os instrumentos de adivinhação sobre ela depositados. Além de

---

<sup>8</sup> A. Bunsenki-Lumanisa FU-KIAU, *Le mukongo et le monde qui l'entourait*, traduction française par C. Zamega-Butukezanga; Recherches et Synthèse n.º 1, Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969 e Kimbwandande Kia Busenki FU-KIAU, *Tying the Spiritual Knot. African Cosmology of the Bantu-Kongo. Principles of Life & Living*, Canada, Athelia Henrietta Press, 2001. Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986 e *Kongo Political Culture. The conceptual challenge of the particular*. Bloomington, Indiana University Press, 2000.

presentes nos ritos, a cruz aparece em tatuagens corporais, cestas e penteados<sup>9</sup>. Ligando essas explicações de cunho etnográfico às explicações que Fu-Kiau tornou conhecidas, vemos que a importância da cruz como símbolo de ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos ultrapassa as fronteiras dos baongo, espalhando-se por áreas mais amplas da África central.

É sempre complicado projetar informações para tempos anteriores aos que elas foram coletadas, mas considerando a sistematização que Fu-Kiau faz do pensamento baongo, podemos entender melhor a facilidade com que a cruz católica foi adotada e a importância que logo ocupou entre os objetos com poderes especiais, colocados em altares, reverenciados, usados como amuletos de proteção, como insígnias de poder, como portadores de boa sorte e de abundância. Uma vez que pedras e objetos cruciformes eram símbolos importantes para os centro-africanos, aquela cruz de pedra escura, bem polida e de formas equilibradas, encontrada logo depois do batismo do mani Congo e de seus principais colaboradores e parentes, chamou a atenção daquele que a recolheu, após ter nela reconhecido também a cruz que os padres usaram na cerimônia do batismo. Mas o olhar que nela se deteve estava treinado para interpretar os seus significados conforme as regras do pensamento do seu povo, que devia ver a cruz como um símbolo do ciclo da vida e da possibilidade de comunicação entre os diferentes mundos, dos vivos e dos mortos, e para o qual certas pedras eram veículos da ação de espíritos específicos, entidades abstratas que zelavam por determinados aspectos da natureza e por meio das quais se conseguiam alcançar certos objetivos, como a fertilidade e a harmonia. O certo é que a pedra em forma de cruz foi levada para um altar, assumindo para os portugueses o caráter de relíquia e testemunha de um milagre: o da conversão daqueles gentios ao cristianismo. Já os sentidos que assumiu para os congoleses não ficou registrado em lugar nenhum, mas são fragmentos deles que tentamos aqui resgatar. Mas eles certamente eram importantes, pois a cruz permaneceu no altar até muito tempo depois, como atesta uma narrativa anônima que António Brásio atribuiu ao padre jesuíta André Cordeiro. Escrita provavelmente antes de 1625 a *História do reino do Congo* tirou suas informações de outros textos<sup>10</sup> e nela lemos que a pedra preta cruciforme foi levada em procissão para a igreja consagrada a Jesus Cristo, “onde esteve muitos anos como coisa milagrosa”. Por ocasião da invasão dos jagas em 1568 a Salvador, o nome pelo qual os portugueses chamavam Mbanza Congo, e a destruição das igrejas católicas então existentes na cidade, D. Álvaro I, nome cristão do mani Congo Nimi Lukeni (1568-87) que então governava, não se esqueceu da pedra que o autor do texto anônimo chamou de santa relíquia, tendo-a levado junto com outras imagens e “cousas sagradas” para Pemba, uma das chamadas províncias do reino do Congo<sup>11</sup>. O padre Francisco de Gouveia teria visto essa pedra em Pemba, por ocasião de sua passagem por lá.

O autor da *História do reino do Congo* conta que após a expulsão dos jagas daquele reino em 1573 (para a qual foi fundamental a ajuda de exércitos portugueses mandados por D. Sebastião especialmente para isso), a “cidade do Congo” tornou a se povoar, a igreja de São Salvador foi reedificada e a mencionada pedra se

“tornou a própria cruz, a qual eu tenho visto muitas vezes; está posta ao longo do altar mayor, à parte da Epístola, não com aquella decência e acatamento que fora necessário, o qual descuido se pode mais atribuir a nós outros sacerdotes, que não aos Moxicongos: não está na perfeição que esteve no princípio, o que devia causar haver-se de quebrar alguns pedaços della, e he tanto o descuido neste particular, que posso dizer, que servem muitos cônegos

---

<sup>9</sup> Alfred HAUENSTEIN, *Examen de motifs décoratifs chez les ovimbundu et tchokwe d'Angola*. Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988, pp. 27-31.

<sup>10</sup> No entender de António BRÁSIO, no prefácio à *História do reino do Congo* (Ms. 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p.13, o manuscrito tira suas informações de Rui de Pina, Garcia de Resende, Pedro de Mariz e Damião de Góis.

<sup>11</sup> *História do reino do Congo...* cit., p. 68.

hoje na Sé, que não sabem que aquella he a cruz, de que aqui se tracta, e que milagrosamente foi achada”<sup>12</sup>.

Pela descrição a pedra cruciforme não tinha mais para os sacerdotes católicos o valor simbólico de antes, mas ainda era cuidada pelos moxicongos, nome dado ao grupo governante de Mbanza Congo, a capital, e de algumas das principais províncias do reino. O cuidado que os chefes congolezes tiveram para com a pedra cruciforme é exemplo da importância que o catolicismo adquiriu para eles principalmente a partir do início do século XVI, com o governo de D. Afonso I, filho do primeiro mani Congo batizado: D. João I. Nominalmente adotado pelos grandes chefes e muitos de seus seguidores, tudo indica que de fato se criava uma nova versão das tradições locais, que incorporaram símbolos, ritos, nomes e ensinamentos do catolicismo, interpretando-os a partir de suas próprias concepções. O por que da conversão quase imediata do grupo dirigente do chamado reino do Congo ao catolicismo já foi matéria de muita reflexão e continua sendo um objeto de estudo de grande interesse tanto pelas suas possibilidades de interpretação como pela qualidade das fontes disponíveis. Dentre as muitas interpretações da conversão da elite governante do Congo ao catolicismo, merece destaque as que entendem que ele foi lido a partir da lógica tradicional das religiões locais, que são frequentemente renovadas por movimentos iniciados por líderes que propõem mudanças a partir das estruturas existentes<sup>13</sup>. Quem melhor formulou esta interpretação foi Wyatt MacGaffey<sup>14</sup>, que aceita a explicação mais difundida de que os brancos portugueses foram tomados pelos congolezes como seres do além, que lhes ofereciam uma religião mais poderosa, inserindo-a na lógica dos movimentos religiosos centro-africanos. O catolicismo, oferecido por emissários brancos do mundo dos mortos, que chegaram pelo mar (a água que separa um mundo do outro), em enormes embarcações nunca antes vistas, foi adotado pelos congolezes como uma versão mais poderosa de suas crenças tradicionais, e os ritos e objetos de culto católicos substituíram alguns dos que existiam então.

