



Agência ritual africana e a africanização do catolicismo no reino do Congo pós-restauração. 1769- 1795

Thiago Clemêncio Sapede
Mestre em História Social pela USP
thiagosapede@yahoo.com.br

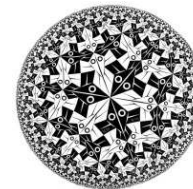
RESUMO: Este artigo pretende explorar a atuação de especialistas em rituais católicos de origem conguesa nas práticas do catolicismo “africanizado” no reino do Congo no período pós-restauração (especificamente a segunda metade do século XVIII), assim como os usos pelas elites políticas do Congo (a chamada *muana Congo*) do sacramento do casamento como ferramenta de manutenção de sua legitimidade. Através destes recortes, pretendemos demonstrar que havia a primazia da gerência dos interesses congueses sobre as práticas católicas europeias no período e compreender quais eram as especificidades desta relação, que acreditamos ser uma via privilegiada de acesso à especificidade dos processos históricos do Congo no período.

PALAVRAS-CHAVE: Reino do Congo, Catolicismo, Século XVIII.

ABSTRACT: This article seeks to explore the historical agency of the Congolese ritual specialists in the “Africanized” catholic practices on the post-restoration (18th century) Kingdom of Kongo. We intend also to explore the uses of the Christian marriage as a tool for the elites (Muana Kongo) to maintain their political legitimacy and power. From this point of view, we intend to argue for the primary Kongolese ritual agency when compared to the European missionaries’ view and control of the Christianity in Kongo. We believe that this particular relation with the Christian elements is a privileged object for understanding the specificity of Kongo’s historical process at the period.

KEYWORDS: Kingdom of Kongo, Catholicism, 18th Century.

O reino do Congo foi uma das sociedades africanas mais estudadas pela historiografia ocidental. Os motivos pelos quais esta sociedade foi posta em tamanha evidência são bastante compreensíveis. Primeiramente, ocorreu no Congo intenso contato por mais de três séculos com europeus, primordialmente missionários, que nos legaram fontes escritas, raras para o estudo de outras sociedades africanas do período. Outro fator foi sua estrutura política, que para o olhar europeu possuía semelhanças significativas com o modelo dos reinos e cortes características do antigo regime europeu. E por último, não desvinculada das anteriores, temos o fator religioso. Desde décadas finais do século XV, as elites políticas conguesas demonstraram interesse em incorporar ritos e símbolos católicos, apresentados pelos então parceiros portugueses. Graças à centralização política no período dos primeiros contatos com o catolicismo, e em períodos



subsequentes, os soberanos do Congo puderam incentivar (ou mesmo impor) a difusão de signos e preceitos católicos, que se tornaram ferramentas de promoção de seu poder, transmissível para sua descendência.¹

O recorte temporal de nossa investigação, que começa na primeira década do século XVIII, é particular em relação aos períodos anteriores da história do Congo. A crise política interna que se estendeu pelas quatro últimas décadas do século XVII desorganizou o modelo político vigente. As elites provinciais, antes submetidas ao Mani Congo, se autonomizaram política e economicamente².

O incentivo à adoção das insígnias e sacramentos em períodos anteriores à crise ocorreu, sobretudo (mas não exclusivamente) pelos reis do Congo. Desde D. Afonso I (nas primeiras décadas do século XVI), os elementos de origem católica estiveram intrinsecamente vinculados ao poder central, e talvez ao poder político de forma mais ampla. Da mesma maneira, o acesso às “novidades” vindas de Portugal (bens materiais de luxo, escrita, e os elementos do catolicismo: insígnias, ritualística católica e os próprios missionários) trazia grandes privilégios econômicos, sobretudo ao longo do crescimento do trato escravista com mercadores portugueses: séculos XVI e XVII. A presença de missionários católicos no Congo fora muito incentivada pelos Mani Congo, desde D. Afonso I³.

Após a crise política, iniciada em meados do século XVII, a presença de padres europeus no território foi minguando gradualmente, tornando-se muito escassa a partir do século XVIII. As rivalidades políticas internas, guerras e a decadência do rei, adicionadas às crescentes hostilidades entre Congo e Portugal (sediados em Luanda) dificultou o acesso das elites conguesas a padres europeus⁴, pois mesmo os capuchinhos italianos ainda dependiam da estrutura de Luanda para sua chegada e ambientação à região centro-africana.

¹ Anne Hilton, e principalmente John Thornton falaram desta identificação. HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford, Oxford, Oxford University Press, 1985, p.50-69.; THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo. Civil war and transition. 1641-1718.* Winsconsin press. 1983. Em alguns relatórios missionários do século XVIII a identificação das elites portuguesas com as conguesas é evidente. Por exemplo em Rafael Castelo de vide, que chama atenção para “urbanidade de português?” de alguns “nobres” congueses”. Em outra ocasião o missionário afirma que o rei do Congo José I “ponco ou nada difere dos grandes reis da Europa”. Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, hoje bispo de São Tomé (1798). *Academia das Ciências de Lisboa*, MS Vermelho 296, fl. 76 e 89.

² SAPEDE, Thiago C. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1796)*. Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH, USP. 2012.

³ THORNTON John K. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *The journal of African History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.158-198.

⁴ BROADHEAD, Suzan, H. Beyond Decline: The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The International Journal of African Historical Studies*. Vol. 12. Boston University African Studies Center. p. 615- 650.



Após a crise e fragmentação dos poderes político e econômico, este catolicismo parece ter ganhado novos sentidos e funções no Congo. Sobretudo após a restauração no ano de 1709, perpetrada pelo Mani Congo Nessamu a Mbando (D. Pedro IV). Este soberano originário da tradicional “província” de Quibango, após anos de negociações com grupos rivais, logrou em reconquistar a antiga capital *Mbanza Congo* (então abandonada) e implantou um sistema rotativo entre os principais grupos políticos rivais, o que permitiu que houvesse estabilidade política durante um longo período⁵.

O poder que os reis do Congo exerciam sobre as elites das províncias não foi restaurado em sentido pleno, uma vez que o Mani Congo não possuía recursos militares e financeiros para submetê-las ao antigo sistema. Estabeleceu-se, a partir de então, um novo tipo de governança que se utilizava da imagem do tradicional Congo centralizado como referencial que, porém, na prática, aceitava significativa autonomia local. Diferentes símbolos que remetiam ao “glorioso” reino de outrora tornaram-se mecanismos para a manutenção da identidade conguesa e desta nova configuração política. Suzan Broadhead, a única estudiosa que (antes de nós) se dedicou às especificidades deste período, chamou atenção para o caráter fragmentário deste sistema político, mesmo que tenha criticado a ideia de “declínio”, vigente na historiografia de então. Por ter priorizado demasiadamente o fator econômico e utilizado fontes comerciais (sob influência teórica marxista), acabou por subestimar (sem ignorar) fatores identitários e culturais como prismas para o processo de transformações políticas após a restauração⁶.

