

Sincretismos, influências e conflitos em rituais e práticas religiosas em Angola no século XVII

Ana Catarina Gonçalves Pinheiro

Dissertação de Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos

Novembro de 2024

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Moderna e dos Descobrimentos, realizada sob a orientação científica de Professora Cristina Brito e de Professora Priscila Weber.

“Virtually every society in the world has some sort of witchcraft concept.”

Apud MESAKI, Simeon – The evolution and essence of witchcraft in pre-colonial
African societies, p. 162.

Ao meu pai in memoriam

Agradecimentos

Nenhum trabalho é feito sozinho, mesmo quando passamos horas em frente a livros, documentos ou ecrãs. Há sempre alguém ao nosso lado ou do outro lado do ecrã que nos ouve, nos guia, nos aconselha e nos consola. Por isso e por muito mais, obrigada.

Obrigada, professora Cristina Brito, por me ter mostrado Cavazzi e Cadornega, por me ter trazido para a História de África, relações culturais e religião e por me ter guiado neste projeto. Todas as correções, sugestões e palavras de força foram essenciais para chegar ao fim deste caminho.

Obrigada, professora Priscila Weber, que do outro lado do Atlântico sempre esteve pronta para me ajudar com leituras, desconstruir a minha visão sobre África. O seu olhar atento e as suas reflexões foram indispensáveis para completar esta investigação.

À minha mãe, Ana Gonçalves, que me permitiu estudar, que me acompanhou nesta jornada universitária, que me viu noites a fio a estudar, ler e questionar, um obrigada não chega. Obrigada por seres uma referência, por me deixares ser quem sou e seguir as minhas paixões.

Ao meu namorado, João (o meu Jonhy), obrigada por teres sido a força nos meus momentos de fraqueza e por me teres mostrado a luz ao fundo do túnel. Por me deixares que te ensine história, por me acompanhares em todas as minhas loucuras e por aceitares partilhar a tua vida comigo, obrigada.

Às minhas amigas que estiveram comigo desde o início deste trabalho, que ouviram alegria e entusiasmo, choro e desespero, mas que nunca me deixaram desistir, obrigada.

E ao meu pai, Manuel Pinheiro, por seres a minha inspiração e o meu modelo de vida, por estares longe, mas sempre comigo, obrigada.

**Sincretismos, influências e conflitos em rituais e
práticas religiosas em Angola no século XVII**

**Syncretisms, influences and conflicts in rituals and
religious practices in Angola in the 17th century**

Ana Catarina Gonçalves Pinheiro

Resumo

Este é um trabalho sobre a história de África, mais precisamente sobre a presença dos portugueses na África Centro-Occidental durante o século XVII, na região de Angola. Pretende-se compreender a interação entre as culturas europeia e africana ao investigar as crenças e o quotidiano religioso das populações nativas antes e depois da chegada dos portugueses, perceber os *ngangas* e como se organizavam e, ainda, entender a introdução e adaptação de missionários europeus ao novo território. A investigação também explora a natureza dos juramentos africanos - julgamentos sociais presididos pelos sacerdotes locais - e como estas práticas, os seus objetos e os seus símbolos orientaram a vida dos africanos durante a presença portuguesa. Assim é possível identificar sincretismos locais, diálogos e influências cristãs e africanas em ambas as culturas e conflitos culturais.

A investigação é guiada pelas obras do padre João António Cavazzi e do militar António de Oliveira de Cadornega, apoiadas por cartas que compõem alguns volumes da obra Monumenta Missionária Africana do padre António Brásio e gravuras do século XVII. Essas fontes permitem a caracterização e categorização dos *ngangas* de acordo com a cosmologia bacongá, a qual influenciou as crenças da África Centro-Occidental, considerando o poder e influência, do Reino do Congo na região até à chegada dos portugueses. Foi possível abordar o modo como os *ngangas* foram responsáveis pela perpetuação das crenças africanas, após a chegada dos portugueses e dos missionários europeus, os quais tencionavam a conversão e uma hegemonia das práticas religiosas europeias. Contudo, a africanização por parte dos europeus com a adoção de conceitos e performances africanas, permitiu que as sociedades locais, de forma discreta, mantivessem as suas crenças e práticas culturais. No entanto, a categorização dos *ngangas* segundo a cosmologia bacongá e o enquadrando dos seus juramentos ilustram uma europeização dos africanos. Assim, se por um lado, os missionários tentaram substituir os costumes tradicionais africanos, por outro a persistência dos *ngangas* junto das sociedades locais continuou a influenciar tanto africanos como europeus.

PALAVRAS-CHAVE: África Centro-Occidental, Religião, Cristianismo, Idolatria, *Ngangas*, Práticas locais.

Abstract

This is a work about the history of Africa, more precisely about the Portuguese presence in West-Central Africa during the 17th century, in the region of Angola. The aim is to understand the interaction between European and African cultures by investigating the beliefs and daily religious life of the native populations before and after the arrival of the Portuguese, to understand the *ngangas* and how they organised themselves, and to understand the introduction and adaptation of European missionaries to the new territory. The research also explores the nature of African oaths - social judgements presided over by local priests - and how these practices, their objects and symbols guided the lives of Africans during the Portuguese presence. In this way, it is possible to identify local syncretisms, Christian and African dialogues and influences in both cultures, and cultural conflicts.

The research is guided by the works of Father João António Cavazzi and the military man António de Oliveira de Cadornega, supported by letters that make up some volumes of Father António Brásio's *Monumenta Missionária Africana* and 17th century engravings. These sources allow us to characterise and categorise the *ngangas* according to Baconga cosmology, which influenced the beliefs of West Central Africa, considering the power and influence of the Kingdom of Congo in the region until the arrival of the Portuguese. It was possible to see how the *ngangas* were responsible for perpetuating African beliefs after the arrival of the Portuguese and European missionaries, who were intent on conversion and the hegemony of European religious practices. However, the Africanisation by the Europeans, with the adoption of African concepts and performances, allowed local societies to discreetly maintain their cultural beliefs and practices. However, the categorisation of the *ngangas* according to Baconga cosmology and the framing of their oaths illustrate the Europeanisation of Africans. If, on the one hand, the missionaries tried to replace traditional African customs, on the other, the persistence of the *ngangas* in local societies continued to influence both Africans and Europeans.

KEYWORDS: West Central Africa, Religion, Christianity, Idolatry, *Ngangas*, Local practices.

Índice

Lista de Abreviaturas	9
Lista de Figuras	10
1. Apresentação	11
1.1. Brevíssima Introdução à História de África	13
1.2. Padre João António Cavazzi e a Descrição Histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola	14
1.3. António de Oliveira de Cadornega e a <i>História Geral das Guerras Angolanas</i>	17
1.4. Contexto político-geográfico da África Centro-Occidental	21
2. Missionação em África	30
2.1. Métodos de evangelização	36
2.2. Cristianismo no Congo	44
2.3. Cristianismo no Ndongo ou reino de Angola	46
2.4. Conflitos linguísticos	51
3. A Religião em África	53
3.1. Feitiçaria	53
3.2. Religiões africanas na África Centro-Occidental	58
3.3. Sincretismos na África Centro-Occidental	63
3.4. Sonhos proféticos e elementos cristãos	65
3.5. Entidades religiosas, datas africanas e objetos naturais	69
3.6. Conflitos culturais e insucessos dos missionários	72
4. Práticas religiosas na Angola do século XVII	76
4.1. <i>Ngangas</i> e celebrações africanas	76
4.2. Juramentos	86
4.3. Outras celebrações e comportamentos quotidianos	95
5. Discussão.....	103
6. Bibliografia.....	115
6.1. Fontes.....	115
6.2. Coletâneas documentais.....	115
6.3. Estudos.....	116

Lista de Abreviaturas

HGGA – História Geral das Guerras Angolanas

ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo

Lista de Figuras

Figura 1 - Mapa da África Centro-Occidental no século XVII.....	22
Figura 2 - Missionário queima casas de culto tradicionais.....	41
Figura 3 - Casas da população de Ilamba.	41
Figura 4 - Missionário a evangelizar africanos.	49
Figura 5 - Realização de uma missa em Angola.	50
Figura 6 - Cosmograma do Congo com a representação da cruz na concepção africana. 66	
Figura 8 - Crucifixo africano dos séculos XVI e XVII.	68
Figura 9 - Missionário corta árvore sagrada para os africanos.....	72
Figura 10 - Da esquerda para a direita: juramento de oroncio e juramento bulungo.	88
Figura 11 - Juramento de Balungo.	89
Figura 12 - Celebração fúnebre tradicional africana.	102

1. Apresentação

Desembarcar num mestrado não é uma tarefa fácil. Por mais que tenhamos afinidade com uma determinada área, estudá-la e debatê-la academicamente é muito mais complexo do que simplesmente adquirir conhecimentos ao longo da vida. Envolve aprender, formular hipóteses, pensar criticamente, escrever, apagar, reescrever, investigar fontes, interpretá-las, compará-las e dialogar com autores e o estado da arte. Ter entrado no Mestrado em História da Época Moderna e dos Descobrimentos Portugueses tem sido uma viagem que já me levou à Índia, ao Brasil e termina em Angola.

Quando a professora Cristina Brito apresentou-me Giovanni António Cavazzi e sugeriu complementá-lo com António de Oliveira de Cadornega, percebi que tinha em mãos duas fontes vastas e ricas, sendo que sempre tinha desejado trabalhar com uma fonte italiana. Ao lê-las, identifiquei um tema que me prendeu - a "feitiçaria" – que, na verdade, corresponde às crenças e celebrações ritualísticas africanas. Essas fontes oferecem descrições que se completam e ajudam a entender os diferentes resultados dos encontros culturais entre europeus e africanos, o quotidiano dos missionários e dos *ambundos* e a caracterizar e categorizar os *ngangas* africanos. O papel dos sacerdotes africanos na sociedade angolana mostra como, apesar dos esforços dos missionários para substituir a religião local pelo catolicismo, acabou por impulsionar uma sociedade afro-europeia que partilhava entre si alimentos e vestimentas, visões do mundo e crenças, ainda que de forma discreta.

Estudar as religiões africanas através da caracterização dos *ngangas*, entendendo as suas funções sociais e religiosas, permite-nos compreender melhor quem eram os *ambundos* do século XVII e como viam a sociedade e interpretavam o catolicismo. Para além disso, também nos revela como estas populações adaptaram o cristianismo aos signos já existentes na sua cultura. Este é um tema que merece continuar a ser debatido, oferecendo uma nova perspetiva sobre a história de África, em particular da África Centro-Occidental.

Considerando ainda, logo numa primeira nota que se deve continuar a ler de forma crítica as fontes utilizadas ao longo deste estudo e as terminologias que utilizam, assim como os significados a estas associados. Por exemplo, “superstição” é um termo utilizado por Cavazzi e Cadornega que fazem referência a crenças africanas que moldavam as

atividades dos ambundos no seu quotidiano e junto dos europeus que não as entendiam ou que viam ingenuidade ou maldade naquele pensamento. Na realidade, ambas as fontes têm a possibilidade de nos informar destas atitudes porque os africanos não as deixaram de praticar por estarem junto dos portugueses, ou seja, “superstição” nada mais é do que uma forma de pensar, uma crença ou uma performance que orientava o quotidiano dos bacongós e dos ambundos e deve ser interpretada dessa forma ao longo deste estudo. Para além disso, também os termos “feitiçaria” e “feiticeiro” tiveram os seus significados europeus importados para a África Centro-Occidental não correspondendo ao que era o papel e missão dos *ngangas*, sacerdotes africanos encarregados de guiar e orientar a vida dos africanos e a sua relação com o mundo dos mortos, ou ao que eram a cosmologia, crenças e forma de ver o Sagrado para os africanos, como será analisado ao longo do trabalho.

Também as gravuras e aquarelas desenhadas a partir da experiência dos que visitavam a África Centro-Occidental são importantes, não só pela representação gráfica do que experienciavam, mas também pelas perspetivas de quem as desenhava. Tanto Cavazzi como Cadornega apresentam nos seus trabalhos gravuras, contudo as aquarelas de Parma também nos permitem ter novas perspetivas e ilustrações do quotidiano africano. Este conjunto de 67 ilustrações que, outrora, pertencera a um códex comum dividido em temas, tais como Angola colonial, fauna e flora, superstições, costumes e hábitos é um conjunto gráfico que não está datado e pode ser comparado com as imagens capuchinhas do século XVII que se situam no mesmo espaço geográfico e religioso.¹

Em suma, este estudo foi desenvolvido não só para estudar uma parte da História de África com conceitos específicos com base em fontes primárias e estudos já realizados, mas também para que todos os leitores possam acompanhar e compreender cada conceito e entender que a sociedade angolana do século XVII é o resultado de crenças africanas e europeias que originaram uma sociedade mista em cores e crenças.

¹ Algumas destas aquarelas são semelhantes a gravuras disseminadas pelas obras capuchinhas mais famosas, como é o caso da Descrição Histórica de António Cavazzi. A relação entre ambas ainda não é certa. Estas aquarelas estão digitalizadas no estudo de FROMONT, Cécile - **Nature, Culture, and Faith in Seventeenth-Century Kongo and Angola** | MAVCOR.