Para MacGaffey a adoção do catolicismo pode ser vista dentro do padrão dos movimentos religiosos da África central, que utiliza ritos, crenças e símbolos pré-existentes e recombina-os com os elementos recém apresentados, conforme o descrito por Craemer, Vansina e Fox. Os movimentos são lançados por figuras carismáticas que sonham ou têm visões em estado de possessão. A pregação se espalha, sempre incorporando modificações aqui e ali, apresentando-se como meio de fortalecer as comunidades contra a adversidade. Os movimentos religiosos revigoram a vida social dos grupos, geralmente trazendo meios de lidar com situações novas. A iniciação envolve lances teatrais, com grande afluxo de gente, canto, dança, descarte de antigos amuletos, iniciação de novos líderes e perseguição de feiticeiros acusados de agir contra a comunidade. Os principais objetivos desses movimentos são o aumento da fertilidade, da riqueza e da invulnerabilidade contra os infortúnios de ordem variada. Os amuletos e objetos usados em cultos mágico-religiosos são peças centrais em todo movimento: protegem a comunidade, são postos em altares, a eles são dirigidos ritos e feitas oferendas.

Ao lermos a crônica de Rui de Pina sobre o batismo, entendido na narrativa como conversão, do mani Soyo, do mani Congo, e de alguns chefes ligados a eles, considerando esses aspectos dos movimentos religiosos da África central, veremos que muitos deles podem ser associados à narrativa sobre o evento. Houve grande afluxo de gente para celebrar o batismo dos chefes, feito em recinto devidamente preparado para a cerimônia cristã, à qual estavam presentes

<sup>12</sup> Idem, *Ibidem*. Segundo António Brásio, o autor do manuscrito anônimo, André Cordeiro, teria estado no Congo na década de 1620.

<sup>13</sup> O artigo clássico que estabeleceu esse padrão dos movimentos religiosos centro-africanos, e que está na base da interpretação a seguir é «Religious movements in Central Africa: a theoretical study» de Willy CRAEMER, Jan VANSINA e René C. FOX, *Comparative Studies in Society and History*, vol.18, n.º4, pp.458-475, oct. 1976.

<sup>14</sup> Wyatt MACGAFFEY, «The west in Congolese experience», *Africa & the West*, organizado por Philip D. CURTIN, Madison, University of Wisconsin Press, 1972, pp. 49-74.

apenas os diretamente envolvidos. Cantos, danças e procissões tomaram as ruas de mbanza Soyo e de mbanza Congo, celebrando a nova religião. Logo após o batismo, o mani Soyo, que adotou o nome de D. Manuel, ouviu dos frades o que deveria fazer para ganhar a sua salvação, entre outras coisas que não adorassem mais os “ídolos” de suas terras, “dando-lhe pera isso boas e católicas razões, nas quais ele consentindo e crendo, mandou que logo fossem como foram per todolos ídolos da terra aos altares e oratórios em que os tinham e perante si e os dictos frades os fez todos queimar com grande rigor e vitopério”<sup>15</sup>. Nas palavras do narrador anônimo da *História do reino do Congo*, que traduz para o seu universo cultural o comportamento do mani Congo, “el rey mandou botar bandos que não se uzasse mais feiticarias, e que as cazas onde se uzavão se derrubassem”<sup>16</sup>.

A destruição dos antigos objetos mágico-religiosos era acompanhada da introdução de novos: imagens de santos, rosários e crucifixos. Como nos mostra José da Silva Horta, em uma inquirição feita entre 1596 e 1598 sobre “cousas tocantes ao santo ofício”<sup>17</sup>, na qual o principal alvo eram os cristãos-novos que atuavam nos resgates do Congo e do Ndongo, aparece o comércio de crucifixos, imagens de santos e Nossa Senhora, rosários, bulas e ditas relíquias católicas, em feiras do interior do território, para lá levados na carga dos comerciantes cristãos-novos e dos escravos que a eles serviam. Por comercializarem esses objetos sagrados sem que fossem acompanhados de qualquer educação religiosa e para pagãos, esses cristãos-novos, em nada confiáveis no que diz respeito à ortodoxia católica, eram duramente repreendidos, quando não processados. Por essas informações percebemos que esses objetos eram trocados em feiras bem ao interior, em lugares não percorridos pelos missionários, chegando ainda mais longe do que estes e do que a adoção dos novos ritos. Assim, no contexto das mudanças na esfera do que chamamos religioso, ocorridas nos momentos inaugurais da adoção de elementos do catolicismo, objetos usados nos cultos tradicionais, chamados de *minkisi*, foram queimados e os ensinamentos e ritos cristãos foram levados de aldeia em aldeia, por padres e por congolese convertidos. No rastro dessa nova pregação imagens católicas, rosários e crucifixos ocuparam o lugar dos antigos amuletos, o batismo tornou-se um importante rito de passagem, assim como o casamento e o enterro católicos.

Outro elemento que está presente tanto no modelo proposto por Craemer, Vansina e Fox como nas narrativas sobre a conversão do reino do Congo ao catolicismo, é a presença de sinais do além, do contato dos líderes religiosos com espíritos e ancestrais que lhes orientam os atos e os discursos. No dia seguinte ao do batismo um chefe que talvez fosse o mani Vunda, principal sacerdote de mbanza Congo, disse ter vivido coisas excepcionais durante a noite: foi ele que depois do contato com a mulher durante o sono achou uma pedra em forma de cruz, tomada como mensagem divina pelos padres católicos, que viram nesse acontecimento um sinal confirmador da conversão dos nativos. O papel do mani Congo e desse chefe nos atos dessa chamada conversão aponta para a íntima associação entre o poder constituído e a incorporação de ritos trazidos pelos estrangeiros portugueses. Desde os primeiros contatos o catolicismo foi uma religião adotada pelo mani Congo e por ele imposta, havendo logo uma evidente tensão entre as ordens emanadas dos principais chefes, do poder central, e as disposições dos povos das aldeias, que prestavam obediência, dependiam e eram protegidos pelos chefes maiores. A presença de missionários nas aldeias, longe de mbanza Soyo e de mbanza Congo geralmente foi tensa, suportada devido ao apoio que lhes davam o mani Congo, sendo poucas as vezes que os chefes locais aceitaram de bom grado as mudanças exigidas pelos missionários. Depois do primeiro entusiasmo para serem batizadas, as pessoas viravam as costas para os missionários,

<sup>15</sup> Carmen M. RADULET, *O cronista Rui de Pina e a “Relação do reino do Congo”...* cit., p. 143.