Buscando aprofundar a compreensão da relação entre poderes centrais e locais neste novo paradigma político, e tendo tido acesso a novas fontes, defendemos, em trabalhos anteriores, que o catolicismo foi precisamente importante neste contexto pós-restauração devido à necessidade que tinham as elites dirigentes de referenciarem-se aos símbolos da política de outrora. Em outras palavras, o catolicismo desempenhava a função de rememorar os tempos de poder centralizado, fazendo referência, sobretudo, a Mvemba a Nzinga (D. Afonso I). Esta ferramenta foi importante na transmissão aos que clamavam descender deste soberano (detentores exclusivos do título “*muana Congo*”) uma legitimidade política capaz de perpassar as barreiras impostas pela autonomia econômica local⁷. As minúcias deste importante argumento não poderão ser aprofundadas aqui, porém será ponto de partida para a nossa proposição neste

⁵ THORNTON John K. *Kingdom of Kongo*. Utilizei principalmente o capítulo oitavo p. 110-130

⁶ BROADHEAD, Susan H. *Trade and Politics on the Congo coast*, p. 240- 241

⁷ SAPEDE, Thiago C. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu*, p. 86-130.



artigo, de compreender o papel dos agentes rituais locais frente ao trabalho dos missionários europeus no contexto, diante deste significado político do catolicismo no período.

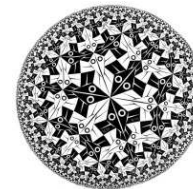
A evidente incompatibilidade entre interesses e motivações de agentes locais e europeus no trabalho sacramental gerou constantes conflitos e negociações. Observaremos fragmentos destas complexas relações recortando dois subtemas relacionados. Primeiramente discorreremos sobre as práticas do sacramento do matrimônio; sua importância para a *muana Congo*, frente aos seus significados supostamente “originais” na ortodoxia cristã. Em seguida, problematizaremos a atuação de três categorias de operadores rituais congueses: *nlekes*, mestres de igreja e intérpretes. Utilizaremos de fontes de autoria de missionários viveram no Congo, em períodos distintos, da segunda metade do século XVIII.

Este trabalho não se enquadra em uma história da missão católica europeia no Congo, tampouco do catolicismo ou das estratégias de missionação: recortes também relevantes. Ao invés disso, pretendemos levantar pistas sobre os significados deste catolicismo, na perspectiva local, sobretudo no tocante às relações de poder que envolviam a ritualística sacramental. A investigação histórica que constitui este artigo é um fragmento de um projeto maior, iniciado há alguns anos, porém ainda parcial, que se dedica às relações de poder de forma mais ampla no Congo do século XVIII.

A questão da incorporação e adaptação dos ritos cristãos no contexto congues é lugar-comum na historiografia desde a obra de Anne Hilton na década de 1980, e principalmente diante dos inúmeros trabalhos de John Thornton publicados desde então. Atualmente, novas e instigantes perspectivas nesta mesma direção foram levantadas por Cecile Fromont⁸. Nenhum destes autores, porém, se debruçou minuciosamente sobre o período pós-restauração, que tem como característica uma especial agência da *muana Congo* sobre os ritos católicos e no qual o catolicismo, como defendemos, tornou-se essencialmente um argumento de legitimidade a um novo paradigma político. Portanto, esta incursão pelas práticas sacramentais do período não se faz meramente como um exercício descritivo, que visa corroborar com teses gerais de autores já consagrados sobre tempos anteriores, mas faz-se como tentativa de oferecer uma nova contribuição para desvelar a interpretação dos processos históricos particulares a um período ainda obscuro na historiografia.

O sacramento do matrimônio e as elites locais

⁸ FROMONT, Cecile A. *Under the Signe of the Cross in the Kingdom of Kongo: Shaping Images and Molding Faith in Early Modern Central Africa*. Phd thesis. Harvard University. 2008.



O estudo sobre o casamento cristão no Congo do século XVIII esbarra em muitos desafios. Os religiosos que redigiram as fontes disponíveis, presos à visão do casamento cristão europeu, não puderam (e tampouco se interessavam em) compreender as especificidades deste sacramento na perspectiva local. A popularização deste sacramento era, em geral, interpretada pelos missionários (mais esperançosos) como uma vitória da expansão da fé católica e do modo de vida europeu frente aos repudiados hábitos matrimoniais locais. No caso dos informantes mais pessimistas e ortodoxos, o casamento recebido pelas elites do Congo constituía-se como uma deturpação de seu sentido “original”, devido à persistência de hábitos poligamia. Diante de qualquer um dos testemunhos, não é tarefa fácil ao historiador depurar as noções particulares sobre este sacramento para os congueses.

O casamento poligâmico constituía-se como elemento essencial para a organização social, e parecia operar (ao menos majoritariamente no período) pela descendência matrilinear e matrilocal. O papel econômico da mulher conguesa era importantíssimo, pois em geral, eram elas as responsáveis pelo plantio e pela colheita de alimentos. Aos homens eram delegados trabalhos mais pesados: caça, construção e limpeza dos campos para o plantio. Por isso, a riqueza e capacidade de produção de uma família tinham como importante critério o número de mulheres, que influía na legitimidade social do grupo. Cada união constituía uma nova aliança entre as famílias dos noivos, por isso, quanto mais esposas tinha um homem, mais ampla era a sua rede de famílias aliadas, maior, portanto, seria seu prestígio e poderio de articulação política.⁹

Nos casamentos congueses, o dote era pago pelo homem à família da mulher, com valor que variava de acordo com o prestígio desta. Quanto mais abastada a família do homem, maior era o número de alianças possíveis com grupos igualmente eminentes. Na mesma medida, devido ao dote, o grande número filhas jovens acarretava em substancial receita ao grupo, que poderia ser reinvestida na forma de novos casamentos de membros masculinos, tecendo uma vasta rede de alianças, pela qual circulavam riquezas¹⁰.

Observemos a profícua descrição de frei Raimundo Dicomano, nosso principal informante das práticas matrimônias nas últimas décadas do século XVIII.