1.1. Brevíssima Introdução à História de África

A História de África, seja a nível de abordagens da micro ou macro-história, nas múltiplas possibilidades de considerar e analisar várias escalas e contextos, continua a ser uma área de investigação e conhecimento em crescimento. No que diz a respeito à história do Império Português e à colonização portuguesa e europeia de espaços no continente africano, também várias questões continuam por abordar. Deste modo, cabe à História questionar os conceitos de fabricação europeia e tentar compreender como é que os portugueses tentaram eliminar as distâncias socioculturais, integrando o Outro no sistema de valores, de crenças e de ideias europeias, enquanto tentavam amputar a identidade cultural dos povos africanos.² Mas também cabe a esta disciplina perceber como é que o Outro influenciou o catolicismo no seu quotidiano localmente.

Neste sentido, têm sido realizados diversos trabalhos sobre a presença portuguesa no Reino do Congo e de Angola entre os séculos XV - XVII.³ Porém, estas visões apresentam-se mais políticas, sociais ou religiosas, excluindo questões como os cultos africanos, isto é, como é que os africanos expressavam as suas crenças, quais os seus símbolos, deuses, performances, entre outros e como a perceção europeia construiu o termo de feitiçaria para essa identidade cultural.

A partir das minhas leituras de fontes históricas, como é o caso da *Descrição Histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola* do padre capuchinho Giovanni António Cavazzi e *História Geral das Guerra Angolanas* de António de Oliveira Cadornega emergiu um tema que me parece merecer destaque e um olhar renovado: a feitiçaria em Angola no século XVII. Esta pesquisa permitiu-me entender que é um tema que ainda carece de investigação e debate, pois apesar dos trabalhos elaborados desde a segunda metade do século XX até aos dias de hoje, ainda há campos em expansão. Para além disso, também os sincretismos que se desenvolveram no quotidiano da África

² HENRIQUES, Isabel Castro - **Os africanos na sociedade portuguesa: formas de integração e construção de imaginários (séculos XV-XX) Inventário de problemáticas**, p. 16.

³ Vejam-se trabalhos como ALMEIDA, Carlos - **A Representação do Africano na Literatura Missionária sobre o Reino do Kongo e Angola**; HENRIQUES, Isabel Castro [et al.] - **Representações de África e dos africanos na História e cultura séculos XV a XXI**; James H. - **Recrutar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**; FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga de - **Política, Escravidão e Feitiçaria em Angola (séculos XVIII e XIX)**; PANTOJA, Selma - **Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII**. Vejam-se também autores como Thornton, Anne Hilton e McGaffey com vasta bibliografia sobre a interação dos portugueses na África Centro-Ocidental com as sociedades africanas.

Centro-Occidental merecem um olhar crítico, uma vez que feitiçaria e religião se interligam.

De facto, quando se fala de interações culturais em diferentes espaços e contextos e entre diferentes sociedades, fala-se, necessariamente, de religião e religiosidade. Durante a Época Moderna, a religião determinava as normas a seguir, isto é, de ser, pensar e estar no mundo que, em última instância, condicionou a interação dos portugueses – e dos europeus – com os povos fora dos contextos geográficos europeus e das suas matrizes culturais⁴, neste caso os africanos. Sem descuidar a preocupação do comércio, a experiência vivida pelos portugueses nesta região foi marcada pelo espírito missionário e o catolicismo foi o ponto de interseção que permitiu aos portugueses e africanos aproximarem-se.⁵

Desta forma, estas minhas leituras e percepções iniciais levaram-me a levantar uma questão principal - como é que dois sistemas religiosos distintos se influenciaram mutuamente, quais os processos de fusão e fissão sociais e religiosos, quais as dinâmicas e mudanças ao longo do tempo num espaço geográfico específico.

1.2. Padre João António Cavazzi e a Descrição Histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola

Galeotto Cavazzi (1621-1678) nasceu em Montecuccolo na Itália, no ducado de Modena, filho de César Cavazzi⁶ e Guilhermina e foi batizado a 13 de outubro de 1621, logo após nascer.⁷ Com 17 anos, em 1639, entrou na Ordem dos Capuchinhos no convento de Cesena, na Bolonha, onde adotou o nome João António e como sobrenome a localidade onde nascera, excluiu o sobrenome da família. Contudo, como acontecia com religiosos que publicavam livros, não deixou o seu apelido familiar de parte e assinou a sua obra como João António Cavazzi.⁸ O capuchinho recebeu os votos cerca de um ano depois,

⁴ BOSCARIOL, Mariana - **Religiosidades entrecruzadas - ídolos, deuses de muitos braços, um iluminado e um crucificado**, p. 105.

⁵ SOUZA, Marina de Mello e. - **Catolicismo: o elo entre o Congo e Portugal**, p. 25-26.

⁶ O apelido do pai de António Cavazzi também aparece como Martadro ou Mazardo e o autor não nos sabe informar do porquê desta discrepância do nome. FARIA, Francisco Leite de - João António Cavazzi. A sua obra e a sua vida, p. XLII.

⁷ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XLI.

⁸ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XLII.

mas foi considerado como pouco inteligente pelos superiores e não prosseguiu os estudos em Filosofia e Teologia, sendo ordenado sacerdote sem possibilidade de pregar.

Enquanto sacerdote, Cavazzi demonstrou interesse pelas missões africanas no Congo e pediu, em 1649 que fosse enviado para África. Só em 1653 embarcou para Luanda, desembarcando no ano seguinte com a missão de evangelizar a região de Matamba. O capuchinho passou cerca de 13 anos nessa região, passando por Muxima, Massangano⁹, Cambambe, na corte de D. Filipe, rei do Ndongo, Embaca, territórios do soba Guzambambe, Ganguela, no reino da *ngola* Jinga¹⁰ e também na cidade de Luanda.¹¹ A viagem do capuchinho chegou ao fim em 1667, onde embarcou em direção ao Brasil, depois Lisboa e, por fim, Itália, onde é incumbido de escrever a história da sua missão pelos cardeais da *Propaganda Fide*.¹²

Para elaborar a obra, o religioso valeu-se das observações que fez durante o seu percurso, consultou os seus apontamentos, notas e informações, assim como relatos de outros religiosos em arquivos italianos. Para além disso, durante o seu tempo em Angola teve oportunidade para falar com outros religiosos como é o caso do Padre António de Serravezza ou o Padre João Maria de Pavia e de consultar documentação guardada no Hospício de Santo António¹³ e livros como as obras de Duarte Lopes, do Padre João Francisco Romano, José Pellicer de Tovar, Francisco Maria Gionia e dos Padres Carli e Guattini.¹⁴

A primeira obra não foi aceite para ser publicada e, no meio da batalha pela aprovação, Cavazzi embarcou de novo para África, em 1672, desembarcando em Luanda no ano seguinte com o objetivo de ser prefeito das missões capuchinhas no Congo¹⁵. O

⁹ Numa das suas idas por Masangano, Cavazzi ia acompanhado de outros padres capuchinhos, Frei Cristovão de Genova, Frei Felipe de Sena, Frei Bernardino de Sena, Frey Benedito e um irmão leigo e cruzaram-se com Cadornega que fez questão de deixar a informação na sua obra. CADORNEGA, António Oliveira - **História Geral das Guerras Angolanas de 1680**, vol. 3, p. 8.

¹⁰ Cavazzi benzeu a 12 de Agosto de 1663 a Igreja de Santa Maria de Matamba mandada construir pela *ngola* Jinga, também conhecida como Dona Ana de Sousa e celebrou a primeira missa a 15 de agosto. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 210.

¹¹ LEVI, Joseph Abraham - A missão em África nos séculos XVI-XVII, p. 5; FARIA - João António Cavazzi ..., p. XXIII.

¹² O padre António Cavazzi tinha poucas inclinações artísticas e, por isso, teve ajuda do Padre Bonaventura de Montecuccolo para escrever a sua obra. LEVI, Joseph Abraham - Padre Giovanni António Cavazzi, (1621 – 1678), nos reinos do Congo, Matamba et Angola. Primeiros Contactos Europeus com África, p. 6.

¹³ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XXIV.

¹⁴ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XXXIII.

¹⁵ LEVI - Padre Giovanni António ..., p. 6.

religioso ficou nessa região por mais quatro anos antes de regressar a Génova onde morreu em 1678.

Em relação à sua obra, a espera para a publicação acabou nove anos após a sua morte e recebeu o título de “Istorica Descriptione de’ tre Regni Congo, Matamba et Angola”, em Bolonha, por Giacomo Monti¹⁶ e apresenta-nos uma longa e atenta descrição etnográfica, geográfica e histórica da África Centro-Occidental.¹⁷ Este documento tem, desde a sua publicação, sido observado, traduzido e compilado em diferentes épocas históricas sendo classificada como uma fonte relevante para as missões católicas em África e para o conhecimento geográfico do Congo pela *Enciclopedia Italiana*.¹⁸ A obra foi dedicada ao conde Jaime Isolani e tem 40 gravuras intercaladas no texto e outras onze gravuras impressas em fólhos próprios.¹⁹ A obra traduzida para português que foi utilizada para este estudo - *Descrição Histórica dos três reinos Congo, Matamba e Angola*, traduzida com notas e índices por Padre Graciano Maria de Leguzzano – encontra-se dividida em dois volumes com introduções e prefácios que discutem as obras e o seu autor, notas explicativas que contextualizam e esclarecem algumas passagens do texto e gravuras do religioso que permitem ao leitor ter uma imagem mais clara da mensagem que está a tentar ser ensinada.²⁰

Na sua obra, Cavazzi, destaca as características geológicas da região, dos seus habitantes, os seus costumes, a sua histórias e elementos naturais como a fauna e a flora. Para além disso, o capuchinho destaca ao longo da obra as diferenças entre europeus e os africanos, principalmente os seus costumes e crenças e a luta dos africanos que se posicionavam as inclinações e os vícios dos seus pares.

¹⁶ Para a obra ser publicada o Padre Fortunato Alamandini teve a tarefa de melhorar o texto e de modificar alguns dos relatos originais relacionados com milagres, eventos sobrenaturais, costumes, rituais e crenças africanas. Apesar destas modificações, acredita-se que partes do texto com detalhes gráficos permaneceram fiéis ao original, uma vez que é possível comprar esta obra de Cavazzi com outras obras do autor que são semelhantes. No século XX, em 1969, descobriu-se que o senhor Carlo Araldi, de Modena, tinha em sua posse três volumes em pergaminho de António Cavazzi – conhecidos, posteriormente, como Manoscritti Araldi A, B, C - que, acredita-se, serem uma espécie de diário de apontamentos pessoais do capuchinho com desenhos, gravuras e relatos. LEVI - Padre Giovanni António ..., p. 7-8.

¹⁷ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XII.

¹⁸ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XIV.

¹⁹ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XVI.

²⁰ Apesar de o texto original ter perdido relatos importantes e de tradução para português poder ter perdido conceitos e significados importantes do italiano do século XVII – o que marca as limitações da fonte - a obra utilizada neste estudo continua a ter importância histórica que merece atenção, estudos e comparações com outras fontes.

Para além disso, durante a passagem dos capuchinhos pela África Centro-Occidental a documentação que reuniram sobre os locais que visitaram, serviam para treinar padres na Europa que, futuramente, também embarcariam para África, conscientes, do que esperar da terra estrangeira.²¹ A obra de Cavazzi não foge à regra, contendo também conselhos para os seus iguais “(...) para instrução dos missionários que irão para aquelas regiões, como também despertar maior compaixão pelos idólatras, escravos de leis bárbaras e irracionais”²² ou “é apenas para instruir os missionários, para que possam tirar os Pretos dos seus enganos”²³, entre outras passagens.

A obra de Cavazzi tornou-se popular ao ser traduzida para alemão em 1694 e adaptada, em 1732, para o francês. No século XX foi traduzida para português, possibilitando novas abordagens de estudo sobre os capuchinhos em África, mas também novos conhecimentos sobre a presença portuguesa na África Centro-Occidental e descrições da fauna e da flora, assim como dos costumes e crenças africanas.²⁴ Esta fonte tem sido estudada por autores contemporâneos durante o início do século XX como é o caso de Paola Paladini e mais recentemente por autores como John K. Thornton, Joseph Abraham Levi, Carlos Almeida e Cristina Brito.²⁵

1.3. António de Oliveira de Cadornega e a *História Geral das Guerras Angolanas*

António de Oliveira de Cadornega nasceu no seio de uma família com experiência ultramarina por parte de pai e cristã nova por parte da mãe em Vila Viçosa. A sua data de nascimento é incerta: apesar de ter sido batizado a 2 de março de 1624, o facto de ter embarcado para Angola em 1639 como soldado com 15 anos (idade muito jovem e com pouco tempo para manter recordações da sua terra natal que descreve na sua obra) não parece verosímil. Talvez a mãe, por ter ascendência judia, possa ter colaborado para esta

²¹ LEVI - Padre Giovanni António..., p. 3.

²² João António - **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**, vol. 1, p. 102.