<sup>16</sup> *História do reino do Congo...* cit., p. 67.

<sup>17</sup> José da Silva HORTA, «Africanos e portugueses na documentação inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598)», in *Actas do Seminário Encontros de povos e culturas em Angola*, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1997, p. 303.

que sempre que possível destruíam seus altares, queimavam seus amuletos, objetos de adivinhação, de cura, de manipulação das forças invisíveis. E também não eram poucas as vezes que eles tinham que fugir da população revoltada, que lhes surrava, tocava da aldeia e negava ajuda para guiar de volta à capital.

Já na capital, quando havia padres para rezar missas, elas podiam juntar milhares de pessoas, mas apenas se o mani Congo estivesse presente, pois com a adoção do cristianismo pelos chefes, as missas eram vistas como cultos aos seus ancestrais. Exemplo disso aparece na *História do reino do Congo*, onde é dito que à época de D. Afonso I foi construída uma igreja de invocação de Nossa Senhora, “junto às sepulturas dos reis gentios, chamadas *ambilas*, aonde elle [D. João I] está enterrado com sua mulher Dona Leonor, e el rey D. Affonso seu filho, e el rey D. Pedro seu neto, a qual igreja está hoje quase toda posta por terra, o que foi feito pelos Jagas”<sup>18</sup>. Para Anne Hilton, esse tipo de legitimação diferia daquela apontada no momento inicial da conversão, quando o encontro da pedra cruciforme indicou a conexão do novo culto com a dimensão *mbumba*, dos espíritos das águas e da terra. Quando D. Afonso associou o cristianismo ao culto dos túmulos reais, construindo uma igreja no lugar que estes ficavam, aproximou-se da dimensão *mpemba*, da esfera do social e do cultural, assim como do mundo dos mortos e antepassados<sup>19</sup>. Os cultos desse tipo se relacionavam ao poder e à riqueza, e portanto às relações comerciais com os portugueses que então se consolidavam. Adotado pelos chefes como religião que fortalecia sua autoridade, o catolicismo congolês se constituiu de forma integrada às tradições locais de legitimação do poder, aos privilégios de determinadas linhagens, à importância dos ritos que permitiam a relação com a outra esfera da existência, entre os quais se destacavam os realizados nos túmulos dos antepassados, que ali recebiam oferendas. Legitimado tanto na dimensão *mbumba*, ligada aos espíritos territoriais e das águas e aos sacerdotes tradicionais, os *kitome*, quanto na dimensão *mpemba*, dos antepassados, chefes fundadores de linhagens reais e dos espíritos dos mortos, o cristianismo foi assumindo feições muito particulares no reino do Congo: para os congoleses era uma forma mais poderosa de sua religião tradicional, para os europeus uma forma de catolicismo que incorporava elementos das tradições dos gentios locais<sup>20</sup>.

Ao adotar o catolicismo o mani Congo se aparelhou para lidar com as situações novas desencadeadas pela presença dos portugueses em terras sob seu domínio, mas também fortaleceu o seu poder frente a outras facções políticas, sendo a nova religião aceita como uma fonte suplementar de força espiritual. O controle do poder central era muito instável no reino do Congo, não havendo normas rígidas de sucessão, o que desencadeava uma série de conflitos cada vez que um novo mani Congo tinha que ser escolhido<sup>21</sup>. Depois das tradicionais lutas sucessórias D. Afonso I, batizado em 1491 ainda criança junto com seu pai, assumiu o governo do Congo de 1507 a 1542. Foi sob seu governo que o catolicismo congolês foi forjado. As fontes da época o descrevem como um católico fervoroso, profundo conhecedor da Bíblia, a cuja leitura dedicava muitas horas do dia. Foi também no seu governo que o comércio com os portugueses passou a ocupar um espaço importante na vida econômica do reino, negociando-se primeiro cobre e marfim e depois principalmente escravos. Apesar das instabilidades provocadas pela presença dos mercadores e missionários portugueses, a primeira metade do século XVI foi um momento de grande força do reino, enriquecido por essa nova parceria comercial.

<sup>18</sup> *História do reino do Congo*,... cit., p. 76.

<sup>19</sup> Anne HILTON, *The Kingdom of Kongo*... cit., p. 62.

<sup>20</sup> Enquanto Anne Hilton entende que a justaposição da igreja com o local de enterrar os antepassados e a missa tomada como culto aos ancestrais reais vieram substituir a legitimação na dimensão *mpemba* (dada pelas associações com os espíritos locais das águas e da terra), pela legitimação na dimensão *mbumba* (ligada aos antepassados dos muissicongos e ao poder da conquista), eu acho que uma dimensão veio se somar à outra, tornando o catolicismo congolês espaço de legitimação de ambas esferas.

<sup>21</sup> John THORNTON, que é um dos grandes estudiosos do reino do Congo tendo escrito sobre ele muitos artigos e alguns livros, discute esse tema em, *The Kingdom of Kongo, civil war and transition, 1641-1718*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1992.



Esse catolicismo congolês que floresceu sob o reinado de D. Afonso se baseava na formação de uma elite educada, um clero nativo e catequistas. Ali se implantou uma forma africana de catolicismo relativamente aceita pelos missionários que lá atuaram, pela Coroa portuguesa e por Roma, para quem o mani Congo era um rei cristão. Mas como já foi dito, a adoção do catolicismo não provocava uma mudança fundamental na religião: os novos ensinamentos eram interpretados a partir das velhas tradições, e os novos ritos e objetos de culto eram chamados por nomes conhecidos. Missionários eram vistos como *ngangas* e os objetos que utilizavam eram tidos por *minkisi* (para os bacongo estatuetas ou amarrados de coisas que permitiam que espíritos agissem nos assuntos do cotidiano). Como mostra José da Silva Horta no artigo mencionado, a informação contida em inquirições da Inquisição de que imagens de santos, rosários e crucifixos eram trocados nas feiras do interior do reino, chamadas de “resgates” pelos portugueses que lá comerciavam escravos, indica que esses objetos de culto católico passavam a ocupar lugares equivalentes aos dos *minkisi*.