Porque um homem, que tem apenas uma mulher é sempre pobre, não tem que comer e não é estimado, porque entre eles existe o costume de que só as

⁹ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (1798)*. 2008, p. 4. Publicado eletronicamente em: <http://www.arlindo-correia.com/101208.html>. Simultaneamente como o texto original em italiano: [Correa, Arlindo. Informazione sul regno del Congo di Fra Raimondo da Dicomano \(1798\)](http://www.arlindo-correia.com/121208.html). 2008. Disponível em: <http://www.arlindo-correia.com/121208.html>

¹⁰ _____. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 3-5.



mulheres trabalham, e têm de dar de comer aos homens; ora como pode uma mulher trabalhar tanto que dê para comer o marido, ela e os filhos? Mas se um homem se casa com dez, vinte e trinta, ou mais mulheres (eu conheci alguns que tinham até oitenta), então este fica rico e grande senhor, porque estas mulheres dividem o ano entre elas, e cada uma dá de comer ao marido no tempo que lhe cabe, e o marido é obrigado naquele tempo a dormir com a mulher que lhe dá de comer, por isso todas procuram tratar bem o seu marido e este vive bem.¹¹

A partir do relato, inferimos que o sistema rotativo entre as muitas esposas permitia que houvesse maior autonomia destas em relação aos maridos, pois cada uma se responsabilizava exclusivamente por sua casa e seus filhos, que em geral eram poucos. A obrigação em sustentar os maridos (o que escandalizou o frei) vigorava apenas durante o tempo de estadia do mesmo em cada casa, tornando este núcleo materno autônomo do pai, que por sua vez gozava de liberdade de circulação entre diferentes núcleos.

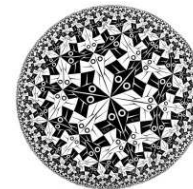
No sistema matrilinear e matrilocal, a transmissão da linhagem e ancestralidade de um homem se dava através das mulheres de sua família (suas irmãs) e não de suas esposas. Ou seja, os herdeiros de um homem eram seus sobrinhos, filhos de sua(s) irmã(s). A transmissão de herança, segundo Dicomano, se dava de pai para filho apenas na ausência de sobrinhos nascidos de irmãs¹². Isso conferia grande fluidez ao sistema de alianças entre famílias, sendo possível uma pluralidade enorme de casamentos (ao menos dentre as elites). O casamento de um homem não alterava a distribuição de riqueza de sua família, ele significava principalmente uma nova aliança. Alianças poderiam ser estabelecidas em grande número (desde que houvesse recursos para o dote), o que gerava ampliação da rede de influências do grupo. A dissolução no casamento (ou substituição do marido, em caso de viuvez) tampouco afetava o tronco da organização familiar, uma vez que a herança não passava pelo eixo marido-mulher (como na monogamia europeia), mas pelo eixo irmão-irmã. Dicomano nos informa que em alguns casos de morte do marido, para que não houvesse dissolução da aliança, as viúvas tornavam-se esposas de sobrinhos do falecido, o que demonstra a primordialidade da aliança entre linhagens¹³.

Devido às características da organização social expostas acima, notamos que a concepção católica do casamento enquanto sacralização e fixação de um casal monogâmico, tornando-o eixo central da transmissão familiar, era incoerente à realidade social conguesa do período, mesmo que esta prática sacramental tenha ocorrido no Congo há três séculos.

¹¹ _____. Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 4-5.

¹² _____. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 4.

¹³ _____. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 4.



Estas incongruências não impediram a realização de núpcias católicas, da mesma maneira que em períodos anteriores¹⁴. Cabe a nós o exercício de desvelar as especificidades deste ritual para homens e mulheres no contexto. Neste sentido, encontramos pistas relevantes no relatório de missão de frei Rafael de Vide, que nos informa sobre o costume dos padres, além de ministros do sacramento, terem tornado-se também padrinhos ou compadres dos noivos:

Isto de serem compadres dos Padres, e afilhados é para esta gente ou grande honra, ou devoção; por isso, nesta Missão, e nas outras, e ainda na Corte mesmo, muitos me vêm rogar para isso; e eu sempre os satisfaço, e sei o modo, que posso para isso, e para eles não desconfiarem ou perderem a sua devoção, é ponto que eles têm de honra. Nos casamentos dos maiores Fidalgos, Infantes e Príncipes, sempre o Padre há-de ser o seu Padrinho, porque, dizem eles, que não têm outra pessoa maior, mas eu sempre procuro que hajam as testemunhas do Concílio nos casamentos, e no baptizado os legítimos padrinhos, e eles sempre ficam com o título de Compadres, ou afilhados, e se dão por satisfeitos.¹⁵

O casamento que, aos olhos europeus, constituía-se na sacralização do vínculo marido-mulher, tornou-se também uma estratégia de vínculo dos congueses com o próprio missionário, ampliando-se para um sentido político-social, com a conquista de uma nova qualificação: “*eles sempre ficam com o título de Compadres, ou afilhados*”.

Para além do privilégio de se tornarem afilhados dos religiosos, o sacramento do matrimônio parecia mesmo funcionar como mais um ritual de rememoração da tradição cristã, de acordo com a hipótese anteriormente exposta, pela qual os membros da elite política adquiriam legitimidade, e aglutinavam um novo distintivo (que se somaria ao de marquês, duque, cavaleiro de cristo). Isso explicaria a aparente exclusividade dos membros das altas elites como praticantes deste sacramento.

Nos relatos do franciscano italiano Cherubino de Savona, assim como em Castelo de Vide, o status de “casado” aparece como evidência do elo dos membros da *muana Congo* com o cristianismo. Através de Savona, os nobres são anunciados, em inúmeras situações, de acordo com o modelo que segue: “(…) *rei D. Alvaro XI cristão e casado*” ou “*um grande marquês de nome D. Afonso Romano Leite, casado, que tem ainda o título de Rei dos Ambundos (...)*”¹⁶. A qualificação de “casado” se junta ao nome português e aos títulos políticos, para compor o grau de legitimidade atribuído à *muana Congo* diante do padre.

¹⁴ Exemplos de casamentos: TOSO, Carlo. Relazioni inedite di P.Cherubino Cassinis da Savona sul Regno del Congo e sue Missioni. In *L'Italia Francescana*. Roma. 1975, p. 135-214 165, 23 e 251.

¹⁵ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide., fl. 201.

¹⁶ TOSO, Carlo. Relazioni inedite di P.Cherubino Cassinis da Savona *sul Regno del Congo e sue Missioni*, p. 210.