²³ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 113

²⁴ HEINTZE, Beatrix - A Obra de António de Oliveira Cadornega, p. 134.

²⁵ FARIA - João António Cavazzi ..., p. XV; PALADINI, Paola - **Giannantonio Cavazzi : missionario al Congo 1653-1678**; THORNTON, John K. - Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo, p. 53-77; ALMEIDA, Carlos - **A Representação do Africano na Literatura Missionária sobre o Reino do Kongo e Angola**; BRITO, Cristina - **Os Mamíferos Marinhos Nas Viagens Marítimas pelo Atlântico Entre os Sécs. XV e XVIII: a Evolução da Ciência e do Conhecimento**.

incerteza, e, por isso, o ano de 1610 também é uma opção plausível do seu nascimento.²⁶ Contudo, autores como Demaret defendem a possibilidade de ter nascido em 1624.²⁷

É filho de António de Cadornega e Oliveira e de Antónia Simões Correia e irmão de Manuel Correia de Cadornega, Violante de Azevedo e Francisca Azevedo que faleceu jovem.²⁸ Foi com o seu irmão Manuel que embarcou para Angola com o governador Pedro César de Meneses, estabelecendo-se na Vila da Vitória de Massangano.²⁹ Ambos os irmãos não completaram os estudos contra a vontade do pai.³⁰

A 1 de janeiro de 1662 a mãe e a irmã Violante foram detidas pela Inquisição em Portugal, mas a notícia terá chegado a Angola, deixando, provavelmente, os dois irmãos inquietos. A mãe foi condenada à fogueira e os seus bens confiscados, contudo faleceu a 2 de janeiro de 1665 e a figura queimada em 1668 era somente uma efígie. A irmã salvou-se após confissões e terá, no fim do processo, sido só expulsa de Vila Viçosa.³¹

Cadornega não cita as figuras femininas da sua família ao longo da História Geral das Guerras Angolanas (HGGA), mas faz referência ao seu lado paterno relembrando que o seu bisavô foi criado na casa Bragança, o seu avô cavaleiro fidalgo na mesma casa³² e que o seu pai também tinha servido em Buenos Aires como “Official mayor da Real Fazenda”³³, regressando pobre a Portugal onde ocupou o posto de escrivão das notas em Ourém. As referências dos seus familiares, permite-lhe mostrar a lealdade da sua família para com a família real, dedicando, inclusive, a obra a D. Pedro II.

Durante a sua carreira militar chegou ao posto de capitão, altura que terá começado a desempenhar funções públicas. Viveu em Massangano por 28 anos onde chegou ao posto de juiz ordinário em 1660 e, na mesma cidade, tornou-se provedor ao fundar a Irmandade da Misericórdia. Mais tarde, em 1671, mudou-se para Luanda, onde

²⁶ HEINTZE - A Obra de..., p. 135. A única certeza que temos é que nasceu em Vila Viçosa como o próprio indica na obra CADORNEGA - **História Geral das...**, vol. 1, p. 4.

²⁷ DEMARET, Mathieu Mogo - **Portugueses e africanos em Angola no século XVII: problemas de representação e de comunicação a partir da História Geral das Guerras Angolanas**, p. 108.

²⁸ VICENTE, Mário João Lázaro - **Os sobas e a construção de Angola nos séculos XVI e XVII**, p. 20.

²⁹ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 1, p. 6

³⁰ HEINTZE - A Obra de..., p. 136.

³¹ HEINTZE - A Obra de..., p. 137. Os processos da mãe e da irmã de Cadornega estão guardados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e podem ser consultados, respetivamente, em **Processo de Violante de Azevedo** [Em linha]. ANTT, Lisboa, Portugal, PT/TT/TSO-IL/028/0993, [Consult. 28 out. 2024]. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2310093>; **Processo de Antónia Simões Correia** [Em linha]. ANTT, Lisboa, Portugal, PT/TT/TSO-IL/028/02056, [Consult. 28 out. 2024]. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2301963>.

³² DEMARET - **Portugueses e africanos...**, p. 109.

³³ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 1, p. 5.

foi, por algumas vezes, vereador da Câmara.³⁴ Em 1680, ano em que inicia a sua obra, era juiz mais velho em Luanda.³⁵ Sabe-se que também casou em Angola e que esta foi a sua última morada, não havendo registos do ano da sua morte.³⁶

Cadornega não cita as figuras femininas da sua família ao longo da HGGA, provavelmente devido ao facto de terem sido perseguidas e torturadas pela Inquisição, mas faz referência ao seu lado paterno relembrando que o seu bisavô foi criado na casa Bragança, o seu avô cavaleiro fidalgo na mesma casa³⁷ e que o seu pai também tinha servido em Buenos Aires como “Official mayor da Real Fazenda”³⁸. As referências dos seus familiares, permite-lhe mostrar a lealdade da sua família para com a família real, dedicando, inclusive, a obra a D. Pedro II. Esta opção do autor pode prender-se com a sua escolha de permanecer em Angola, visto o seu regresso mostrar-se desinteressante, isto é, como se a HGGA fosse uma moeda de troca para que Cadornega pudesse permanecer em Angola longe do Tribunal do Santo Ofício, enquanto enaltece os feitos portugueses e os seus anos de serviço para com a Coroa.³⁹ Justamente, ele era um soldado e posteriormente funcionário de instituições públicas, não sendo, um escritor ou voltado para as letras. Como defende Heintze, numa possibilidade de não ser esquecido na História, Cadornega terá abraçado para si a tarefa de lembrar aos seus pares e gerações seguintes as conquistas portuguesas em Angola.⁴⁰

HGGA relembra as empresas militares portuguesas em Angola desde a chegada de Paulo Dias de Novais até ao governo de Aires de Saldanha de Meneses e Sousa.⁴¹ A obra está dividida em três tomos: os dois primeiros focados nas campanhas militares portuguesas tendo por trás os mandatos dos governadores e o terceiro com um discurso geográfico-etnográfico da Angola portuguesa, com descrições da fauna e flora africanas,

³⁴ HEINTZE - A Obra de..., p. 136.

³⁵ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 2, p. 172 e 324.

³⁶ HEINTZE - A Obra de..., p. 138.

³⁷ DEMARET - Portugueses e africanos..., p. 109.

³⁸ O pai de Cadornega foi preso nas costas angolanas, chegou a Portugal pobre e ocupou o posto de escrivão das notas em Ourém. HEINTZE - A Obra de..., p. 136. DEMARET - Portugueses e africanos..., p. 109. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 1. p. 5.

³⁹ WEBER, Priscila Maria – “Angola” como conceito: uma análise da obra **História Geral das Guerras Angolanas de Oliveira de Cadornega (século XVII)**, p. 71.

⁴⁰ Na sua obra, o autor reforça que tinha um “tão fraco talento” para a escrita. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 1. p. 9.

⁴¹ O governo desempenhou funções de 1676 a 1679. DEMARET - Portugueses e africanos..., p. 110.

bem como das crenças e costumes dos ambundos. Os dois primeiros volumes foram finalizados em 1680 e o terceiro no ano seguinte.⁴²

Apesar do contexto histórico segundo o qual os portugueses eram vistos como os brancos e bons católicos, os africanos como pagãos e idólatras e os holandeses como hereges, o militar não faz, necessariamente, juízos de valor⁴³, como acontece na obra de Cavazzi. Cadornega também define as populações africanas como bárbaras, contudo faz questão de mostrar as suas individualidades com descrições e nomes nativos, tentando esclarecer quais são as peculiaridades das suas crenças e as diferenças entre elas, o que permite uma abordagem renovada sobre o mundo conceptual africano que tem vindo a ser estudado, mas que ainda carece de estudos. Para além disso, um dos grandes valores do seu trabalho são as várias palavras do kimbundu (com tradução) espalhadas pelo texto, dando à obra mais vida e proporcionando abordagens diferentes de grande interesse para o estudo das línguas das populações do reino do Ndongo.

Para a elaboração da sua obra, tal como Cavazzi, também recorreu às suas memórias e documentos escritos, transcrevendo, inclusive, alguns, e conversou com personalidades que pudessem ter informações relevantes como os Jesuítas e acredita-se que também tenha privado com o capuchinho.⁴⁴ sendo ele também uma fonte da sua obras, mesmo que não expressa. Devido à ocupação de Luanda pelos holandeses entre 1641-1648, grande parte da documentação portuguesa ter-se-á perdido o que comprometeu, em parte, a cronologia de alguns acontecimentos descritos pelo autor.⁴⁵ Para além disso, por ser soldado, não tinha acesso aos líderes ambundos como os missionários e isso terá dificultado o seu trabalho.⁴⁶

O manuscrito de Cadornega foi aprovado pelo Santo Ofício, em 1683, e compões, atualmente, o acervo da Academia das Ciências de Lisboa.⁴⁷ Contudo a obra só foi, oficialmente, publicada no século XX, uma vez que o segundo volume apareceu e foi publicado pela primeira vez num jornal português. A obra completa, com os 3 tomos, só

⁴² Heintze também formula a hipótese de existir um quarto tomo que desapareceu ou que não chegou a ser escrito. HEINTZE - A Obra de..., p. 139.

⁴³ HEINTZE - A Obra de..., p. 145

⁴⁴ Cavazzi poderá ter sido uma fonte da sua obra, mesmo que não expressa. HEINTZE - A Obra de ..., p. 142. Para além disso, ao longo da sua obra, ele cita o capuchinho e outros missionários com quem terá privado. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3. p. 78 e 210.

⁴⁵ DEMARET - Portugueses e africanos..., p. 110-111.

⁴⁶ HEINTZE - A Obra de..., p. 144.

⁴⁷ WEBER – “**Angola**” como conceito..., p. 21-22.

foi publicada entre 1940 e 1942.⁴⁸ Para a elaboração deste estudo foi utilizada a obra anotada e corrigida por José Matias Delgado, publicada e divulgada pela Agência-Geral do Ultramar.⁴⁹

Em suma, mais do que a narração das empresas militares portuguesas em Angola, HGGA coloca o autor numa época e sociedade específicas que o permite ter experiências que se transcendem e chegam até aos dias de hoje. A obra tem vindo a ser estudada por autores como Beatrix Heintze, Mathieu Demaret, Priscila Weber ou Miguel Vicente⁵⁰, mas ainda carece de mais estudos e novas abordagens.

1.4. Contexto político-geográfico da África Centro-Occidental

A guerra entre Portugal e os muçulmanos, transferida para o continente africano em 1415 com a conquista de Ceuta, marca o início da presença portuguesa em África. Para além disso, a descoberta das ilhas atlânticas e a lenda do reino de Preste João, também motivaram os europeus a continuar a sua jornada nesse continente.⁵¹

A ligação entre Portugal e os reinos do Congo e Ndongo retoma a 1482 aquando da chegada de Diogo Cão (1450-1486) ao Reino do Congo,⁵² um reino razoavelmente forte e estruturado, cujo soberano era conhecido como Mani Congo e a sua capital Mbanza Congo, também conhecido como São Salvador para os portugueses.⁵³ A zona setentrional de Angola e junto da capital eram os centros desta região e vários estados junto das fronteiras reconheciam a soberania do Mani Congo através de tributos e presentes.⁵⁴ O seu poder era legitimado não só pelo respeito e tributo que os restantes

⁴⁸ HEINTZE - A Obra de..., p. 134.

⁴⁹ CADORNEGA, António Oliveira – **História Geral das Guerras Angolanas de 1680**. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

⁵⁰ HEINTZE - A Obra de ..., p. 133-161; DEMARET - Portugueses e africanos ..., p. 107-130; WEBER - "**Angola**" como conceito ...; VICENTE, Mário João Lázaro - **Os sobas e a construção de Angola nos séculos XVI e XVII**.

⁵¹ THORNTON, John K. - Os Portugueses em África, p. 145.

⁵² O Reino do Congo, atualmente, corresponde à "República Democrática do Congo (antigo Zaire), à República do Congo e parte de Angola (norte/centro)". LEVI - A missão em..., p. 445.

⁵³ GUIMARÃES, Cecília Silva - São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola, p. 202.

⁵⁴ GUIMARÃES - São Tomé - século..., p. 202.