Se as fontes inquisitoriais falam da grande quantidade de santos, crucifixos e medalhas levados pelos cristãos-novos para os resgates para serem comerciados com os pagãos (e isso era motivo de forte recriminação e eventualmente abertura de processos contra eles), a produção local de santos e crucifixos atesta além da sua ampla penetração a longevidade da sua existência. Até nós chegaram imagens de Santo Antonio (*Toni Malau*), Nossa Senhora (*Sundi Malau*) e do Cristo crucificado (*Nkangi Kiditu*) feitas por artífices congolezes do passado mais ou menos remoto, em madeira e principalmente metal, sendo estas as que chegaram mais frequentemente até nossos dias, recolhidas por pesquisadores e constando das coleções de alguns museus. Segundo os especialistas, *malau* teria um significado próximo à nossa idéia de amuleto, objeto que traz sorte, protege, sendo *Toni* contração de Santo Antonio, muito popular no Congo e *Sundi* designaria a moça que ainda não havia se deitado com um homem. *Kiditu* seria corruptela de Cristo e *nkangi* remetia a algo amarrado<sup>22</sup>.

Ao fazer uma aproximação entre objetos e situações de significados equivalentes, congolezes traduziram o catolicismo para o seu sistema cognitivo e missionários traduziram as tradições congolezas para o universo do conhecimento ocidental. A igreja era chamada de *mbila*, tal qual o túmulo dos ancestrais, o sagrado era chamado de *nkisi*, tal como os objetos mágico-religiosos tradicionais e os espíritos que por meio deles agiam no mundo palpável. Os missionários chamavam a si próprios de *nganga* e dos sacerdotes tradicionais diziam ser feiticeiros. De fato, concorriam com eles pela orientação espiritual das pessoas. O batismo era visto como uma forma de proteção contra a feitiçaria dos *kindoki*, que para satisfazer desejos individuais podiam prejudicar outras pessoas e a comunidade como um todo. A cruz, o fetiche cristão, o *nkisi* do *nganga*, se tornou um poderoso amuleto protetor contra os malefícios. Na segunda metade do século XVII o reino estava cheio de cruces de madeira e as pessoas saudavam-nas devotamente, ajoelhando-se frente a elas. Havia cruces nos altares dos espíritos locais, em cemitérios e em vários locais tradicionais de culto. Muitas pessoas usavam rosários e crucifixos mesmo em lugares onde não havia demanda pelo batismo<sup>23</sup>.

A introdução do cristianismo no reino do Congo seguiu a diretriz da missão evangelizadora que predominava no século XVI para a qual a conversão justificava o domínio sobre os povos. Mas no caso do Congo a dita conversão não garantiu o controle do reino. Ao adotar o catolicismo, ou o que assim foi chamado, o mani Congo manteve o controle sobre a religião e portanto sobre as mais importantes esferas de legitimação do seu poder. Ao tornar-se o centro de irradiação de um novo movimento religioso, ficou mais forte diante dos seus subordinados, estabelecendo as normas a serem seguidas nas situações até então desconhecidas, que iam se disseminando com a proliferação de estrangeiros em terras congolezas. Se havia missionários em seu reino era

<sup>22</sup> Conforme Robert L. WANNYN, *L'Art du metal au Bas-Congo*, Belgique, Editions du Vieux Planquesaule Champles, 1961.

<sup>23</sup> Anne HILTON, *The Kingdom of Kongo...* cit., p. 102.

porque o mani Congo assim o desejava, garantindo o seu sustento e a sua segurança, permitindo que fizessem a sua pregação <sup>24</sup>. Se os tinha bem próximos de si, entre os membros de sua corte, entre seus principais conselheiros, era porque assim garantia a relação estreita com a nova religião, que fortalecia sua conexão com o sobrenatural e conseqüentemente o seu poder.

Durante os séculos XVI e XVII, com intervalos maiores ou menores entre elas, existiram missões de diversas ordens católicas no Congo e em Angola, não só nas capitais – Luanda e Salvador, ou mbanza Congo – mas também nas aldeias do interior. Os jesuítas nas capitais e os capuchinhos no interior, foram os que tiveram atuação mais intensa e deixaram os registros mais ricos acerca das situações e pessoas com as quais entraram em contato. As relações entre os chefes locais e os missionários eram conflituosas e havia cada vez menos sacerdotes nas missões. Mas mesmo assim o catolicismo congolês sobreviveu até o século XIX, ligado principalmente à legitimação do mani Congo, numa composição de elementos católicos e tradicionais, como era desde o século XVI. Ser cristão, membro da Ordem de Cristo e coroado em cerimônia pública por um sacerdote católico, eram ainda no século XIX importantes fatores de legitimação do chefe, cuja escolha seguia as normas tradicionais de descendência e eleição pelos conselheiros, passando pela aprovação do mani Vunda <sup>25</sup>.

Como já mencionado, a introdução de objetos usados nos rituais católicos e nas rezas individuais acompanhou o trabalho dos missionários. Junto com os ensinamentos cristãos, os religiosos trouxeram imagens de santos e crucifixos, que logo foram adotados pelos nativos como novas modalidades de objetos mágico-religiosos e comerciados pelos cristãos-novos e seus representantes nos resgates do sertão. Inseridos em universos culturais completamente diferentes, congoleses e portugueses criaram um campo de compreensão mútua a partir do qual se desenvolveram os “mal entendidos” propiciados pela leitura dupla de certas noções, cada um entendendo os conceitos a partir de seu próprio universo cognitivo <sup>26</sup>.

Os crucifixos, geralmente chamados de *Nkangi Kiditu*, são os objetos de influência cristã mais freqüentemente encontrados no reino do Congo. Como já mencionado, segundo Wannyn, informado pelos chefes bacongo com os quais teve contato, *Kiditu* significava Cristo e *Nkangi* seria amarrado, fixo, ligado, pregado. Também foi dito ao pesquisador que *nkangi* teria o sentido de proteção, podendo *Nkangi Kiditu* significar Cristo protetor. Esse sentido de proteção da palavra *nkangi* fica reforçado quando o autor diz que todo objeto, antigo ou moderno, em pedra, metal ou madeira, que apresente uma vaga forma de cruz, é assim chamado e considerado uma espécie de “fetiche”, ligado ao mundo sobrenatural <sup>27</sup>. Vistos como objetos mágico-religiosos associados a relíquias dos ancestrais, insígnias de poder e *minkisi*, esses crucifixos foram guardados entre os mais preciosos bens das linhagens ou enterrados junto com chefes que os possuíam, como mostram algumas escavações.

---

<sup>24</sup> Exemplar disso é um trecho de João António Cavazzi de MONTECÚCCOLO, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965, pp. 374-378, (publicado pela primeira vez em 167.. ?), que diz, a respeito da distribuição de missionários capuchinhos pelas províncias do Congo: “O rei aprovou esta determinação com todo o peso da sua autoridade, entregando a cada missionário uma patente ou diploma régio, em que se declarava sustentador do ministério apostólico de cada um e mandava aos vassalos e a todos os oficiais que admittissem os missionários, os assistissem e ajudassem, obrigando os povos a ouvir a sua pregação. Declarava abertamente que era vontade sua que fosse semeada em todo o seu reino a religião católica, pela qual tantos missionários, e ultimamente os capuchinhos, tinham vindo da Europa. Portanto, os capuchinhos ficavam livres para penetrar em todas as regiões, para extirpar as idolatrias, os malefícios, as superstições e todos os abusos, com graves ameaças contra quem tivesse a ousadia de insultá-los ou de impedir-lhes o seu apostolado.”