Nota-se também que aqueles que gozam do título de “casado”, por vezes eram privilegiados com acesso mais direto aos sacramentos e insígnias da igreja, como vemos em Frei Rafael:

Nos outros dias me vinha visitar, e me convidava para ir a sua casa, coisa que nem todos costumam, para sua mulher legítima me tomar a bênção, e dizia ele para abençoar a sua casa, porque era homem casado; a que eu correspondia com agrado, e santa doutrina, e lhe dei algumas coisas de devoção, coisas que eles estimam muito receber das mãos dos Padres.¹⁷

Neste caso, além de ser um importante membro da elite da “província” de Quibango, foi agraciado com a prestigiosa visita do padre e com presentes “*porque era homem casado*”. Sabemos que os religiosos utilizavam tal critério como argumento aos superiores eclesiásticos, destinatários dos documentos, como afirmação da legitimidade destes congueses como cristãos, afastando estas visitas de possíveis suspeitas. De qualquer forma, acreditamos ser acertado afirmar que aos cônjuges atribuía-se significativo prestígio também na esfera local.

O que não se pode deixar de lado, ao tratarmos o casamento católico como uma prática que atribuía legitimidade social, é o basilar papel da mulher. Para se apresentarem aos padres como candidatos ao casamento, os nobres congueses deveriam obviamente eleger (apenas) uma noiva. Além disso, deveriam evitar que os padres tomassem conhecimento sobre a existência de outras diferentes daquela. Os missionários Savona e Rafael de Vide foram tacitamente flexíveis a esse respeito, deixando de empreendendo investigações profundas sobre a existência de outras esposas além da escolhida para a oficialização sacramental. O capuchinho Dicomano, ao contrário, se preocupava em observar atentamente as particularidades da poligamia conguesa, recusando-se a realizar o sacramento, desde que mediante as evidências da monogamia dos noivos. Consequentemente logrou em realizar apenas quarenta matrimônios em muitos anos de trabalho.¹⁸

Constatamos através da documentação que a obrigatoriedade imposta pelo padre na monogamia requeria criteriosa opção por parte dos homens polígamos de qual seria a noiva eleita ao ritual, exigindo também o consentimento das esposas excluídas deste. Os critérios desta escolha nos são, infelizmente, inacessíveis. Vejamos um acontecimento significativo, vivido por frei Rafael enquanto casava um importante infante na mbanza de Coma, próximo a Ensucó:

Uma delas quis mostrar o seu brio por ser desprezada, e [o infante] casar com outra que ele escolheu; e quando o Infante se retirava para sua casa, já com a

¹⁷ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 43-144.

¹⁸ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 4-5.



sua verdadeira Esposa, aquela mulher por outra parte rompia o muro com grande fúria, com um alfange na mão, cortando os paus e palhas que formavam o muro, e fazendo com os seus parentes os seus sagamentos ou brincos de guerra, como arremetendo, e dizendo que não havia de sair escondida como as outras mancebas, mas à vista de todos, porque ela era Infanta, e tinha primeiro a palavra do casamento.¹⁹

O fato narrado oferece-nos elementos relevantes. Primeiramente, aponta para a prevista conclusão de que o casamento católico não substituíra, tampouco questionava o sistema poligâmico, uma vez que se esperava que as esposas não escolhidas, “mancebas” aos olhos missionários, saíssem furtivamente (provavelmente retornando após a partida do padre), o que denota a montagem de um “jogo de cena” para ludibriá-lo. Em segundo lugar, notamos que para a esposa escolhida e sua parentela, passar pelo rito matrimonial significava adquirir considerável status, negado à mulher e sua família no relato do franciscano, que os mobilizou para o protesto. Além disso, fica evidente o vínculo entre a identidade *muana Congo* (infanta): “não havia de sair escondida como as outras mancebas, mas à vista de todos, porque ela era infanta”²⁰.

Em outros casos, cônjuges se viam diante da dificuldade em escolher apenas uma das esposas, talvez por temerem os mesmos percalços sofridos pelo homem descrito acima. Nestes casos, o prestígio proveniente do “título” de casado poderia causar danos que colocassem em risco as alianças no âmbito da organização social. Eis um exemplo concreto de um conflito trazido por frei Rafael:

[...] eles tudo prometiam mas ali [em Mbanza Nsolo próximo à Quibango] não fiz algum casamento, nem com o mesmo Príncipe pude acabar que se casasse; tendo muitas mulheres, escolhesse uma, o que me causou alguma desconsolação porque era já velho, e não podia esperar outra missão; mas isto sucede em toda a parte: uns recebem a doutrina, outros, não.²¹

As evidências encontradas na documentação sinalizam para a importância do sacramento do matrimônio como um rito que atribuía legitimidade política aos homens e mulheres membros da *muana Congo*, por ser mais um dentre os rituais de rememoração da tradição política conguesa. Este sistema convivia muitas vezes de maneira conflituosa, com as estruturas sociais organizadas pela poligamia e matrilinearidade; o que explicaria o fato do casamento ter (aparentemente) atingido, com exclusividade, camadas altas da sociedade e ter sido recebido de forma diversa, dependendo da localidade.²²

¹⁹ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 212.

²⁰ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 212-213.

²¹ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 197.

²² Exemplo de Oando, local no qual nobre algum aceitou casar-se: Viagem e missão no Congo, fl. . 197, em oposição à Quibango onde o casamento parecia muito popular entre as elites Viagem e missão no Congo, fl. . 204.



Visto isso, nota-se que não se reproduzia no Congo os significados do casamento católico e europeu, antes disso, vemos a instrumentalização deste ritual de acordo com interesses próprios e códigos sociais historicamente constituídos pela relação particular dos congueses com o catolicismo. Diante dessa conclusão, evidencia-se a insuficiência de uma perspectiva que pressupõe simples difusão de práticas cristãs: possível armadilha de uma leitura superficial das fontes, esta abordagem cristocêntrica obscureceria a compreensão das dinâmicas e os diferentes interesses em jogo.

Especialistas sacramentais congueses: *nlekes*, intérpretes e mestres de igreja.

Em trabalhos anteriores, argumentamos pela importância dos congueses em atividade nas missões na mediação de interesses entre o rei do Congo e os padres europeus. Ou mesmo como limitadores da autonomia dos missionários frente ao Mani Congo²³. Aqui, debateremos a importância destes como compatibilizadores entre interesses das elites locais e de missionários diante da prática sacramental de forma geral.

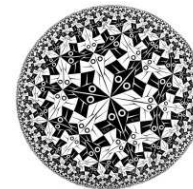
Os agentes religiosos congueses que participavam do trabalho ritual católico se dividem no período pós-restauração, de acordo com os testemunhos, em três grupos. Apesar de não termos evidências suficientes, supomos que deve ter havido outras categorias além destas em questão. Trataremos primeiramente dos *nlekes*, chamados também “escravos da igreja”, que ocupam um nível inferior na hierarquia religiosa, sobre os quais a documentação oferece apenas possibilidades descritivas. Ao contrário destes, os mestres de igreja e intérpretes eram agentes de maior prestígio e participação ritual, sobre os quais os padres apresentam postura mais ambígua, gerado por conflitos e negociações, que nos propiciarão uma leitura mais aprofundada e útil aos nossos objetivos.