Manis⁵⁵ lhe prestavam, mas também pelas forças do mundo espiritual onde viviam os ancestrais e os restantes espíritos em que os africanos acreditavam. Para reforçar esse apoio era preciso ter o apoio dos sacerdotes dos espíritos na natureza, conhecidos por *quitome*.⁵⁶

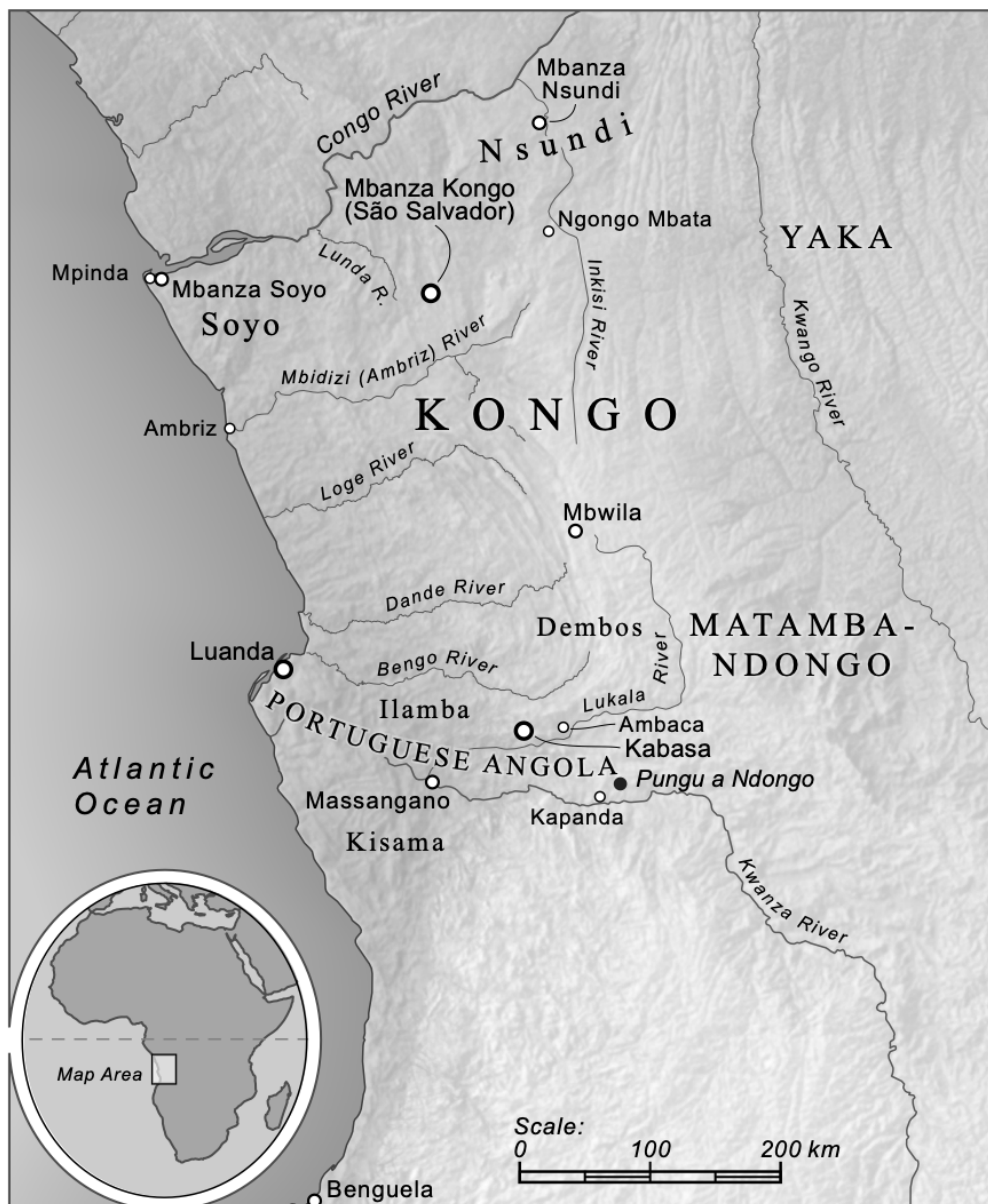


Figura 1 - Mapa da África Centro-Occidental no século XVII.⁵⁷

⁵⁵ Apesar do Mani Congo ser o soberano do Congo, as restantes províncias também tinham os seus líderes chamados de Mani seguidos do nome da região, por exemplo, o líder da província de Sonho era chamado de Mani Sonho.

⁵⁶ O *quitome* mais conhecido na capital e mais respeitado pelo Mani Congo era conhecido como Mani Vunda. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 34.

⁵⁷ Cécile - **Depicting Kongo and Angola in the Seventeenth and Eighteenth Centuries** | MAVCOR.

Neste primeiro contacto, quando os portugueses desembarcaram na foz do Zaire, em Pinda, os africanos locais pensaram que eram os espíritos dos seus ancestrais ou seres sobrenaturais, uma vez que eram brancos que vinham do oceano - que, para os nativos, separava o mundo natural do mundo dos mortos⁵⁸ e a cor branca era a cor dos ancestrais.⁵⁹ Para além disso, os portugueses falavam outra língua e traziam presentes do rei de Portugal que teria jurisdição do território africano e seria o responsável espiritual pelas populações.

Por os considerarem seres superiores, os africanos decidiram iniciar a sua conversão para o cristianismo de forma a assemelharem-se com eles. Contudo, Silva apresenta a perspetiva de os portugueses poderem ter confundido as vénias de boas-vindas por vénias de adoração por acreditarem que os nativos os tinham por seres superiores.⁶⁰

Apesar de, num primeiro momento, ter existido uma quase adoração dos locais pelos europeus, esta atitude rapidamente inverteu-se. Enquanto alguns africanos permaneceram céticos face aos portugueses, outros perceberam que a sua cor de pele era um branco mais escuro do que a dos albinos (as longas horas ao sol na navegação terá contribuído para que a pele escurecesse) ou a dos espíritos ancestrais que eles idolatravam. Para além disso, os portugueses também morriam atacados, maioritariamente, pelas febres e, por isso, não eram seres do outro mundo, mas homens como os africanos.⁶¹

Alguns locais foram capturados pelos europeus e levados para Portugal para serem batizados e educados na fé católica. Mais tarde (1484-1485), aquando do regresso dos portugueses ao Congo com os africanos instruídos e vestidos com roupas europeias, o interesse pelo cristianismo por parte dos povos africanos aumentou.⁶² Este segundo encontro permitiu a inserção da Igreja Católica na região de África Centro Ocidental.⁶³

Justamente, o Mani Congo, entre as vindas e partidas dos portugueses, foi-se apercebendo que tinham tecnologias mais avançadas que os africanos e que tinham a salvaguardá-los um Deus poderoso,⁶⁴ ao qual, se ele e os seus vassalos tivessem acesso

⁵⁸ SILVA, Alberto da Costa e. - **A Manilha e o Libambo - a África e a escravidão de 1500 a 1700**, p. 247.

⁵⁹ Os africanos da África Centro-Occidental atribuíam às cores simbologias. O branco estava associado à morte, a cor dos ancestrais e dos espíritos. ALMEIDA, Carlos - Despojos do demónio na casa da igreja. curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692), p. 141.

⁶⁰ SILVA - **A Manilha e...**, p. 247-248.

⁶¹ SILVA - **A Manilha e...**, p. 248.

⁶² SILVA - **A Manilha e...**, p. 248.

⁶³ LEVI - A missão em..., p. 446.

⁶⁴ SILVA - **A Manilha e...**, p. 249.

iria permitir aumentar o seu poder e proteger-se melhor contra os reinos vizinhos. Assim, dos primeiros pedidos feitos e aceites pelo monarca português ao Mani Congo foi o envio de padres católicos para África Centro-Occidental e o acolhimento de rapazes africanos em Portugal para serem instruídos e educados na fé católica para, mais tarde, regressarem ao Congo e ensinarem os seus iguais.⁶⁵ Consequentemente, num dos primeiros desembarques dos portugueses comandados por Rui de Sousa, o Mani Sonho decidiu batizar-se e adotar o nome de Manuel, assim como as crenças católicas, ordenando, de seguida que se queimassem todos os fetiches e imagens ancestrais da sua região.⁶⁶ Este terá sido o primeiro batismo realizado em Angola a 3 de abril de 1491, dia de Páscoa.⁶⁷

Em 1491, começaram as primeiras missões de evangelização por parte dos missionários católicos: alterou-se o nome da capital Mbanza Congo para São Salvador, iniciou-se a construção de igrejas e o Mani Congo e a sua mulher batizaram-se e adotaram nomes portugueses.⁶⁸

Ao par do desenvolvimento das relações entre Portugal e o Congo ao longo dos séculos XV e XVI, com o conseqüente avanço da cristianização dos povos africanos, o interesse e o fortalecimento do comércio de escravos também aumentava, assim como o estabelecimento do reino do Ndongo onde predominava a língua kimbundo.⁶⁹ A organização social desta região era semelhante à do Congo – o soba⁷⁰ era escolhido entre os chefes das comunidades e era auxiliado pelos *makota*, os chefes das linhagens da região do Ndongo. Tal como acontecia no Congo, o soba devia estar conectado com a religião e tal poder permitia-lhe cuidar e prezar pelo bem-estar dos seus súbitos, mesmo que tivesse de castigar quem infringisse a ordem social.⁷¹

⁶⁵ SILVA - **A Manilha e...**, p. 249.

⁶⁶ SILVA - **A Manilha e...**, p. 249.

⁶⁷ Veja-se nota de rodapé em BRÁSIO, P. António - **Monumenta Missionária Africana: África Occidental**, vol XV, p. 272.

⁶⁸ O Mani Congo adotou o nome de João e a sua mulher o nome de Leonor, ambos em honra dos reis portugueses. LEVI - **A missionação em...**, p. 446. Esta cerimónia foi celebrada num altar improvisado, uma vez que a Igreja que o Mani tinha mandado construir ainda não estava finalizada. Neste batizado, também receberam o sacramento seis homens de confiança do líder africano. SILVA - **A Manilha e...**, p. 250.

⁶⁹ HEINTZE, Beatrix - **O fim do Ndongo como Estado Independente (1617-1630)**, p. 277.

⁷⁰ Soba era o nome atribuído às autoridades africanas do Ndongo na documentação portuguesa. SOUZA - **Catolicismo: o elo...**, p. 29.

⁷¹ SOUZA, Marina de Mello e. - **Angola: uma conquista dos portugueses**, p. 86-87.

Durante o século XVI, os sobas do Ndongo reuniram-se em torno de um soberano – *ngola*⁷² – a quem prestavam vassalagem.⁷³ Para além disso, o reino do Ndongo assegurou a sua independência após uma luta que opôs o soberano angolano, apoiado pelos comerciantes de São Tomé e por portugueses, contra d. Diogo – Mani Congo – também apoiado pelos portugueses que viviam no seu reino. *Ngola* venceu a batalha e tal vitória inverteu o posicionamento da coroa portuguesa face ao eixo económico da África Centro-Occidental, diminuindo o comércio exclusivo de escravos com o Congo e dando mais relevância ao novo reino que se afirmava.⁷⁴

A vitória de *ngola* deu-lhe autoridade para aprofundar as relações com Portugal e pedir-lhe “o envio de religiosos e a libertação do comércio”⁷⁵ através do envio de embaixadas a Lisboa. Para além disso, os *ambundos* também conseguiram estabelecer trocas comerciais com os portugueses de São Tomé, mas não existiu, da sua parte, uma adesão à nova religião e nem abriram os caminhos das suas terras aos estrangeiros, como acontecera no Congo.⁷⁶ Provavelmente, por integrarem o reino do Congo aquando da chegada dos portugueses, terão percebido a abordagem portuguesa e não concordaram ou, então, culturalmente, não estavam tão abertos para compreender e integrar uma nova religião. Por seu lado, o rei português tentou, por duas vezes, estabelecer ligações, mas sem sucesso - a primeira vez (1520-1526) falhou devido à falta do apoio do Congo e a segunda (1560-1564), com Paulo Dias de Novais a encabeçar a armada, falhou devido “à hostilidade da influente colónia portuguesa no Ndongo” preocupadas em perder o estatuto que já tinham alcançado na região.⁷⁷

Ainda no século XVI a conjuntura política no Congo alterou-se com a invasão dos Jagas e, a pedido de d. Álvaro, Portugal interferiu em detrimento do Mani Congo derrotando os invasores. Tal vitória fez com que o soberano desse autorização a Portugal de constituir uma base na ilha de Luanda. É através desta autorização que Paulo Dias de Novais embarca mais uma vez para África como donatário com a missão de construir

⁷² A forma como este título surgiu ou como uma pessoa reuniu em si este poder não está bem documentado. Os únicos documentos que temos atualmente à disposição foram escritos por missionários após uma reunião de registos orais. Angola: uma conquista ..., p. 87-88.

⁷³ HEINTZE - O fim do..., p. 277.

⁷⁴ THORNTON - Os Portugueses em..., p. 158.

⁷⁵ GUIMARÃES - São Tomé - século..., p. 220 e AMARAL, Ilídio do - **O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Angola” (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI**, p. 166.

⁷⁶ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 89.