<sup>25</sup> Ver Susan Herlin BROADHEAD, «Beyond decline: the Kingdom of the Kongo in the eighteenth and nineteenth-centuries», *International Journal of African Historical Studies* 12, 1979, pp. 615-650.

<sup>26</sup> A esse respeito ver Wyatt MACGAFFEY, «Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa», in *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in Early Modern Era*. Edited by Stuart SCHWARTZ, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>27</sup> Robert L. WANNYN, *L'Art Ancien du Métal au Bas-Congo*,... cit., p.37.

De inspiração evidentemente européia, essas pequenas esculturas de metal, feitas pelos processos de cera perdida ou de duplo molde, têm elementos nitidamente africanos, como os traços fisionômicos e penteados das imagens, e a presença bastante comum de duas ou mais figuras, sentadas ou ajoelhadas nos braços da cruz. As tentativas de compreensão dessas figuras, como as explicações colhidas por Wannyn entre os próprios bacongos de que seriam apóstolos, os dois ladrões, o Pai e o Espírito Santo, não parecem convincentes e mostram como as interpretações adequadas ao sistema de pensamento banto podem não ter sobrevivido nem entre eles. Mesmo que não consigamos decifrar os significados que tinham para aqueles que os fizeram e usaram, podemos dizer que as duas, às vezes quatro figuras pousadas nos braços da cruz diziam respeito a uma interpretação eminentemente banto do símbolo cristão. Se lembrarmos da importância que os gêmeos têm para essas culturas, sendo a encarnação de espíritos chamados *bisimbi* (plural de *simbi*), entidades da dimensão *mbumba* que habitam pedras, cursos d'água, árvores, talvez possamos entender porque foi tão comum a representação dessas duas figuras a ladear o Cristo crucificado, associado à proteção <sup>28</sup>. A importância do lugar ocupado pelos gêmeos na vida social e no pensamento religioso dos bacongo talvez lance uma luz sobre um sentido eminentemente banto daquelas figuras.

Wyatt MacGaffey diz que por serem os cultos relacionados aos gêmeos restritos às mulheres e à esfera doméstica, geralmente não foram documentados pelos missionários, que deles não tiveram conhecimento. Pela mesma razão, não teriam sido tocados pelo sincretismo, estando ainda hoje muito próximos às crenças ancestrais <sup>29</sup>. Mesmo aceitando essa impermeabilidade às transformações decorrentes de novas relações e novas situações, podemos considerar que o culto aos gêmeos se infiltrou por entre símbolos e práticas do catolicismo congolês, sem que fosse notado por aqueles que não partilhavam seus significados com os bacongo. Entre estes, os gêmeos também representavam uma fonte de aflição, na medida que os *bisimbi* neles alojados podiam não só curar doenças e resolver problemas, mas provocar infortúnios, sendo preciso executar o culto adequado para que isso não acontecesse. Aos *bisimbi* também eram atribuídos poderes especiais no que diz respeito à confecção e utilização de amuletos, pois foram eles que os tornaram acessíveis aos homens. Tendo isso em vista proponho associar essas figuras sentadas nos braços da cruz a gêmeos, pois a cruz para os bacongo, além de ser emblema de poder, tinha a função de amuleto, trazendo boa sorte e curando doenças.

Podemos dizer ainda que se o símbolo da cruz se liga ao poder dos chefes, à possibilidade de comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e está inserido na dimensão *mpemba*, ao ser a ele acrescentado os *bisimbi*, pertencentes à dimensão *mbumba* dos espíritos da terra, símbolos de diferentes esferas combinam-se em um único objeto, que remete simultaneamente a *mpemba* e *mbumba*. Assim sendo, naquele *nkisi* do catolicismo congolês, fabricado de forma abundante nos séculos XVII e XVIII, podiam agir forças tanto de *mpemba* como de *mbumba*.

Traçando a trajetória da cruz no universo simbólico bacongo a partir do contato com o catolicismo, localizamos um jogo de troca de significados no qual a pedra cruciforme, provável morada de um *simbi*, foi tida pelos sacerdotes católicos como sinal divino da conversão dos chefes congolezes e posta num altar de uma igreja, e no qual os crucifixos lusitanos assumiram funções de amuletos próprios dos chefes congolezes e angolanos, que com eles ativavam suas capacidades de proteção da comunidade. Se para os congolezes as fontes são mais generosas, há pelo menos uma narrativa, a de Cavazzi, que permite que percebamos que a disseminação dos crucifixos e a polissemia de significados neles contidos se deu para além dos limites do Congo.

<sup>28</sup> Em Joseph van WING, *Études Bakongo. Sociologie – Religion et Magie*, Desclée de Brouwer, Museum Lassianum, Section Missilogique, n.º 39 (2.ª ed.), 1959 (1.ª ed 1921), Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa...* cit. e Anne HILTON, *The Kingdom of Kongo...* cit., há definições de *bisimbi*.

<sup>29</sup> Wyatt MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa...* cit., p. 85.

Isso é ilustrado pela relação de Njinga Mbandi com o catolicismo, já no final da sua vida. Chefe poderosa de povos predominantemente ambundos e imbangalas que viviam ao sul dos domínios do mani Congo, governou de 1624 a 1663, tendo uma história rica que foi registrada com relativa minúcia principalmente pelos vários missionários capuchinhos que atuaram na região da Angola durante o século XVII. Viveu em tempos de muitas guerras, quando os portugueses se valiam de exércitos imbangalas em suas tentativas de ocupação do território e em suas expedições de captura de escravos. Batizada em Luanda em 1622 com o nome de Ana de Souza antes mesmo de se tornar chefe, quando foi em embaixada ao governador representando o *ngola* seu irmão, ao longo de seu governo manteve por alguns períodos contato com missionários, aos quais geralmente protegia, garantindo que atuassem em terras controladas por ela. Foi uma guerreira destemida, que liderava pessoalmente seus exércitos de imbangalas e ambundos, governando os dois povos, que unificou sob os reinos do Ndongo e de Matamba. Controlou as rotas do tráfico que traziam escravos do interior e não deixou que os portugueses penetrassem nos sertões angolanos. A despeito do batismo recebido em Luanda, sempre seguiu os ritos tradicionais dos povos aos quais pertencia, sendo provavelmente filha de mãe imbangala e pai ambundo. No fim de sua vida de chefe guerreira e líder de um reino construído por ela, voltou a se aproximar dos padres e a seguir alguns ritos católicos, sendo enterrada à moda cristã. No entanto, seus súditos não deixaram de fazer também os ritos imbangalas tradicionais.