Nlekes

Nleke é um termo recorrente nas fontes quando tratam dos chamados “escravos da igreja”, este vocábulo quicongo confere sentido de juventude, seu plural é: *muleke* (herdado pelo português brasileiro). Utilizaremos aqui “*nlekes*” como plural, contrariando a morfologia do quicongo, pois trataremos este vocábulo como um título específico, distinto do termo *muleke*, aplicável a qualquer coletividade jovem. A semântica do verbete, por si só, aponta para a característica jovem destes chamados “escravos da igreja”²⁴. Todavia, tal função não parece ter

²³ SAPEDE, Thiago C. *Missionários e o Manicongo: negociação, conflito e dependência. Reino do Congo, 1768-1798*, p 1-9.

²⁴ Em Castelo de Vide também faz referência aos *nlekes* como “moleques”. *Viagem e missão no Congo*, fl. 273.



sido restrita aos moços; havendo descrições de *nlekes* mais velhos, mesmo idosos, que naturalmente gozavam de maior prestígio²⁵.

Thornton mostra a importância do trabalho dos *nlekes* nos hospícios capuchinhos (e como carregadores nas missões) em meados do século XVII, durante o ápice da missão desta ordem, a quem chama de “*hospice servants*” (servos do hospício), como pertinente alternativa ao termo “escravo”, que aparece nas fontes, uma vez que, segundo este autor os *nlekes* teriam sido, na verdade, escravos libertos (“*freed slaves*”)²⁶. O historiador não nos informa (pois suas fontes não o fazem) sobre o contexto destas liberações, mas segundo evidências do nosso período, pode-se inferir que muitos *nlekes* tenham sido estrangeiros, sem vínculos familiares, tutelados por missionários ou autoridades locais, após possível “resgate” das rotas direcionadas ao Atlântico. Isso explicaria o vínculo local às províncias, igrejas ou hospícios, fora do sistema familiar.

Os *nlekes* no convento dos capuchinhos em Ensuco são bastante comentados pelas fontes do período, como vemos em Savona:

Temos o hospício de Ensuco, fundado pelo Rei Pedro III e seu avô e os escravos que estão a serviço da missão. Mas pouco se estende, não seriam 100 mil habitantes, todos cristãos. Foram sujeitos de invasores de Oando, que destruíram quase tudo, em 1765 reerguemos o hospício com os escravos da igreja e os súditos do `paesi´.²⁷

Estes mesmos são citados por frei Rafael uma década mais tarde:

Ainda bem não tinha descansado, quando me mandaram pedir uns escravos dos Padres Barbadinhos Italianos, que assistiam no seu Hospício de Ensuco, dois dias de jornada desta Corte, que fosse acudir, porque não estando aqui os seus Padres, os queriam apanhar para os venderem.²⁸

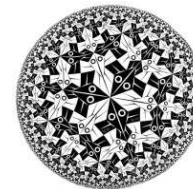
Estes *nlekes* de Nsucu parecem ter sido numerosos e seu vínculo não era apenas provincial, como também com a própria ordem capuchinha. Em algumas ocasiões (como narra Savona) encontravam-se emprestados a uma viagem de missão específica, porém não estavam vinculados a um aparelho eclesiástico “nacional” no sentido amplo (inexistentes no período), mas aos núcleos e províncias específicas. Além destes, havia alguns *nlekes* que viviam em *Mbanza Congo*, nos arredores da casa dos padres. Na ocasião da chegada da comitiva de frei Rafael à *Mbanza Congo* em 1780, alguns *nlekes*, que se encontravam dispersos, se reuniram novamente após anos de ausência missionária, como nos informa o padre: “*vigário geral, que aqui morreu, os quais, andando dispersos, ouvindo a nossa chegada, se têm vindo ajuntar para nos servirem, e para comerem*”.

²⁵ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 6.

²⁶ THORNTON, John K. The development of an african Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *The journal of African History*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, p.161 a 164.

²⁷ TOSO, Carlo. *Relazioni inedite di P. Cherubino Cassinis da Savona sul Regno del Congo e sue Missioni*, p. 213.

²⁸ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 148.



Alguns deles tornavam-se tutelados da igreja após cedidos aos padres como moeda de troca, oferecida por infantes que vinham à capital para receberem sacramentos ou títulos, principalmente o Hábito de Cristo (que era oficializado conjuntamente pelo padre e o Mani Congo)²⁹.

Enquanto estavam na capital, os *nlekes* eram responsáveis por lavrar as terras “que pertencem à igreja” e destas tiravam seu sustento (alimentando também mestres, intérpretes e padres). Trabalhavam na construção ou manutenção de igrejas e das casas dos padres e mestres. Alguns constituíam famílias (aparentemente monogâmicas) e pareciam gozar de certo grau de liberdade de circulação dentro das *mbanzas*³⁰.

Durante as viagens, os *nlekes* eram particularmente importantes para a manutenção da estrutura das missões, atuando como carregadores com o dever de zelar pelos padres e materiais de culto, e transportá-los. Assim como outros membros das comitivas de missão, eram sustentados por “presentes” dados pela população local, principalmente as elites dirigentes mais abonadas, que ofereciam recompensas pelos serviços rituais prestados³¹. Vale observarmos a interessante (e um tanto idealizada) descrição de frei Rafael a respeito da atividade cotidiana dos *nlekes* junto às missões:

Nas missões, nos acompanham os escravos da Igreja, que sempre o Padre leva vinte ou mais, ou pouco menos, conforme a necessidade, entre grandes e pequenos; e estes são os que lá guisam a comida, buscam água, e lenha como na Corte, e todos com o Padre vão alegres, porque na missão comem melhor, porque há mais esmolas. Têm grande zelo do seu Padre, de noite, e de dia o guardam, e Deus é servido infundir-lhe um tal respeito ao Missionário, que este se entrega livremente nas suas mãos por matos, serras e sertões, sem algum temor, e é impossível fazer-lhe algum mal, só furtar-lhe alguma coisa, para o que eles têm sua inclinação; mas são furtinhos, que o Padre disfarça muitas vezes. Algumas vezes o enfadam com gritarias entre eles, outras o divertem com as suas danças honestas, que outras lhe não permitimos, mas sempre se humilham à correção, e nós os tratamos com amor como filhos, e não severos como a servos.³²

Mestres e intérpretes

Mestres de igreja e intérpretes, foram personagens fundamentais no trabalho ritual católico ao longo da história do Congo, com presença nas descrições das fontes. Diferentemente dos *nlekes*, detinham alto prestígio social; as teias das relações de poder envolvendo estas figuras,

²⁹ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 22

³⁰ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 220- 221.