⁷⁷ THORNTON - Os Portugueses em..., p. 158.

uma colônia na costa a sul de Luanda e de conquistar outras regiões se possível.⁷⁸ Com ele foram também famílias, carpinteiros, religiosos e militares para iniciarem a colonização daquela região.⁷⁹ Este embarque também era a resposta do pedido de novas embaixadas portuguesas por parte do *ngola* ao rei português. Contudo, entre o tempo do início do desejo de *ngola* ao embarque e chegada de Novais, o soberano africano faleceu e restaram dúvidas de quais as intenções do seu sucessor.⁸⁰

No primeiro contacto dos portugueses com os locais do Ngongo, surgiram os primeiros conflitos, uma vez que a comunidade portuguesa que residia nas terras de *ngola* influenciou o soberano a lutar contra os recém-chegados. Dias de Novais, obrigado a ficar na zona litoral devido ao fracasso das primeiras batalhas, apercebeu-se da existência de alguns sobas que desejavam afastar-se da influência do soberano e que estavam dispostos a aliar-se a ele. Deste modo, a cidade de Luanda foi crescendo e tornou-se no principal porto de embarque dos escravos para as Américas, o que fez com que o Congo perdesse este eixo económico.⁸¹ Desta forma, os portugueses passaram a ter uma forte presença nas regiões de Ilambia e ao longo do rio Cuanza até à foz de Lukaka desde 1575, possuindo três fortalezas: Muxima, Massangamo e Calambe.⁸² Finalmente, em 1599, foi acordado um tratado para pôr fim à guerra entre Portugal e Ndongo.⁸³

O Ndongo era delimitado, de *grosso modo*, pelos rios Dande e Cuanza, o oceano Atlântico, as terras de Matamba a sul, a ocidente e norte pelas terras dos Ambundos e a oriente pela Quiçama do Aquiluanda. Posteriormente foi apelidado por reino de Angola pelos portugueses que, desde meados do século XVI, interessaram-se pelo seu comércio de escravos e pelos minerais preciosos, como a prata ou o ferro. Para além disso, são de salientar seis províncias desta região: Bamba, Sonho, Sunde, Pongo, Bata e Pemba.⁸⁴ A ilha de Luanda, com a sua posição estratégica, adquiriu relevância não só para a chegada e fixação de portugueses, mas também porque se tornou num porto importante para o comércio de escravos. Foi através desta cidade que os europeus foram conquistando mais território e construindo fortalezas ao longo do rio Cuanza.⁸⁵

⁷⁸ THORNTON - Os Portugueses em..., p. 158.

⁷⁹ THORNTON - Os Portugueses em..., p. 159. SOUZA - Angola: uma conquista ..., p. 91.

⁸⁰ AMARAL - **O Reino do...**, p. 167.

⁸¹ FONSECA, Maria Bracks - O Golpe político contra Nzinga Mbandi, Angola, Século XVII, p. 240.

⁸² HEINTZE - O fim do..., p. 278.

⁸³ O tratado fixou as fronteiras para os dois lados e determinou que o forte de Massangano ficava para os portugueses numa possível futura expansão. THORNTON - Os Portugueses em..., p. 159-160.

⁸⁴ AMARAL - **O Reino do...**, p. 14 e 179.

⁸⁵ FONSECA - O Golpe político..., p. 240.

Durante a conquista do Ndongo, a partir de 1590, os jesuítas legitimaram as guerras entre portugueses e africanos segundo o lema de conversão pela espada.⁸⁶ Os sobas derrotados deveriam prestar vassalagem à coroa portuguesa e eram “obrigados a pagar tributos em escravos; dar passagem; alimentação e proteção às tropas portuguesas; serem inimigos dos inimigos da Coroa e qualquer ação que não agradasse o governo lusitano justificava a ação militar”.⁸⁷

Apesar dos esforços portugueses na construção de Angola, no fim do século XVI e início do século XVII o Ndongo ainda era um reino independente, relativamente forte⁸⁸ e a evangelização não estava a ter os resultados desejados, uma vez que as conversões eram de conveniência e podiam durar pouco tempo.⁸⁹ Mais tarde, a relação dos portugueses com o Ndongo mudou aquando da aliança feita com alguns grupos de Mbangala, os Jagas, considerado imprescindível pelos governadores.⁹⁰ O primeiro alvo desta aliança foi o Ndongo que ainda detinha poder no comércio atlântico de escravos, mas que, eventualmente, ao longo de doze anos, viu o seu estado independente desaparecer para os portugueses.⁹¹

Adicionalmente, a conjuntura atlântica na primeira metade do século XVII não era a mais favorável para Portugal que mantinha uma desconfiança para com outros estados europeus, principalmente em relação aos holandeses, de religião protestante, que invadiram e ocuparam territórios ultramarinos portugueses, como a cidade de Luanda em 1641. Face à situação que se vivia em África com os ataques estrangeiros de uma nação protestante, Roma decidiu intervir e criar a Sagrada Congregação para Propagação da Fé

⁸⁶ FONSECA - O Golpe político..., p. 240 e SANTOS, Tahinan da Cruz - Inquisição portuguesa na África: Denúncias do Reino do Congo e Angola no século XVII, p. 232-233.

⁸⁷ FONSECA - O Golpe político..., p. 241.

⁸⁸ HEINTZE - O fim do..., p. 279.

⁸⁹ SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 233.

⁹⁰ Os Jagas eram um grupo conhecido por ser violento e que obtinham guerreiros de populações subjugadas. Ao ajudar os portugueses, os Jagas recebiam vinho do Porto e canarim para as suas trocas comerciais. HEINTZE - O fim do..., p. 279. Não obstante, a origem dos jagas ainda é alvo de debate em volta de incertezas, uma vez que era um grupo conflituoso na região da África Centro-Occidental. Aconselha-se a leitura de HILTON, Anne - The Jaga Reconsidered, p. 191-202.; MACEDO, José Rivair - Jagas, Canibalismo e “Guerra Preta”: os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII, p. 53-78.; MILLER, Joseph C. - Requiem for the "Jaga", p. 121-149.; THORNTON, John K. - New Light on the “Jaga” Episode in the History of Kongo (1567-1608), p. 441-459.

⁹¹ HEINTZE - O fim do..., p. 279.

ou Propaganda Fide⁹² com objetivo de “coordenar e supervisionar a atividade missionária no mundo”.⁹³

Apesar da Coroa portuguesa ter de aprovar as missões religiosas do Papado, nunca impediu que elas acontecessem. Todavia, após o rompimento das coroas ibéricas em 1640, Roma excomungou a coroa portuguesa⁹⁴ e Felipe IV de Espanha permaneceu com poder em regiões italianas e, conseqüente, com mais poder e influência junto do Papa.⁹⁵ Tal rompimento permitiu o envio de capuchinhos para África Centro-Occidental e o início da independência do Mani Congo face ao envio de religiosos portugueses para manter e dilatar o cristianismo.⁹⁶

É neste contexto que se iniciam conflitos mais sérios entre o Papado e a Coroa portuguesa devido às intervenções da Propaganda Fide nos territórios ultramarinos africanos. Estes conflitos prolongaram-se durante o século XVII, uma vez que os missionários enviados por Roma eram, na sua larga maioria, espanhóis e italianos, o que aumentava a desconfiança por parte dos portugueses.⁹⁷ Esta tensão acabaria em 1670 aquando da renovação de relações entre Portugal e Roma e a retoma do Papado em nomear, novamente, bispos para as dioceses de Portugal e territórios ultramarinos.⁹⁸

Durante o período de 1640-1670, as missões capuchinhas em África eram vistas com desconfiança e os missionários não eram, necessariamente, bem recebidos o que dificultava o seu trabalho.⁹⁹ Esta tensão fez com que surgisse um ambiente de competição entre jesuítas e capuchinhos, mesmo que ambos partilhassem o mesmo objetivo e empenho de cristianizar os africanos, ajudando os portugueses na sua missão de conquistar e fixar-se no território de Angola.¹⁰⁰ Esta tolerância da presença dos

⁹² A ambição do Mani Congo ter uma relação mais próxima com Roma, impulsionou a criação da Propaganda Fide, pensada e criada por Gregório XV em 1622 e implementada por Urbano VII que assumiu o pontificado no ano seguinte. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 29-30.

⁹³ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 29-30.

⁹⁴ O Papado só viria a reconhecer a Coroa portuguesa e a sua independência face a Espanha em 1669 durante a regência de D. Pedro II no reinado do irmão D. Afonso VI.

⁹⁵ OLIVEIRA, Ingrid Silva de - Portugueses x capuchinos: suspeita e vigilância lusitana diante das atividades capuchinhas na África Centro-Occidental durante o século XVII, p. 290-291.

⁹⁶ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 30.

⁹⁷ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 291.

⁹⁸ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 292.

⁹⁹ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 292.

¹⁰⁰ Os portugueses enfrentavam um momento delicado após a Restauração. Alguns territórios ultramarinos estavam a ser cobçados por outros estados europeus e, inclusive, alguns pontos estratégicos chegaram a ser conquistados, como é o caso da cidade de Luanda, conquistada pelos holandeses em 1641. Estes contratempos eram um obstáculo para com as tentativas portuguesas de se tentarem reafirmar como um reino independente. OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 304.

capuchinhos também foi possibilitada, pelos portugueses, devido ao baixo número de jesuítas - considerados embaixadores da Coroa portuguesa nos territórios ultramarinos.¹⁰¹

Com o crescimento da influência do Papado, a comunicação entre europeus e africanos foi, progressivamente, melhorando, assim como as alianças e a conversão dos africanos e tais melhorias fizeram com que a presença e administração portuguesa se fortalecesse e se alargasse. Assim, as relações entre Roma e o Padroado português não devem ser vistas como oposição, mas como uma relação complexa, principalmente na segunda metade do século XVII.¹⁰² Para além disso, o embarque dos capuchinhos também deve ser visto como uma ajuda extra para os missionários portugueses que não conseguiam estar em todo o território ultramarino é que, inclusive, facultou vários documentos sobre as missões africanas relevantes até aos dias de hoje. Nem Cavazzi ou Cadornega exibem nas suas obras a tensão que existiam, contudo, ambos estavam em polos diferentes da colonização - o primeiro nos sertões na dilatação da fé, o segundo numa primeira fase como soldado e, posteriormente, fixado nas cidades mais importantes longe das missões religiosas.

Em suma, desde o século XV a influência portuguesa na região de África Centro-Occidental foi crescendo o que fez com que os Mani Congos, no século XVII procurassem aproximar-se de outros estados europeus como a França, Roma ou a Holanda para contrabalançar a influência portuguesa.¹⁰³ Para além disso, outras forças religiosas também embarcaram para Angola, como é o caso dos capuchinhos como o padre João António Cavazzi que também vivenciou as tensões entre Portugal, Espanha e Roma, mas que não impediu de realizar as suas missões.

¹⁰¹ Foi este consentimento por parte dos portugueses face aos capuchinhos estrangeiros que permitiu que o Papado passasse a ter uma significativa importância na região de África Centro-Occidental. OLIVEIRA - Portugueses x capuchinhos..., p. 304.

¹⁰² OLIVEIRA - Portugueses x capuchinhos..., p. 304.

¹⁰³ MACEDO, José Rivair - Escrita e conversão na África Central do século XVII: o catecismo Kikongo de 1624, p. 71.

2. Missionação em África

As missões cristãs no continente africano estiveram, desde o início, associadas com o colonialismo europeu. No caso português, eram enviados padres em todos os barcos para atender às necessidades das tripulações, realizar os ofícios religiosos e converter os povos que encontrassem.¹⁰⁴ Deste modo, o primeiro contacto dos africanos com o catolicismo na África Centro-Occidental foi aquando da chegada de Diogo Cão. Para além disso, os portugueses também foram os primeiros europeus a enviar missionários, padres e jesuítas para África com a autorização do Papa Nicolau V através da bula pontificia *Romanus Pontifex*.¹⁰⁵ Quando os primeiros jesuítas desembarcaram na costa centro-occidental africana, em 1548, o Congo já era um país cristão. Todavia, desentendimentos entre os jesuítas e os portugueses resultou no embarque dos religiosos para a Europa que regressaram sete anos mais tarde, em 1555.¹⁰⁶

O cristianismo começou por ser recebido no reino do Congo devido à sua eficácia social e não, necessariamente, por motivos espirituais.¹⁰⁷ Apesar do poder do Mani Congo ser legitimado pelas religiões africanas, ele não tinha nas suas mãos poder efetivo sobre a religião do seu estado, ou seja, sobre o culto dos antepassados ou dos espíritos sobrenaturais, e viu no cristianismo uma nova oportunidade de poder e de legitimação.¹⁰⁸ Este poder não era somente um poder religioso que passava a estar nas suas mãos, era também um poder social que lhe permitia controlar performances quotidianas como a permissão da construção de igrejas ou da realização das missas.

Porém, as missões no Congo tiveram curta duração apesar do interesse do Mani Congo.¹⁰⁹ Para converter efetivamente uma aldeia era preciso que um padre ficasse junto dos locais e persistisse nos ensinamentos e celebrações cristãs, porém a falta de missionários impossibilitava a continuidade dos africanos na vida cristã e permitia que as crenças tradicionais se mantivessem vivas.¹¹⁰ Não obstante, ainda que as primeiras

¹⁰⁴ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 37.

¹⁰⁵ LEVI, Joseph Abraham - A missionação em..., p. 439. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 27.

¹⁰⁶ Os jesuítas e os portugueses tinham visões diferentes do Mani Congo Diogo. Os jesuítas viam-no como um renegado pagão e queriam retirar-lhe o poder, objetivo que ia contra os interesses dos portugueses. THORNTON - Os Portugueses em..., p. 158.

¹⁰⁷ Quem se convertia ao cristianismo passava a ser visto pela sociedade com mais respeito e, adquirindo um estatuto social superior ao dos seus pares. MACEDO - Escrita e conversão..., p. 82.