Cavazzi, que chegou a Luanda em 1654 e viveu no reino da Njinga no início da década de 1660, conta como depois de 28 anos ela teria voltado a praticar o cristianismo, conforme ouvido da própria. Em 1655 um exército seu comandado por Jinga Mona, que podia ser chamado também de mani Ndongo (portanto devia ser o chefe maior do reino do Ndongo, aliado de Matamba), foi combater o mani Mbuíla, um chefe dembo, subordinado ao mani Congo. Num embate com Pombo Samba, sujeito ao mani Mbuíla, que era cristão, Jinga Mona o botou para correr. No saque ao que foi deixado para trás pelo exército em fuga, os guerreiros encontraram “debaixo dum alpendre que servia de capela um crucifixo de 5 palmos”, que apresentaram a Jinga Mona junto com outros despojos.

“Mas aquele idólatra, com grande desprezo, mandou que fosse lançado na mata. Os soldados executaram o mando, mas primeiro tiraram-lhe os pregos das mãos e dos pés, para fazer deles pontas de setas. Durante a noite, enquanto o general estava meio adormecido, pareceu-lhe ouvir uma voz que lhe exprobrava o desprezo demonstrado para com a imagem do Deus dos Cristãos e lhe mandava apresentá-la à rainha Jinga. O general acrescentava, ao narrar o caso, que tinha experimentado como que um impulso de executar imediatamente aquela ordem. Na manhã seguinte mandou a Bari-a-Nazanga, o oficial da vanguarda, que fosse à mata buscar o crucifixo, o envolvesse respeitosamente numa pele e lho trouxesse. Quando o oficial voltou, Jinga-Mona fez abrir o esquadrão que o rodeava e recebeu o crucifixo com honras tão grandes como o desprezo com que o tinha rejeitado no dia precedente. Depois mandou colocá-lo numa tipóia, sobre rica almofada, e levá-lo por todo o acampamento, precedendo-o uns soldados que gritavam: ‘Este é o Nzambi ou Deus da rainha!’. Quando o exército estava de volta para Matamba, o general mandou avisar a rainha do acontecimento, acrescentando que, entre outros despojos, trazia prisioneira também a imagem do seu antigo Nzambi.”<sup>30</sup>

Neste trecho, Cavazzi parece construir uma origem, marcada por um sinal do além, por um sonho, por uma aparição milagrosa, para o processo de reconversão da rainha Njinga ao catolicismo, ou o que assim quiseram acreditar as fontes dos missionários. Segundo ele, naquele

---

<sup>30</sup> João Antonio Cavazzi de MONTECÚCCOLO, *Descrição histórica dos três reinos...* cit., vol II, pp. 90-92.

momento a Njinga não quis se entregar aos sentimentos que nela afloraram e não compreendeu “que se tratava de uma chamada da Divina Misericórdia”. Ela própria teria explicado a pompa com que a imagem foi recebida, com direito a desfile militar, descarga de armas, cortejo, músicas e “estrépito”, pelo desejo de honrar os numerosos moradores brancos de Matamba, com os quais tinha interesses comerciais <sup>31</sup>. O crucifixo foi posto num altar sob um alpendre e, segundo Cavazzi, os que o desrespeitassem seriam condenados à morte. A Njinga passou a frequentar o altar, entendeu o capuchinho por não poder mais conter os seus sentimentos. Cavazzi diz que os jagas (imbangalas) súditos da rainha tramaram sua morte ao vê-la dedicada ao crucifixo, com medo de que ela abandonasse os antigos ritos e os obrigassem a fazer o mesmo, mas antes de executar o plano, repararam que “depois de adorado o seu Nzambi, ela imediatamente adorava também os ossos do Ngola-Mbandi, guardados num cofre, debaixo do mesmo alpendre, ao lado daquela santa imagem do Deus crucificado” <sup>32</sup>. Na seqüência da narrativa Cavazzi nos conta que a Njinga quis que todos, imbangalas e portugueses, adorassem a ambos, o que foi prontamente rechaçado por estes últimos. Mesmo querendo agradar seus parceiros comerciais, Njinga não podia abrir mão das formas religiosas e de legitimação do poder tradicionais, que garantiam sua autoridade e o medo que dela sentiam seus governados. Njinga teria consultado seus sacerdotes, *xinguilas*, para saber se aderiria ou não ao catolicismo e estes lhes disseram que sim, com o que seus conselheiros tiveram que concordar. Segundo o missionário, ao comunicar ao povo a sua decisão, invocou sua autoridade sobre eles, dizendo que se a seguiram na guerra, seguiriam na conversão. Para abrigar o crucifixo foi construída uma igreja,

“as paredes, rebocadas de barro, foram forradas interiormente com esteiras mais polidas, entrelaçadas com uns desenhos e pequenos quadrados em forma de xadrez. O altar-mór, sobre o qual deveria ser colocado o crucifixo com uma cruz feita por Fr. Inácio de Valsássina, que chegara já em ajuda ao Pe. António [de Gaeta], foi enfeitado com riquíssimos panos do próprio guarda-roupa real” <sup>33</sup>.

Pela narrativa parece que ao ser despregada da cruz quando foi deixada no mato, apenas a imagem do Cristo foi resgatada e recebida com ritos grandiosos. Aparentemente de confecção européia, recebia naquela ocasião nova cruz, feita por artífice que conhecia as técnicas e sensibilidades daquele outro, que havia feito a cruz que parece ter se perdido.

A partir de então, com a pregação do Padre Antonio de Gaeta, houve menos tolerância para com os ritos tradicionais e a rainha teria apoiado a “extirpação da idolatria”. Todos os objetos de cultos chamados idólatras pelos missionários deveriam ser queimados por menores que fossem, e os sacrifícios e oferendas foram proibidos. Aqui parece que não houve o entusiasmo dos primeiros contatos com o catolicismo contado por Rui de Pina para o caso do Congo, cerca de 150 anos antes e que pelo visto continuava sendo praticado por alguns chefes subordinados ao mani Congo, como era o caso do mani Mbuíla e de Pombo Samba, de quem haviam tirado o crucifixo que a Njinga então reverenciava. “Os súditos obedeceram por medo da rainha, que mostrou tanta decisão em fazer respeitar a sua vontade que foi preciso aconselhar-lhe moderação, para que os feiticeiros, irritados pelo demasiado rigor, não revoltassem o povo”<sup>34</sup>. O crucifixo, em seu altar coberto de panos e cercado de esteiras de palha tecidas conforme os padrões técnicos e estéticos locais poderia muito bem ser adorado, receber oferendas, missas e

<sup>31</sup> Os capuchinhos eram bons elos de ligação entre os portugueses, interessados basicamente no comércio de escravos, e a Njinga, o Cassanje, o mani Congo e outros chefes da região na qual atuavam. Após a expulsão dos holandeses de Luanda em 1647, os portugueses se aproximaram da Njinga e tiveram nos capuchinhos bons embaixadores.