³¹ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 220-222.

³² Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 224-225.



as elites políticas locais e os missionários europeus eram de caráter mais complexo no século XVIII, do que se poderia pressupor diante dos papéis tradicionais da igreja.

A maneira com que a equipe eclesiástica se distribuía na principal igreja de *Mbanza Congo*, onde faziam também sua morada, é bastante representativa das relações hierárquicas. Segundo relatos de frei Rafael, a casa onde os religiosos viviam posicionava-se atrás da Santa Sé, conectada à sacristia da igreja; cercada por um alto muro aos fundos. Os *nlekes* viviam fora dos muros e seu acesso à sacristia e a casa dos padres era restrito. Mestres e intérpretes pareciam não morar com padres e *nlekes* neste conjunto, mas seu acesso a todas as dependências (inclusive a casa dos padres) era irrestrito, o que denota a detenção de maior poder e autonomia destes congueses³³.

Os mestres catequistas no Congo remetem à tradição iniciada no reinado de D. Afonso I Mvemba a Nzinga, no início do século XVI, quando foram inauguradas as chamadas “escolas de gramática”, com o objetivo de ensinar aos jovens das elites a leitura e escrita do português; além dos preceitos da catequese. Os primeiros mestres e intérpretes eram membros das mais altas elites conguesas, diretamente ligadas aos soberanos, alguns deles formados em Portugal. Em meados do século XVI, missionários jesuítas tornaram-se os principais agentes do ensino da língua portuguesa e dos preceitos da fé cristã. Em 1555 foi escrito o primeiro catecismo em quicongo por jesuítas: trabalho que parece ter contado com a contribuição desses primeiros mestres africanos³⁴. Esta parceria entre agentes locais e europeus faz-se evidente no século seguinte, com a publicação o catecismo “doutrina cristã”, organizado pelo jesuíta Mateus Cardoso que apontou para a participação dos “melhores mestres indígenas de *Mbanza Congo*” na obra: certamente com o cargo de mestres³⁵.

Em meados do século XVII ocorreria a crise definitiva nas relações diplomáticas entre Luanda e *Mbanza Congo*, assim como expulsão definitiva dos jesuítas do reino do Congo. Também se deu a transferência do bispado de Congo e Angola para Luanda, afastando os Mani Congos dos prelados. Diante do estremecimento nas relações com Portugal (seu principal parceiro para a formação de mestres), a formação destes parece também ter tomado novos rumos. No período pós-restauração, diante da tensa relação luso-conguesa, parece-nos pouco

³³ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 220-222.

³⁴ THORNTON John K. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *The Journal of African History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 248-150. SOUZA, Marina de Mello e. *Missionários e mestres na construção do catolicismo centro-africano, século XVII*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH. São Paulo, julho 2011.

³⁵ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas. Irmandades de africanos e crioulos na Babia Setecentista*. São Paulo. Alameda 2011, p. 40-51.



provável, que os numerosos mestres e intérpretes atuantes (assim como “secretários” e outros letrados) tenham sido formados pelos aparatos coloniais portugueses em Angola; tampouco que tenham ido à Europa. Os capuchinhos italianos, durante a segunda metade do século XVII cumpriram o papel educacional (em seu convento de Ensuco), independente dos portugueses, mas após a queda na missão desta ordem a partir das primeiras décadas do século XVIII, a formação de mestres e intérpretes parece ter se tornado autônoma de quaisquer agentes europeus, sendo exclusivamente feita por agentes congueses³⁶.

Este argumento contrapõe-nos a uma interpretação recorrente na historiografia, presente nos trabalhos de Custódio Gonçalves³⁷ e Balandier³⁸ (dentre outros trabalhos anteriores), que defendem que a difusão dos saberes (linguísticos e religiosos) originalmente portugueses ao longo da história do Congo teriam sido resultantes de empreitadas portuguesas para “aculturação” ou “europeização” das elites conguesas, suposta ponta de lança do processo de dominação colonial lusa³⁹. A autonomia na formação dos mestres catequistas detida pelas elites do Congo a partir do século XVIII aponta para a conclusão oposta, que será aprofundada em breve.

Mestres e intérpretes papéis diversos na condução dos rituais no Congo. Infelizmente, as fontes não se detêm sobre as particularidades no trabalho de cada um deles, que por razões óbvias, obscurece a agência dos operadores congueses frente ao missionário. Os textos revelam basicamente aquilo que a distinção lógica seria capaz de fazer: aos mestres cabia ensinar e, aos intérpretes, acompanhar os padres, em tese “traduzir” e “interpretar” a liturgia e a comunicação entre o padre e os congueses. Uma leitura panorâmica nos levaria a conclusões esquemáticas sobre os papéis ocupados por cada um destes tradicionalmente, segundo os quais o padre ocuparia a posição central de “cérebro” da missão, enquanto intérpretes e mestres “braços” em sua função de divulgar e traduzir.

Se dispuséssemos apenas dos relatórios dos franciscanos Cherubino de Savona e Rafael de Vide, devido à postura tolerante e idealista de ambos (sempre preocupados em maquiarmos conflitos para seus interlocutores), poderíamos cair na armadilha desta conclusão mais simplista. Porém, diante da ortodoxia crítica (e do senso de superioridade) de Raimundo Dicomano em relação ao clero local, recebemos diferentes impressões:

³⁶ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 207.

³⁷ GONÇALVES, A. C. *História revisitada do Kongo e Angola*. Lisboa, Estampa Editorial, 2005.

³⁸ BALANDIER, G. *Daily life in the Kingdom of Kongo*. NY, Meridian books, 1969

³⁹ Dentre eles: Van Wing: *Études Bakongo*. 1921; Jean Cuvelier: *L'Ancien Royaume de Congo*. Bruxelas, 1946 e Randles: *L'ancien royaume du Congo*. Paris, 1968.



Quando se lhes explica e se lhes inculca a verdadeira ideia dos santos mistérios e dos preceitos de Deus e da Igreja não fazem caso, e muitas vezes respondem não serem esses os costumes e as leis do Congo, e que, por o Padre ser novo, não está bem instruído nas suas leis. Além disso, os próprios intérpretes de que é necessário servir-se, não se atrevem a repetir aquilo que o Padre diz contra os seus costumes, sendo mucano [delito que incorria no pagamento de multa] para os intérpretes contradizer o que é feito universalmente por todos, porque dizem que o intérprete não deve dizer ao Padre o que fazem, e se o fazem, são castigados, (...) assim que falta o Padre, fazem-lhe pagar o mucano.⁴⁰

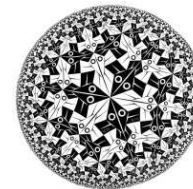
Este relato valioso de Frei Raimundo traz elementos de nosso profundo interesse. Primeiramente, notamos um deslocamento da centralidade da agência ritual católica para os mestres e intérpretes frente ao clérigo europeu. É evidente que a presença do missionário era essencial enquanto emissário de significativo poder simbólico e religioso, uma vez que diversos sacramentos e rituais tinham sua condução restrita ao trabalho dos missionários. Porém, no tocante à condução do ritual e às matérias mais práticas, os intérpretes parecem ganhar proeminência.