¹⁰⁸ SILVA - **A Manilha e...**, p. 251.

¹⁰⁹ LEVI - A missionação em..., p. 446.

¹¹⁰ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 37.

tentativas tenham sido fracassadas, os europeus persistiram e acabaram por colher os seus frutos, numa primeira fase no Congo e, mais tarde, em Angola e Matamba.¹¹¹ Por outro lado, a agenda por trás dos interesses da Coroa portuguesa na cristianização destas terras estava presa com o aumento de poder e influência e o controlo de novas rotas comerciais.¹¹² No final do século XV é possível constatar que existiu, efetivamente, a adoção de rituais católicos pelas elites africanas, o que é considerado um marco da história portuguesa em África.¹¹³

Os missionários europeus que embarcaram para a região de África Centro-Occidental durante os séculos XVI a XVIII, tentaram evangelizar os povos locais através de alguns métodos, destacando-se a oratória ou recompensas medicinais e educacionais.¹¹⁴ Através destes métodos, os religiosos tentavam moldar e modificar as religiões locais e, em última instância, substituí-las pelo cristianismo. Nestas expedições, os jesuítas acompanhavam os comerciantes (que desejavam descobrir novos territórios e expandir os mercados) e distribuíam rosários e medalhas e ensinavam os sacramentos católicos às pessoas que encontravam.¹¹⁵ Contudo, esta tarefa acabou por se revelar complexa, uma vez que algumas localidades eram mais resistentes que outras, levando ao surgimento de sincretismos.¹¹⁶ Para além disso, a falta de missionários também não permitia uma fiscalização dos comportamentos africanos ou a certeza de que a mensagem que passavam era bem recebida, isto é, de que os signos e significados que apresentavam eram interpretados corretamente.

Neste contexto, sincretismo pode ser definido como “rejeitado” ou “abraçado”.¹¹⁷ No primeiro grupo os povos que estão a ser cristianizados aceitam a nova religião de forma a continuar a praticar a sua religião original de forma escondida. Por outro lado, no segundo grupo tenta-se encontrar pontos de interseção na nova religião para os introduzir noutra religião já existente. É, justamente, este segundo sistema que ocorreu no Congo, um reino que nunca foi uma colónia portuguesa e cujas elites incorporaram e moldaram

¹¹¹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 83.

¹¹² LEVI - A missão em..., p. 440.

¹¹³ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 38.

¹¹⁴ Esta prática era comum nas sociedades coloniais. THORNTON, John K. - Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo, p. 56.

¹¹⁵ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 31.

¹¹⁶ THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 56.

¹¹⁷ Os termos “rejeitado” e “abraçado” e a forma como são explicados e utilizados ao longo deste estudo são adaptados dos termos ‘rejecting’ e ‘embracing’ de Thornton. THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 57.

a inserção do cristianismo, isto é, procuraram encontrar pontos comuns com o cristianismo para conseguirem integrar os novos objetos e performances na sua religião e atos quotidianos.¹¹⁸ Contudo, Fromont defende que no Congo terá existido uma correlação ou coexistência de espaços, isto é, nas roupas e objetos utilizados, assim como em cerimónias de poder ou religiosas, devido à influência e adoção de novos elementos europeus e cristãos, tais como a coroa ou os crucifixos.¹¹⁹

Os missionários também foram uma peça fundamental em Angola por serviram de ponte entre europeus e os povos locais. Esta ponte permita a organização e a formação de alianças entre portugueses e sobas que mantinham o comércio de escravos viável, assim como a administração portuguesa.¹²⁰

A presença de missionários em África é variada, sendo possível observar a existência local de várias ordens tais como Franciscanos, Agostinhos e Capuchinhos sob ordens dos Dominicanos e Jesuítas, e outras instituições religiosas que estavam às ordens da Coroa portuguesa.¹²¹ Justamente, foi atribuído ao monarca português a responsabilidade de converter os povos africanos nos territórios conquistados entre 1452 e 1614 através do padroado real pelo acordo de direitos e privilégios entre as instituições e, por isso, a relação entre a Coroa e Igreja no Congo e no Ndongo tornou-se mais estreita.¹²²

Deste modo, os missionários das Ordens Mendicantes decidiram iniciar as suas missões à procura de populações com o objetivo de compreender as suas culturas e, assim, esperar pelo momento oportuno para as evangelizar. Destas interações resultaram dicionários e listas de palavras, muitas vezes acompanhadas por traduções ou desenhos, que permitiam conhecer a comunidade e facilitar a comunicação entre as duas culturas. Mais tarde começaram a surgir glossários mais complexos que explicavam a língua ou o vernáculo de uma determinada zona geográfica¹²³ e, conseqüentemente, surgiram obras como o catecismo kikongo. As Ordens Mendicantes foram as primeiras a iniciar trabalhos em África (ainda no século XV) e, mais tarde, no fim do século XVI foram substituídas

¹¹⁸ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 57.

¹¹⁹ FROMONT, Cécile - Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias Reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo, p. 36-41. Veja-se também a obra completa da autora, FROMONT, Cécile - **The art of conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo**.

¹²⁰ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 288.

¹²¹ LEVI - A missionação em..., p. 441.

¹²² SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 27. LEVI - A missionação em..., p. 441.

¹²³ LEVI - A missionação em..., p. 442.

pelos Jesuítas que fundaram instituições como igrejas, escolas e missões para treinarem outros missionários, europeus ou africanos.¹²⁴

No caso da cristianização no reino do Congo, os esforços do Mani Congo foram imprescindíveis, muito devido à agência por trás do Mani Congo de reforçar e aumentar o seu poder. Esta aliança com os europeus e a conversão para o cristianismo permitia-lhe afirmar-se estrategicamente e, no reinado de d. Afonso I, (c. 1456-1543) o cristianismo foi declarado como a religião oficial do reino e proibiu a prática das religiões tradicionais e o culto aos fetiches.¹²⁵

Esta ligação de d. Afonso com o cristianismo é resultado das batalhas que travou com o irmão mais novo, apoiante do paganismo, em que o derrotou utilizando símbolos cristãos como crucifixos e figuras de Portugal em lugar de ídolos e amuletos da cultura africana.¹²⁶ Para além disso, a influência dos missionários presentes no Congo através dos seus relatos sobre batalhas vencidas com símbolos cristãos, terá influenciado o príncipe nesta luta e, posteriormente, ao longo da sua jornada governamental.

Afonso I promoveu a educação das elites e a inserção do cristianismo no seu reino, enviando para Portugal rapazes africanos, bem como o seu filho Henrique - enviado para se tornar padre - para estudarem línguas e religião e regressarem ao Congo para instruir a população.¹²⁷ A ambição de d. Afonso de que o seu reino abraçasse o sincretismo, resultado da mistura das duas tradições, só foi possível devido à independência do reino do Congo face aos países europeus e do clero querer validar as decisões do soberano africano¹²⁸ - uma forma de mostrarem o seu poder e, de certo modo, controlarem o Congo consoante os seus interesses.

Durante o reinado de d. Afonso, os padres enviados para o Congo só realizavam os sacramentos e não se ocupavam em educar a população. Deste modo o filho do soberano africano, Henrique, ordenado bispo em 1518, teve a missão de ordenar mais padres quando regressou ao seu país natal.¹²⁹ Estas transformações sociais e religiosas

¹²⁴ LEVI - A missionação em..., p. 442.

¹²⁵ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 70.

¹²⁶ O príncipe Afonso mandou queimar os amuletos e os ídolos africanos e ordenou que o seu exército utilizasse crucifixos e imagens de Portugal. LEVI - A missionação em..., p. 447.

¹²⁷ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 60.

¹²⁸ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 60.

¹²⁹ Mais tarde, D. João III conseguiu, junto do Vaticano, adquirir o direito de controlar as instituições religiosas do Congo. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 62.

permitiram, durante o reinado de d. Afonso uma aculturação do modelo e teor de vida e organização português.¹³⁰

No início do século XVII, em carta enviada ao rei do Congo d. Álvaro III (1615-1622) é reconhecido a sua importância e elogia-se o seu desempenho na propagação da religião católica ao seguir os seus costumes, evitando a poligamia e por corrigir os comportamentos dos súbditos que continuavam a ter práticas tradicionais africanas.¹³¹ Esta carta também reforça o esforço do Mani Congo em continuar a seguir os padrões de vida europeus e que a promoção do catolicismo ficou a deve-se, em grande parte, às elites. Por outro lado, o ataque às pessoas que continuavam a seguir as práticas africanas, também pode ser vista de outro prisma, ou seja, localidades em que as práticas religiosas eram praticadas em conjunto ou lado a lado com celebrações africanas, resultado dos sincretismos.

Deste modo, se no Congo houve uma abertura e até uma promoção do catolicismo pelos seus soberanos e elites, o mesmo não aconteceu no reino do Ndongo onde a evangelização fez-se pela força das armas. Após o primeiro contacto falhado entre jesuítas e a África Centro-Occidental, só voltou a existir um novo encontro em 1560 aquando da colonização de Angola por parte dos portugueses e, quase 60 anos depois, em 1619, é que uma missão formal lhes foi atribuída. Esta primeira missão ficou a cargo de Mateus Cardoso para escrever um novo catecismo bilíngue que foi impresso em 1624.¹³²

A conquista armada fez com que a submissão e o batismo dos sobas fosse indispensável para a evangelização da região. Os jesuítas instalaram-se em Luanda no final do século XVI e, desde cedo, optaram pela cristianização vinculada ao ensino.¹³³ No final do século XVII já existiam três igrejas na cidade de Luanda: igreja de nossa Senhora do Cabo, igreja de São João de Cazanga, Igreja da Senhora do Desterro e a capela dos Reverendos Padres da Companhia de Jesus.¹³⁴

Outra cidade que também evoluiu e cristianizou-se ao longo do século XVII foi a Vila de Vitória de Massangano, importante devido à chegada e saída de embarcações

¹³⁰ LEVI - A missionação em..., p. 447-448.

¹³¹ O autor não informa quem é o remetente da carta. MACEDO - Escrita e conversão..., p. 76.

¹³² THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 68-69. Para saber mais sobre os catecismos, como foram realizados e disseminados veja-se BARROS, Maria Cândida D.M - **Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)**, p. 2-36.

¹³³ Na escola primária as aulas começaram em 1604 e eram as aulas de partida para a formação no Colégio de Luanda. MACEDO - Escrita e conversão..., p. 72.

¹³⁴ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 34-37.

militares e comerciais. Nesta região existiam quatro igrejas: a Matriz, a confraria de Bom Jesus e da Senhora do Rosário, casa e irmandade da Santa Misericórdia e a igreja de São Benedito de Palermo. Em 1652, a pedido da população também se estabeleceu o convento dos capuchinhos italianos,¹³⁵ uma das razões pelas quais Cavazzi ter passado parte da sua missão em Massangano. Para além disso, esta cidade era importante a nível religioso uma vez que, após a ocupação holandesa, ainda mantinha a residência fixa dos jesuítas que passou a servir como pausada aos religiosos que por ali passavam.

Contudo, Angola era vista de diferentes formas por jesuítas e capuchinhos. Para os jesuítas era vista como um lugar de penitências e reflexão e de ajuda para com o outro, enquanto para os capuchinhos um espaço de resistência e provação. Não obstante é contraditório que, apesar dos jesuítas verem Angola como uma zona de expiar os seus pecados e de redimir-se, o seu envolvimento e lucro com o tráfico de escravos¹³⁶ e o seu silenciamento sobre as condições precárias dos africanos na travessia do atlântico ia contra os seus valores.¹³⁷ Os padres europeus, ao mesmo tempo que procuravam cristianizar os sobas e as crianças, também destruíram as casas dos ídolos ou casas de culto veneradas pelas populações locais.¹³⁸

Por fim, os jesuítas também eram responsáveis por descobrir mais territórios através da evangelização, da realização dos sacramentos e da distribuição de crucifixos e rosários.¹³⁹ Por outro lado, a partir de 1640, os capuchinhos franciscanos também passaram a ocupar um lugar de relevo nestas missões¹⁴⁰ e, apesar de abordagens

¹³⁵ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 117-123.

¹³⁶ MORAES, Mikaela Monteiro - **Os pés dos que anunciam “Boas Novas”**, p. 55.

¹³⁷ Os jesuítas eram a elite da Europa, conscientes das diferentes línguas ao redor do mundo e do seu significado nas suas missões. Contudo é possível colocar em questão: o que os jesuítas defendiam um lugar de penitência e paz e, por isso, procuravam evangelizar o máximo de africanos, ou a prática e os lucros do tráfico de escravos era mais vantajoso e, quiçá, proveitoso para questões pessoais. Por outro lado, também é possível que acreditassem que as duas ideias não era incompatíveis: os que embarcavam como escravos não aceitavam a nova religião ou, sendo prisioneiros de guerra, eram vistos duas vezes como inimigos (membros de uma localidade rival e fiéis a *ngangas*). Justamente, para os missionários, estes povos encontravam-se em uma de duas posições: ou estavam num “estágio de pureza edênica” ou eram selvagens e, portanto, deviam ser combatidos espiritualmente. MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 70. THORNTON - *Afro-christian syncretism in...*, p. 72. Defendo que, durante o período das missões que tiveram em África, estas perceções possam ter-se confundido e que os missionários tenham passado a ver cada africano de forma diferente consoante o seu contexto social.