<sup>32</sup> Idem, *Ibidem*, p. 92.

<sup>33</sup> Idem, *Ibidem*, p. 101.

<sup>34</sup> Idem, *Ibidem*, p. 102.

rezas, mas abandonar os *minkisi*, deixar de fazer oferendas nos túmulos dos ancestrais, não mais recorrer às práticas divinatórias, tudo isso seria demais, assim como não ter mais muitas mulheres, principalmente entre os que tinham postos de mando.

No tenso processo de doutrinação da Njinga, o Padre António de Gaeta lhe disse que só daria a comunhão pedida depois dela se livrar dos ossos dos jagas mortos e que eram incorporados pelos *xinguila*, entre outras tradições que considerava práticas supersticiosas. Njinga teria aquiescido e da caixa de prata que abrigava os ossos dos ancestrais reverenciados teria mandado fazer em Luanda um lampadário para venerar o crucifixo no altar. Se assim aconteceu, ela estava realmente aceitando o cristianismo ao transpor para os ritos dessa religião símbolos centrais nas tradições que lhe pediam para abandonar. As expedições de capuchinhos que se sucederam em Matamba tiveram seu inteiro apoio e diz Cavazzi, falando de um período após 1662 quando chegou a quinta missão enviada de Roma, que “pela conversão da rainha acabou-se com a idolatria, com a supersticiosa e sacrílega veneração dos ossos dos defuntos, com os sacrifícios humanos, com o canibalismo, porque os severos editos da soberana eram executados rigorosamente, e os transgressores eram duramente castigados”<sup>35</sup>. Por essa época a cruz “aparecia sobre todas as casas e por toda a parte, além de ser levantada também à frente do exército que ia à guerra”. Quanto aos prisioneiros que estas faziam, não mais eram em grande parte sacrificados, conforme as tradições imbangalas, e sim escravizados, com os missionários servindo de alguns deles, entre outras coisas para construir as igrejas com as quais queriam substituir os antigos locais de culto. Em 1663 foi inaugurada em Matamba uma nova igreja, de pedra e dedicada a Nossa Senhora, escolhida padroeira da capital, para onde o crucifixo foi levado e instalado num altar lateral, sendo o outro altar dedicado ao Rosário. Vemos assim que também na história da conversão final da Njinga o crucifixo ocupa lugar de destaque, estando associado à ligação que a nova religião tinha com o poder dos principais chefes. Mas como já vimos para o Congo, não foi só entre os poderosos que o crucifixo se disseminou.

Paralelamente ao crescimento da escravização e do comércio de gente, ser considerado cristão era uma honra, conforme as palavras de Cavazzi, e mesmo os não batizados fingiam-se de cristãos. “Um benefício foi que muitos, por não dizer todos, convencidos de que eram inúteis os amuletos, perderam a estima por eles, levando em seu lugar terços, cruzes, medalhas e outros objetos semelhantes e invocando para a sua defesa não os ídolos, mas o verdadeiro Deus”<sup>36</sup>. Mas ao lado disso ele também notou e lamentou que o povo queria sempre voltar às “práticas idólatras”, como festejar o *tambo*, ou seja, fazer a cerimônia fúnebre tradicional com sacrifícios humanos. Njinga morreu em 1663, no ano da inauguração da igreja de Nossa Senhora de Matamba e em 1664 Cavazzi voltou a Luanda, segundo sua narrativa depois de sobreviver a um envenenamento a mando de Jinga Mona, para quem os portugueses se aplicavam em despovoar aquelas regiões para delas se apossarem, sob o pretexto da religião. Durou pouco o catolicismo em Matamba, pois Jinga Mona, que ascendeu ao poder central, abjurou o cristianismo do qual havia recebido o batismo em 1657, vendeu para a América pessoas próximas a Njinga, incendiou Santa Maria de Matamba e construiu outra capital.

Em meados da década de 1650 também o jaga Cassanje havia sido batizado, entre situações cheias de tensões e mantendo as tradições locais, pelo Padre Antonio de Serraveza, numa das muitas expedições formadas por capuchinhos que em Roma incorporavam o fervor pelo trabalho missionário, para na maior parte das vezes ir morrer nos primeiros tempos passados em continente africano. Os que sobreviviam às febres partiam para o interior em busca dos povos a converter e respaldados pelos jesuítas de Luanda e pelos administradores e comerciantes portugueses. Queimar altares e os chamados ídolos, batizar grande número de pessoas e converter chefes era o trabalho árduo desses capuchinhos, que não poucas vezes foram

---

<sup>35</sup> Idem, *Ibidem*, p. 143.

<sup>36</sup> Idem, *Ibidem*, p. 147.

escorraçados das aldeias, quando não surrados. Mas muitos deles eram tratados com consideração, como Njinga fez com Gaeta e Cavazzi, e Cassanje fez com Serraveza. Eram aliados dos portugueses e portadores da religião que parecia ser uma contrapartida para o estabelecimento do comércio. Alguns chefes se converteram e assim determinaram que fizessem seus povos, atribuindo significados conhecidos aos ritos e símbolos que lhes eram apresentados junto com o catolicismo, como o batismo, as imagens de santos, as missas e o crucifixo. Mas essas parecem ter sido conversões interessadas em aproximação daqueles estrangeiros brancos que haviam introduzido um comércio novo na região, com muitas mercadorias diferentes e cobiçadas, com interessantes possibilidades de fortalecimento do poder dos chefes que com eles negociassem. A conversão desses chefes abundos (como Pombo Samba) e imbangalas (como o Cassanje e a Njinga) no século XVII parece ter sido de natureza bem diferente da que ocorreu no Congo no final do século XV e início do XVI, na qual os fatores maravilhosos e as conexões com o além foram muito mais atuantes. Um século e meio depois, os portugueses nem sempre seriam associados a emissários do mundo dos mortos, tendo os nativos noção bem mais precisa da natureza da sua atuação na região, que buscavam penetrar pela força, na qual compravam grande quantidade de escravos e introduziam mercadorias e relações de poder que mudariam drasticamente as feições das sociedades locais. Mas a idéia de que os portugueses eram emissários do mundo dos mortos não desapareceu, e se no final do século XVI foram vistos como espíritos malignos quando chegaram a Luanda, ainda no século XX os europeus eram associados ao mundo dos mortos, perguntando-se a eles pelos antepassados <sup>37</sup>.