O papel do intérprete parecia não se restringir a tarefa da tradução da doutrina emanada dos padres, adaptando-a para a recepção dos seus conterrâneos. A adaptação ocorria especialmente em sentido oposto, fazendo com que o missionário europeu se acomodasse (ou permanecesse ignorante) aos costumes da tradição conguesa e que cumprisse sua função ritual como um *nganga* de altíssimo poder.

De acordo com os padrões da regra eclesiástica, caberia ao missionário o papel de “direção” dos sacramentos mediante aos atores de tarefas mais assistentes. Notamos, entretanto, que no caso do relato de Dicomano, o ritual era dirigido pelo intérprete, verdadeiro conhecedor dos “costumes e as leis do Congo”, que cumpria a função de adaptar o discurso do padre de acordo com “aquilo que é feito universalmente por todos”. Este dado evidencia que o compromisso do intérprete em seguir os preceitos locais em detrimento dos preceitos europeus constituía-se como regra estabelecida entre os congueses na ocasião, oculta apenas ao padre. O descumprimento deste implicava no pagamento de *mucano*, o que desvela o valor normativo desta divisão de papéis. É interessante notar as artimanhas conguesas para iludir o padre e garantir que não tomasse conhecimento deste acordo, comunicado através de códigos próprios e da língua local, o que distanciava o missionário da agência ritual.

O mesmo parece valer para os mestres de igreja. Estes exerciam uma função importante na transmissão dos saberes ligados aos rituais católicos. Nas missões, enquanto padres e

⁴⁰ CORREA, Arlindo. Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...), p.6.



intérpretes cuidavam dos sacramentos, os mestres pareciam ter o papel de ensinar cânticos, ritos, comportamentos e preceitos. Frei Rafael descreve o repertório ritual congues: “cânticos”, “ladainhas” ou “rosários” proferidos em quase todo o território e ensinados pelos mestres. São citados principalmente cânticos para Sto. Antônio e S. Francisco. A proeminência absoluta, porém, era de louvações a Nossa Senhora. Estas “ladainhas” (como são comumente descritas) eram difusas por muitas regiões no período, entoadas em situações distintas: recepção da comitiva de missão, missas, ritos fúnebres, dentre outras⁴¹.

Frei Rafael compartilhava com os congueses esta devoção e abastecia-os com imagens e insígnias para a louvação da virgem:

À noite se juntou o Povo a cantar o Terço de Maria SS.ma na sua língua, e a Ladainha como se costuma, a que nós assistimos, animando-os nesta santa Devoção; para o que lhe pus diante uma devota e perfeita imagem de Nossa Senhora da Conceição, que trazia na minha companhia, que eles não se saciavam de ver, porque não tinham no seu pobre oratório mais do que uma pouco perfeita imagem do N. P. S. Francisco, e advertia aqui, e para diante serem estes Povos devotos de Nossa Senhora, pois lhes ouvia de noite, e muitas vezes de madrugada, entoar os seus louvores, os quais eu muitas vezes acompanhava animando-os com algumas práticas.⁴²

O uso do quicongo parece ter sido hegemônico nos cânticos rituais no período da segunda metade do século XVIII. Em espaços oportunos, são descritas cantorias em latim, que ocorriam por iniciativa do missionário. O ensinamento do repertório ritual mais difundido, em língua local, era feito pelos mestres.⁴³

Frei Rafael reconheceu os cânticos de louvação à Virgem em quicongo, e não hesitou em aprendê-las com os mestres e reproduzi-las à maneira conguesa:

Em obséquio desta mesma Senhora Mãe de Deus, e dos pecadores, e nossa particular protectora, faço celebrar todos os sábados em louvor da sua Imaculada Conceição, cantando o Povo o seu Rosário na Igreja; logo eu, revestido de capa de asperges, que a temos preciosa, levanto a Salve na mesma língua do Congo, e a canto com o Povo a seu modo.⁴⁴

Essa postura de frei Rafael permitiu uma troca de saberes com os mestres, absorvendo os exercícios rituais locais e oferecendo novas informações que ampliava o repertório dos mestres, como cânticos em latim:

Logo se segue a Missão, no fim a Ladainha cantada com a antífona Tota pulchra, que eu tenho ensinado aos Mestres, e discípulos, como também o hino de Santa Bárbara todos os dias para ser nossa advogada, em terra de tantas

⁴¹ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 25-33.

⁴² Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 32-33.

⁴³ CORREA, Arlindo. Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...), p.6.

⁴⁴ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 217.



trovoadas; e a Antífona Stella Coeli, por causa da peste, que tem havido, o que já eles fazem sofrivelmente.⁴⁵

Frei Dicomano, por sua vez, assumiu uma postura completamente diferente. Recusava-se a reconhecer a condução ritual local como válida e como consequência, travou constantes disputas pela exclusividade de seus preceitos europeus frente os modos locais. Como consequência, fora repreendido por mestres, que a partir de sua posição de autoridade, se dispunham inclusive a informá-lo:

Porque cabe, dizem eles, aos Mestres e aos escravos idosos instruir bem o Missionário, e com minha grande aflição me foi dito muitas vezes que eu não estava bem instruído, quando os repreendia por estes preconceitos, e pela péssima vida que levavam.⁴⁶

A autossuficiência dos mestres em relação aos missionários (esparcos no período) deve ter colaborado para a difusão dos rituais e ensinamentos com características próprias e soberanas frente à regra eclesiástica. Os vínculos de dependência estavam estabelecidos com as elites locais (em muitas localidades), que os sustentavam. Como, por exemplo, o caso do marquês de Mbamba informado por Savona:

(...) e ele mantém sempre a igreja de pedra e terra e todos os sábados convoca seus vassalos mais próximos a recitarem a doutrina e santo rosário e mantém um mestre que é capaz de ensiná-la. É um bom príncipe católico e se chama D Alvaro Agua Rosada Romano Leite(...).⁴⁷

Em *Mbanza Congo*, na última década do século XVIII, Dicomano nos informa sobre “o costume na Cidade de Mbanza Congo de cantar as Ladainhas de Nossa Senhora, porque estão vivos ainda alguns Mestres antigos e uma mulher de idade que lhes paga”⁴⁸. Em geral, estes mestres e intérpretes parecem ter origem nas elites políticas conguesas; em muitos casos os próprios chefes de *mbanzas* ou províncias eram também mestres ou intérpretes, o que ocorria em geral nas localidades com maior ligação com a tradição política do antigo reino: Soyo, Mpinda, Mucondo, Quibango, Mbamba Congo e Luvota. Esses títulos vinculados à tradição cristã eram, evidentemente, ferramentas de legitimidade política, e acreditamos ter sido este seu significado essencial⁴⁹.