¹³⁸ MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 72.

¹³⁹ Como a região era pequena e os sobas vizinhos estavam submetidos ao domínio português, era da responsabilidade de alguns colonos e dos jesuítas cobrar os seus tributos e de mediar assuntos que pudessem existir entre ambas as partes. THORNTON - *Os Portugueses em...*, p. 160. SOUZA - *Catolicismo: o elo...*, p. 31.

¹⁴⁰ MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 71-72.

diferentes, seguiam o caminho dos missionários portugueses em não aceitar ou compreender as demais crenças africanas.

2.1. Métodos de evangelização

Apesar da evangelização estar de mãos dadas com a Expansão Ultramarina Portuguesa, a verdade é que a maneira como se transmitia a palavra de Jesus aos povos não-europeus – neste caso aos povos africanos - teve de ser repensada. Desta forma, a Companhia de Jesus foi a escolha inicial para ensinar aos povos africanos os ensinamentos de Cristo e, dentro das suas falhas, foram os mais bem-sucedidos.¹⁴¹

A estratégia adotada por estes religiosos foi a mesma praticada noutras regiões ultramarinas desde o século XIII: primeiro devia-se converter os chefes locais – que eram um apoio imprescindível nesta missão para combater os líderes religiosos locais¹⁴² – e depois as crianças e as mulheres. Ao avançar dos chefes locais para as crianças e as mulheres, havia um ensinamento da língua portuguesa aos povos africanos e um aprendizado das línguas locais por parte dos missionários europeus. Estes ensinamentos eram importantes para ambas as partes, pois sem eles não seria possível o entendimento, a melhoria da comunicação e, conseqüentemente, a correta evangelização.¹⁴³ O interesse na cristianização das crianças pode estar ligado à celebração de sacramentos que tinham faixas etárias para serem realizados (por exemplo, o batismo deveria ser realizado o mais depressa possível após o nascimento do bebé) e das mulheres por, nos conceitos europeus, serem as encarregues de ficar em casa e de organizarem celebrações religiosas.

A criação dos catecismos por parte da Igreja foi um método adotado desde a Época Medieval para difundir a doutrina cristã. No caso português o *Catecismo pequeno* do final do século XV de Diogo Ortiz Vilhegas (clérigo castelhano) era o mais bem conceituado para educar as crianças sobre a moral católica e era utilizado como instrumento de difusão dos conceitos da fé Católica.¹⁴⁴

¹⁴¹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 70.

¹⁴² Este método foi o mesmo utilizado no Congo, dando prioridade para a conversão do Mani Congo. Tal como já foi referido anteriormente, d. Afonso teve um papel importante na conversão do seu reino devido ao seu poder e influência.

¹⁴³ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 70.

¹⁴⁴ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 73.

Para além disso, em Portugal, os jesuítas tinham um papel importante na elaboração dos catecismos e gramáticas nos séculos XVI-XVII, vejam-se, por exemplo, os catecismos dos padres Marcos Jorge e Ignacio Martinz¹⁴⁵. Justamente, a obra de Marcos Jorge tornou-se fundamental, pois serviu de base para adaptações nos territórios ultramarinos portugueses, sendo traduzido para o kikongo pelo padre Matheus Cardoso em 1624¹⁴⁶ e a sua metodologia de ensino passava pelo diálogo.¹⁴⁷

O catecismo kikongo de 1624 revela-nos como é que os missionários europeus tencionavam implementar o ensino e a evangelização no reino do Congo e Ndongo. Este documento exhibe os limites e as possibilidades da evangelização, assim como os resultados a nível social, religioso e cultural resultantes dos contatos entre europeus e africanos.¹⁴⁸ Neste documento estão reunidos os fundamentos essenciais do cristianismo, orações, definições dos símbolos, fundamentos morais do cristianismo e orientações para a vida espiritual.¹⁴⁹

No caso da criação do catecismo kikongo, o teólogo Mateus Cardoso manteve palavras cristãs como Cristo (Christo), Santa Cruz, Espírito Santo (Spirito Santo), entre outras, sem as traduzir. Contudo, existiam palavras africanas que podiam ter um significado quase semelhante a palavras cristãs europeias, como é o caso de *Iquetequêlo*¹⁵⁰ e cruz, uma vez que ambos têm na sua génese o valor de serem instrumentos de execução das respetivas fés. Todavia, faltava o simbolismo espiritual e a correspondência profunda entre o símbolo e o significado. Em relação a conceitos menos precisos, Cardoso emprestou vocábulos de kikongo para fazer a tradução como é o caso

¹⁴⁵ Os catecismos dos padres Marcos Jorge e Ignacio Martinz foram espalhados pelos territórios portugueses extraeuropeus e ficaram conhecidos como “doutrina cristã a modo de diálogo” ou “doutrina de pergunta e resposta”. BARROS - **Notas sobre os ...**, p. 15-16.

¹⁴⁶ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 197.

¹⁴⁷ O diálogo deve ser entendido como uma sequência de perguntas e respostas entre um mestre (por exemplo um padre) e um discípulo (por exemplo uma criança). MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 75. BARROS - **Notas sobre os ...**, p. 15-16.

¹⁴⁸ MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 75.

¹⁴⁹ No catecismo português eram utilizadas várias imagens ilustrativas, ao contrário do catecismo kikongo que não tinha nenhuma ilustração. MACEDO - *Escrita e conversão...*, p. 76. As ilustrações permitiam que uma determinada mensagem fosse ensinada para pessoas que não soubessem ler, mas também ajudava a criar uma imagem mais clara a quem lesse o documento. Deste modo, a escolha de o catecismo kikongo não ter ilustrações é curioso, pois deixa de lado uma forma de educar comum entre os europeus.

¹⁵⁰ Procurar e dizer o que significa esta palavra em Macedo.

de Deus por *Zambiampungu*, Diabo por *Cariapemba*, Céus por *Cunezulu*, Humanidade por *Untu*, pecado por *Mafûmu/Masûmu* e Penitência por *Enzeoluêlo*.¹⁵¹

Por outro lado, rituais importantes para o cristianismo, viram o seu significado ser perdido. Por exemplo, o batismo assumiu um caráter de um simples gesto, uma vez que os africanos não tinham diferenças entre alto/baixo ou de elevação da alma do bebê, porém, eles tinham o termo *Cudia Munga* que significava “comer sal” para este gesto. O termo “dia mungwa”¹⁵² também significava “comer sal” e estava ligado ao sacramento do batismo. Os missionários também utilizavam outra expressão - “Cusula Yanquissi” - que significava “lavar de modo mágico” que também podia ser interpretada como “lavar segundo os preceitos de Deus”.¹⁵³ Neste caso o significado de um ato mágico e de “lavar” estava subentendido, mas perdia-se a ideia de purificação e elevação da alma. Não obstante, MacGaffey também identificou outra curiosidade relacionada a estes termos: nos tempos modernos o sal também era visto como uma proteção contra a feitiçaria, assim como o cristianismo era visto como uma religião contra a feitiçaria.¹⁵⁴

Outro exemplo de um conceito transcrito que não carregavam consigo o mesmo significado é “Monho Auquissi”. Para os habitantes do Congo este termo significava alma sagrada e podia referir-se a qualquer pessoa abençoada, mas eles utilizavam-no para se referirem ao Espírito Santo.¹⁵⁵ Todavia, para o missionário Cardoso era preferível não existir ou não se tentar encontrar uma tradução para os termos mais sagrados e proferi-los e escrevê-los sempre em português, mesmo os termos em kikongo estarem já inseridos na sociedade.¹⁵⁶

Outro termo utilizado no Congo e no Ndongo era *enganga* ou *nganga*. Este servia para designar os sacerdotes, curandeiros ou outras pessoas religiosas ou que possuíssem forças invisíveis e que, portanto, representassem ou tivessem algum poder¹⁵⁷ sendo, por este motivo, os “inimigos” dos missionários. No entanto, como os religiosos europeus também adotaram para si este conceito passaram a ser vistos pelas populações como

¹⁵¹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 80-81. Contudo, Mateus Cardoso não sabia falar kikongo e recorreu-se da ajuda de membros do clero congolês para realizar este trabalho. BARROS - **Notas sobre os ...**, p. 18.

¹⁵² A expressão advém da prática de colocar sal na boca do bebê, assim como água e óleo durante o ritual. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 67.

¹⁵³ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 81.

¹⁵⁴ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 67.

¹⁵⁵ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 69.

¹⁵⁶ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 69.

¹⁵⁷ MACEDO - Escrita e conversão ..., p. 82.

“feiticeiros brancos” e esta visão proporcionou a continuação do desenvolvimento do sincretismo afro-cristão nesta região.¹⁵⁸

Adicionalmente, o catecismo kikongo é o primeiro documento escrito com símbolos latinos na língua africana. Este trabalho resulta da apropriação de uma língua que, conseqüente, se apropria de valores e duas culturas - europeia e africana – que estavam, razoavelmente, no início da sua relação.¹⁵⁹ Os conceitos religiosos, tanto os cristãos como os africanos, tiveram de ser mediados, pois ambos partilhavam conceitos comuns, mas com significados distintos o que fez com que surgissem alguns ressignificados. Não obstante, apesar do documento ter sido escrito pelos europeus, não nos apresenta somente o seu lado, pois intérpretes africanos também participaram na elaboração que também foi feita para os povos locais e, portanto, devia conter significado para eles.¹⁶⁰

Mais tarde, a partir destes encontros culturais, nasceu a *Doutrina Christã*, escrita pelo padre Marcos Jorge. É uma obra bilíngue escrita em português e kikongo com 13 capítulos que formam 133 fólhos.¹⁶¹ Acredita-se que esta obra tenha sido a “primeira experiência de literalização de uma língua africana para grafia ocidental, latina com a finalidade de ensinar o catolicismo às populações da África central, para evangelização e conversão”.¹⁶² Todavia, no século XVII o papa Urbano VIII ordenou que todos os ensinamentos da fé católica fossem feitos seguindo o *Catecismo romano de Doutrina Cristã* do Cardeal Roberto Belarmino que foi traduzido para vários idiomas.¹⁶³

A inclusão de intérpretes locais na elaboração dos catecismos demonstra que os missionários compreenderam a importância de envolver pessoas nativas para garantir que a mensagem cristã fosse transmitida de forma precisa aos africanos. Do ponto de vista da comunicação, contar com o auxílio de alguém que pudesse colaborar na redação de um documento que explicasse não apenas os princípios do cristianismo, mas também a simbologia e o contexto religioso subjacentes a cada história bíblica ou objetos sagrados era essencial. Tentar convencer alguém que sempre viveu a sua vida numa cultura pagã, sem contato constante com o cristianismo para se batizar e abraçar uma nova religião, não

¹⁵⁸ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 82.

¹⁵⁹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 77

¹⁶⁰ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 78.

¹⁶¹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 69.

¹⁶² MACEDO - Escrita e conversão..., p. 69.

¹⁶³ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 74.

seria, por si só, uma abordagem eficaz como aconteceu em algumas regiões do Congo nos séculos XV e XVI.

Outro método de evangelização é apresentado pelo padre Baltasar Barreira em carta ao Geral da Companhia. Ao encontrarem *ngangas* nas suas missões, os missionários tentavam encontrar aspetos no discurso do africano para mostrarem as suas mentiras à população local e, posteriormente, queimavam os seus objetos e casas de culto. Um dos alvos dos missionários foi um *nganga* conhecido como Manicafanze que, entre outras coisas, defendia ter poderes para manter a sua cabra viva e que tinha uma casa de culto onde praticava os seus feitiços. Os missionários ao saberem desta informação terão queimado a habitação e matado o animal para provar que não era imortal.¹⁶⁴

Esta atitude violenta também era uma ferramenta de evangelização, uma vez que os missionários tentavam, por ações, mostrar às comunidades com as quais se cruzavam que as suas crenças ancestrais e a palavra dos seus líderes espirituais não era a correta. Contudo, estas ações também nos permitem questionar as intransigências dos religiosos católicos e as suas ideias pré-concebidas que não lhes permitia – ou talvez, por escolha própria, não o quisessem – ser abertos a entender e aceitar a cultura africana.

Justamente, na gravura nº99 das aquarelas de Parma é possível identificar um religioso europeu a queimar uma casa de culto com três africanos que vêm a situação e que não conseguem impedir os atos do sacerdote. Nenhum dos africanos assemelha-se aos *ngangas* descritos e desenhados por Cavazzi ou Cadornega, uma vez que não têm consigo nenhum objeto distintivo e estão vestidos com trajes simples de influência europeia. A paisagem sugere que o conflito tenha acontecido numa região árida, talvez no sertão. Contudo, comparando as aquarelas, as casas de culto são semelhantes às casas da população de Ilamba¹⁶⁵, construídas com palha para não queimarem com o sol.