Voltando a Serraveza, quando este, acompanhando portugueses que comerciavam pelas feiras do interior na região do presídio de Massangano voltou a encontrar o jaga Cassanje, a ele se dirigiu com respeito. Este lhe disse que

“se gloriava sumamente de ser cristão, pois sabia que também o rei de Portugal o era. Quanto, porém, à prática da vida, disse claramente que nunca abandonaria os ritos dos jagas, por serem já inveterados e mais convenientes ao gênio e à liberdade da população, por serem comuns a todas as províncias e por serem abraçados por todos os *macotas* [chefes de linhagens] e outros ministros, sem cuja benevolência perderia o estado e a vida” <sup>38</sup>.

Cassanje tolerava a presença de missionários capuchinhos em seu quilombo (sendo Cavazzi o substituto de Serraveza em 1660) porque os portugueses que lá moravam exigiam apoio espiritual, ao qual os capuchinhos iam satisfazer, sendo no entanto proibidos de falar publicamente contra as tradições locais, que o jaga avisava que não seriam abandonadas, ao mesmo tempo que reclamava contra a rigidez dos capuchinhos. Segundo Cavazzi, Cassanje teria dito que se soubesse que a lei dos cristãos era tão rigorosa, “nunca teria recebido o batismo e que, se fosse possível, de boa vontade a ele renunciaria, desdizendo todas aquelas coisas que prometera por força e pela amizade para com os portugueses, e não pela sua inclinação” <sup>39</sup>. Dessa forma, fica claro que os missionários eram tolerados por alguns dos principais chefes porque sua presença facilitava as relações comerciais. Já nas pequenas aldeias, eram tolerados porque era essa a ordem dos mais poderosos, a quem o povo em geral estava subordinado. Entretanto, isso não impedia que os objetos católicos fossem fartamente aceitos e utilizados pelos povos do Congo e de Angola.

Pregando aqui e ali, com mais ou menos sucesso, as várias missões capuchinhas reforçavam a presença de objetos do culto católico, entre eles o crucifixo, em uma população que dele fazia uso variado. O empenho dos missionários em queimar os objetos usados nos cultos tradicionais que reverenciavam antepassados e permitiam a conexão com forças e espíritos da

<sup>37</sup> A esse respeito ver Wyatt MACGAFFEY, “The west in congolese experience”... cit.

<sup>38</sup> João Antonio Cavazzi de MONTECÚCCOLO, *Descrição histórica dos três reinos...* cit., vol II, p. 205.

<sup>39</sup> Idem, *Ibidem*, p. 208.

natureza era certamente atividade muito mal vista, mas a presença significativa de imagens de santos e crucifixos entre vários povos centro-africanos atesta que estes faziam uso desses símbolos cristãos, introduzidos por missionários e comerciantes que os negociavam em feiras afastadas da costa. Amuletos de proteção, símbolos de poder dos chefes, portadores de capacidades curativas, propiciadores de boa caça, os crucifixos usados passaram a ser feitos localmente, sendo de cobre os que conhecemos hoje, com as marcas das estéticas e simbologias locais.

Considerando-se os significados da cruz para os centro-africanos, é compreensível a importância que o crucifixo teve entre os congolezes e angolanos, atestada pela grande quantidade desses objetos encontrados entre eles, freqüentemente associados a relíquias dos antepassados, talismãs e insígnias de poder dos chefes, que tinham como uma de suas principais funções a intermediação entre os dois mundos. Enquanto os missionários apreciavam ver a sua catequese frutificar e os *minkisi* serem substituídos por crucifixos, os nativos incorporavam o novo símbolo a partir de seus próprios códigos culturais, acreditando ter nele versões mais poderosas de seus antigos objetos mágico-religiosos. E isso valia tanto para o reino do Congo, onde ritos e símbolos católicos continuaram a ser usados como elementos de legitimação do poder e de proteção contra infortúnios, como para a região de Angola, onde a aceitação dos missionários estava intimamente ligada aos interesses comerciais dos chefes locais.

### Bibliografia citada

- BROADHEAD, Susan Herlin, «Beyond decline: the Kingdom of the Kongo in the eighteenth and nineteenth-centuries», *International Journal of African Historical Studies* 12, 1979, pp. 615-650.
- FU-KIAU, Busenki-Lumanisa, *Le mukongo et le monde qui l'entourait*, traduction française par C. Zamega-Butukezanga; Recherches et Synthèse n.º 1, Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969.
- FU-KIAU, Kimbwandande Kia Busenki, *Tying the Spiritual Knot. African Cosmology of the Bantu-Kôngo. Principles of Life & Living*, Canada, Athelia Henrietta Press, 2001.
- GRUZINSKI, Serge, *A passagem do século: 1480-1520. As origens da globalização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- HAUENSTEIN, Alfred, *Examen de motifs décoratifs chez les ovimbundu et tchokwe d'Angola*. Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988.
- HILTON, Anne, *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Osford Univeristy Press, 1985.
- História do reino do Congo (Ms. 8080 da Biblioteca nacional de Lisboa)*, prefácio e notas de António Brásio, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- HORTA, José da Silva, «Africanos e portugueses na documentação inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598)», in *Actas do Seminário Encontros de povos e culturas em Angola*, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- RADULET, Carmen M., *O cronista Rui de Pina e a "Relação do reino do Congo"*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- MACGAFFEY, Wyatt, *Religion and Society in Central África. The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Kongo Political Culture. The conceptual challenge of the particular*. Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, «The west in Congolese experience», *Africa & the West*, organizado por Philip D. Curtin, Madison, University of Wisconsin Press, 1972, pp. 49-74.



- \_\_\_\_\_ «Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa», *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in Early Modern Era*. Edited by Stuart SCHWARTZ, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- MONTECÚCCOLO, João António Cavazzi de, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, 2 vols., Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée C., «Religious movements in Central Africa: a theoretical study», *Comparative Studies in Society and History*, vol.18, n.º 4, oct. 1976, pp. 458-475.
- THORNTON, John, *The Kingdom of Kongo, civil war and transition, 1641-1718*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.
- WANNYN, Robert L., *L'Art du metal au Bas-Congo*, Belgique, Editions du Vieux Planquesaule Champles, 1961.
- WING, Joseph van, *Études Bakongo. Sociologie – Religion et Magie*, Desclee de Brouwer, Museum Lassianum, Section Missiologique n.39 (2ª ed), 1959, (1ª ed. 1921).
- ZURARA, Gomes Eanes, *Crónica dos feitos da Guiné*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1949.