Autores que se dedicaram aos períodos anteriores (séculos XVI e XVII) se lançaram de maneiras diferentes ao desafio de compreender as particularidades da relação dos congueses com

⁴⁵ Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, fl. 217.

⁴⁶ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p 6.

⁴⁷ Tradução livre: “(...) e Lui mantiene sempre la Chiesadi Pietra, e terra, e tutti li sabati, e feste fã convocare suoi vassali più vicini, a recitare la Dottrina, e Santo Rosario, e mantiene a sue spese maestri capaci per insegnarla, e la fã da buon Principe Cattolico, e si chiama D. Alvaro Agua Rosada Romano Leite (...)”. TOSO, Carlo. *Relazioni inedite di P. Cherubino Cassinis da Savona sul Regno del Congo e sue Missioni*, p. 210.

⁴⁸ Exemplos em Viagem e missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide, hoje bispo de São Tomé (1798). Academia das Ciências de Lisboa, MS Vermelho 296, fl. 35, 53 e 135.

⁴⁹ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (...)*, p. 4-5.



o catolicismo. Uma vertente, significativamente influenciada pelos trabalhos antropológicos contemporâneos, (principalmente de MacGaffey)⁵⁰ trabalha com a ideia de “tradução” cultural, nela se destaca Anne Hilton, que lidou principalmente com os períodos de maior contato com missionários europeus (séculos XVI e XVII). Esta autora buscou na “cosmologia” dos baongo contemporâneos os possíveis motivos mentais para a incorporação do catolicismo no Congo no suposto “idioma original”.⁵¹

Outra vertente, representada exclusivamente por Thornton, acredita que catolicismo foi incorporado ao sistema religioso e político congolês durante as primeiras décadas de contato, mantendo (em essência) suas características europeias. Isso ocorreu, segundo ele, graças às semelhanças que os dois sistemas (culturais e políticos) apresentavam no início do século XVI. Essas similitudes possibilitaram a formação de um “catolicismo nacional congolês”, que possuía suas especificidades, porém compatível com os outros “catolicismos” europeus⁵². Em trabalho mais recente (juntamente com Heywood) Thornton denominou este catolicismo de “crioulo”⁵³. Há, para este autor, uma ideia de incorporação (e adaptação), pelos congoleses dos padrões europeus. Não se trata, porém, de uma incorporação que se deu por aculturação ou imposição de um lado ao outro.

Estas interpretações historiográficas que tratam do Congo anterior (séculos XVI e XVII) são bastante particulares entre si e apontam para possibilidades interessantes, porém, as especificidades do período de nosso recorte cronológico em relação aos períodos anteriores, nos obrigaram a buscar os sentidos “africanizados” do catolicismo por um viés de transformações históricas internas à própria lógica congolesa. Alguns autores (principalmente Thornton e Hilton) chamaram atenção para a importância de agentes católicos locais na construção de um “catolicismo congolês” ou “tradução entre cosmologias”. Nenhum deles, porém, questionou os papéis tradicionais na hierarquia de missão, ou apontou a uma “inversão” que submeteria o padre a um sistema controlado por atores locais. É possível que tais características, da forma apontada neste artigo, sejam específicas do período pós-restauração, devido à autonomização com relação aos agentes europeus e, sobretudo (segundo nosso argumento) em decorrência da montagem de um novo paradigma político que atribuía ao catolicismo significados particulares.

⁵⁰ MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa*. 1996.

⁵¹ A primeira estudiosa a realizar tal abordagem histórico-cosmológica foi Anne Hilton: Hilton, Anne. *The Kingdom of Kongo*. 1985.

⁵² THORNTON John K. *The development of an african Catholic Church in the Kingdom of Kongo*, p. 150-165.

⁵³ HEYWOOD, L e THORNTON John K. *Central African Creoles and The Foundation of the Americas*, p. 135-143.



Susan Herlin Broadhead, única autora a estudar o período (séculos XVIII e XIX) privilegiou o fator comercial para compreender a estrutura política e transformações políticas no Congo. Desta forma, acabou por subestimar a importância de práticas cristãs como um elemento de compreensão histórica, mesmo não os tendo ignorado. Admitiu que a cristandade teria sido pilar de uma identidade conguesa, porém minimizou-a frente a uma organização política, que aos seus olhos era essencialmente fragmentada⁵⁴. Em um artigo posterior, atribui maior relevância ao catolicismo como argumento de identidade política, mas sem aprofundar a operação deste sistema⁵⁵. Portanto, sem significativas contribuições para nosso recorte temático neste trabalho.

Diante desta análise das fontes do período apresentadas neste artigo, observamos a primazia da agência conguesa, através de seus especialistas rituais, no processo de catequese e nas práticas rituais católicas. Estes operadores rituais locais eram sustentados por membros das elites (e originários da mesma) conferindo aos que acessavam aos rituais alta distinção social. Da mesma maneira que a prática matrimonial cristã (em seu sentido europeu, incompatível à organização familiar centro-africana) funcionava como elemento de legitimação do poder político da *muana* Congo, detendo sentido essencialmente político, uma vez que agregava um novo título e rememorava a tradição do Congo centralizado de outrora.

A autonomia das práticas sacramentais frente ao catolicismo europeu era naturalmente consequência da soberania das elites conguesas sobre o próprio território no período e dos interesses envolvidos em rememorar a tradição política por parte da *muana* Congo. Parece-nos impertinente um enquadramento historiográfico destas práticas sacramentais e seus agentes locais em uma perspectiva da expansão da Igreja católica ou do poderio de expansão do império português (portanto luso ou cristocêntrica) para o Congo pós-restauração. Era aos interesses dos próprios congueses (ao menos da *muana* Congo) que serviam as práticas cristãs. Portanto, somente a perspectiva que privilegia a agência histórica local tem potencial para revelar as particularidades e complexidades deste período indelével da história do Congo.

Recebido em: 21/01/2013.
Aprovado em: 22/07/2013.

⁵⁴ BROADHEAD, Susan H. *Trade and Politics on the Congo coast*, p.53-60.

⁵⁵ _____. *Beyond Decline*. p. 615- 650.