¹⁶⁴ Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia a 31/01/1582, transcrita na Monumenta missionária Africana (MMA) faz um extenso relato sobre este acontecimento e acrescenta que o animal foi cozido e dado a comer ao *nganga* e à população. BRÁSIO - **Monumenta Missionária Africana ...**, vol. XV. p. 269-278.

¹⁶⁵ Ilamba é uma região entre os rios Cuanza e Bengo no interior de Luanda. HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. - **Central Africans, Atlantic Creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660**, p. 88-89.



Figura 2 - Missionário queima casas de culto tradicionais.¹⁶⁶



Figura 3 - Casas da população de Ilamba.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Aquarela de Parma nº 99 retirada de FROMONT, Cécile - **Nature, Culture, and...**

¹⁶⁷ Aquarela de Parma nº23 retirada de FROMONT, Cécile - **Nature, Culture, and...**

É possível que as casas para habitação, como as casas de culto, fossem semelhantes entre si devido ao material utilizado e às características geográficas da região e fossem diferenciadas entre os locais consoante o seu proprietário. Deste modo, o que fazia uma casa de culto ser uma casa de culto, era quem a habitava, o *nganga*, os *minkisi* que guardava e a simbologia e respeito que colocava às populações.

Por outro lado, apesar destas ações e da presença dos missionários, alguns africanos que já se tinham convertido ao cristianismo, continuavam a recear as represálias ou consequências caso queimassem ídolos ou fetiches. Contudo, pequenos acontecimentos conseguiam alterar a sua perceção sobre as coisas, tal como aconteceu quando um menino da terra andava com uma panela de feitiços na cabeça e não morreu, recebendo em troca roupa nova dos missionários. Este gesto dos religiosos, não sendo ingênuo, era um meio para mostrarem à população local que o que eles diziam tinha mais legitimidade e, por isso, tinham a legitimidade de queimar ídolos e fetiches quando os encontrassem.¹⁶⁸

Apesar dos missionários darem recompensas aos que aceitavam o cristianismo, também adotaram castigos para os mais resistentes. Quando os infiéis eram chamados a cumprir algum castigo europeu, apelavam a Deus ou a Jesus para os ajudarem, pois encontravam alguma consolação nesse pedido que não sentiam quando idolatravam os seus outros deuses. É neste sentimento que os missionários conseguiam explicar a diferença do cristianismo, em que o Deus católico ouvia as preces dos mais necessitados em vez de os ignorar como os deuses africanos e esse esclarecimento permitia a conversão.¹⁶⁹ Não obstante, tal situação permite-nos questionar se os africanos realmente sentiam o que diziam, ou se o diziam porque sabiam que era isso que os missionários queriam ouvir e, quiçá, para colocar fim ao castigo mais cedo. É uma questão dúbia que deixa em aberto o lado do povo africano – os seus pensamentos e sentimentos sobre determinadas situações.

Cavazzi também relata o episódio de desembarque dos capuchinhos em Pinda que nos permite compreender as relações culturais e os métodos de evangelização adotados pelos missionários. A sua chegada foi comemorada pelo conde da cidade e pelos locais com palmas e gritos de alegria. Os religiosos veneraram a cruz e, na capela, encontraram

¹⁶⁸ Subentende-se que ao queimarem os seus objetos sagrados, as populações locais também iriam receber recompensas como os meninos. As roupas, que seguiam a moda europeia, também eram vistas como uma recompensa atrativa. BRÁSIO - **Monumenta Missionária Africana** ..., vol. XV. p. 269-278.

¹⁶⁹ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 89.

duas imagens muito adoradas pela população local: Imaculada Conceição de nossa senhora e Santo António de Lisboa.¹⁷⁰

A novidade foi-se espalhando e, consoante os dias iam passando, ia chegando mais pessoas territórios longínquos que também desejavam receber a bênção dos capuchinhos que, por sua vez, procuravam saber quais os costumes e tradições locais.¹⁷¹ Foram realizadas celebrações católicas como o Pentecostes, batizaram-se os africanos que já se encontrassem preparados para tal e confessaram-se crianças em português - língua que já era utilizada naquela região -, ou através de um intérprete.¹⁷²

Os africanos eram ensinados para receberem três sacramentos: o batismo, a confissão e o matrimónio. Quanto aos restantes sacramentos (com a exceção da extrema unção que é dada a todas as pessoas batizadas) só seriam ensinados caso existissem provas da compreensão e das vivências cristãs.¹⁷³ Esta foi a ordem de trabalhos dos capuchinhos que, dilatando a fé cristã, acreditam ter realizado mais de 1500 batismos. A escolha de três sacramentos principais também é um exemplo das prioridades dos missionários: batizá-los para os introduzir na fé católica, a confissão para que entendessem o que era pecado¹⁷⁴ e o matrimónio para acabar com a poligamia.

Todos os presentes, europeus e africanos, mostraram respeito pelas celebrações e os que estavam desejosos por se confessarem, acabaram por expiar os seus pecados na multidão que aguardava para privar com os religiosos. Justamente, o capuchinho evidencia o trabalho imensurável e gratificante dos missionários e o seu pedido de que fossem enviados mais padres devido ao grande número de conversões.¹⁷⁵

Este encontro permite-nos entender o respeito das populações locais pelos missionários que, mesmo sendo padres desconhecidos, eram vistos como representações das novas crenças e orientadores espirituais. Para além disso, a chegada aguardada dos missionários corrobora que havia poucos missionários na África Centro-Occidental o que fez com que a sua chegada fosse ainda mais notável e festejada, atraindo pessoas de territórios periféricos que desejam confessar-se o mais rápido possível. Mesmo sem a presença constante de padres, a fé católica persistia e continuava a ser praticada. Contudo,

¹⁷⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 274-275.

¹⁷¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 277.

¹⁷² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 278.

¹⁷³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 278.

¹⁷⁴ Entre os pecados estava a adoração aos ancestrais, crenças tradicionais ou acreditarem e seguirem os *ngangas* locais.

¹⁷⁵ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 278-279.

também podemos analisar esta situação de outra perspetiva: a falta de missionários não permitia perceber se a evangelização estava a correr de forma correta, isto é, se os africanos de facto entendiam a simbologia dos sacramentos, das imagens santas e dos rituais. O receio dos missionários em avançar na doutrina de mais sacramentos como o Crisma ou a Eucaristia, são um exemplo disso, mas também pode ser interpretado como uma forma de arrogância e marginalização, permitindo aos europeus serem os únicos com acesso a eles de forma plena. Inclusive os batizados realizados foram feitos, exclusivamente, a africanos que segundo os religiosos, encontravam-se prontos para receber a nova fé. Deste modo, a chegada de missionários era valiosa, não só para validar os hábitos da comunidade europeia, mas também para descanso espiritual dos cristãos em África, para que pudessem assistir a missas, celebrações e confessarem-se.

Assim, os primeiros dois séculos de presença portuguesa e de embaixadores da fé cristã tiveram um percurso irregular pautado por vários insucessos, muito devido à falta de pessoas empenhadas e instruídas que tivessem a capacidade de adaptação e de preocupação com o bem-estar espiritual das populações africanas locais.¹⁷⁶ Para além disso, apesar dos portugueses terem “recorrentemente manifestado a preocupação em disseminar a sua religião, o investimento em difundir a fé católica por África mostrou-se frustrado pela resistência dos africanos”¹⁷⁷, cingindo-se quase na totalidade às comunidades portuguesas junto do litoral da costa africana ou das ilhas atlânticas que, até então, não eram habitadas. Por outro lado, o cristianismo com os seus rituais e símbolos acabou por ser aceite, principalmente, junto das elites, por ser visto como uma versão mais poderosa da religião que era, até então, praticada¹⁷⁸ e por lhes atribuir um grau de privilégio sobre a demais população.

2.2. Cristianismo no Congo

O Reino do Congo nunca foi uma colónia portuguesa, mas abraçou o cristianismo desde cedo. O encontro entre a cultura portuguesa e o Congo resultou num processo de cristianização diferente, uma vez que misturou elementos preexistentes na cultura local e

¹⁷⁶ LEVI - A missionação em..., p. 446.

¹⁷⁷ BOSCARIOL - Religiosidades entrecruzadas - ídolos..., p. 106.

¹⁷⁸ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 40.

elementos cristãos trazidos pelos europeus. Justamente, acredita-se que, no fim do século XVII, algumas partes do Congo tinham aderido, por completo, ao cristianismo.¹⁷⁹

Os missionários, ao longo do tempo, acabaram por ter um papel mais reduzido, permitindo às elites africanas moldar o cristianismo no Congo, que cedo utilizaram a evangelização com o objetivo político de aumentar o seu poder através das ligações com Portugal. Para além disso, a comunicação entre europeus e africanos melhorou após o regresso de elites (que tinham embarcado para Lisboa para estudarem línguas e religião) ao Congo para partilharem o que tinham aprendido.¹⁸⁰

Como o Congo era um reino independente, a abordagem dos missionários europeus pode ser considerada como sincretismo “aberto”, isto é, os religiosos permitiam a incorporação de elementos originais da cultura africana no cristianismo que pregavam.¹⁸¹ Este método dominou no reino do Congo e, por vezes, era mais africano que cristão, mas colocava em causa a ordem ortodoxa que os valores do cristianismo deviam seguir. Por outro lado, deixava de lado o facto de crenças religiosas se modificarem, por exemplo, através de tradições. Em verdade, uma mudança ou conversão religiosa é o resultado de elementos mutáveis de ambas as culturas.¹⁸²

Tanto a religião do Congo como o cristianismo tinham pontos de interseção. Se para os primeiros o oceano separava o mundo natural do sobrenatural, para os segundos o céu era a separação da criação e do seu criador. Tanto os africanos e europeus acreditavam na bênção das sementeiras, em pedidos de chuva, no mau-olhar e temiam feiticeiros.¹⁸³

Para além disso, o cristianismo dava credibilidade a crenças que as populações do Congo aprendiam desde crianças: a existência de um Deus superior, mesmo que não fosse muitas vezes nomeado pelos africanos; após a morte a alma passava para um mundo de paz; não entendiam, necessariamente, o conceito inferno, mas conseguiam perceber a presença de um demónio em rituais que não tinham tido a devida atenção; o divino teria nascido de uma mulher, uma vez que os albinos eram a reencarnação de espíritos da água

¹⁷⁹ THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 54.

¹⁸⁰ Aquando da descoberta do Congo por Diogo Cão em 1483, o navegador levou para Portugal nobres africanos que, mais tarde, regressaram a casa e apresentaram o cristianismo ao Mani Congo. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 53-57.

¹⁸¹ Ao sincretismo “aberto” opunha-se o modelo “fechado” para as sociedades coloniais que abandonavam a religião local em detrimento de outra religião. THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 55.

¹⁸² THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 55.

¹⁸³ SILVA - **A Manilha e...**, p. 252.

e da terra; a ressurreição de Jesus também era aceite, pois existiam *ngangas* cujos poderes permitiam ressuscitar mortos; e Nossa Senhora era vista como uma figura natural, uma vez que na hierarquia do Congo permanecia uma figura feminina, uma intercessora e cocheife mulher, investida com poderes sobrenaturais pelo Mani Congo.¹⁸⁴

Por outro lado, os missionários adotaram palavras africanas para se expressarem melhor e enfrentarem as barreiras linguísticas. Por exemplo, adotaram o termo *nganga* para se apresentarem, uma vez que, para as sociedades locais, desempenhavam funções sociais semelhantes aos sacerdotes africanos cujo nome era esse. As imagens de santos ou personalidades religiosas receberam o nome de *inquice* que designava tudo o que continha e recebia o sagrado, o batismo era visto como uma cerimónia inicial e as pequenas cruzeiras ou medalhas de santos eram equiparadas aos pequenos sacos mágicos ou talismãs que os africanos utilizavam ao pescoço.¹⁸⁵

Deste modo, apesar das diferenças entre o cristianismo e as crenças africanas, ambos os lados encontraram pontos de interseção para que melhorar a comunicação. Os europeus foram obrigados a abraçar vocabulário africano e os africanos adotaram as crenças europeias consoante as tradições da sua cultura.

2.3. Cristianismo no Ndongo ou reino de Angola

Em 1558 o padre Inácio de Azevedo, provincial da Companhia de Jesus em Portugal, enviou uma carta ao padre Diogo Laínez, vigário-geral em Roma, em que referia uma nova missão relacionada com a vontade de evangelizar o Reino de Angola.¹⁸⁶ Para além disso, também reforçou que os embaixadores enviados requeriam, somente, a presença dos jesuítas da Companhia de Jesus.¹⁸⁷

Inácio de Azevedo também escreveu ao padre Francisco de Bórgia, comissário-geral de Espanha, Portugal e Índia este desejo e recebeu em resposta que fossem escolhidos dois sacerdotes e que, quando já em África, dissessem o que achavam das terras e dos seus nativos.¹⁸⁸ Deste modo, esta missão acabou por se inserir “projeto mais

¹⁸⁴ SILVA - *A Manilha e...*, p. 252-253.

¹⁸⁵ SILVA - *A Manilha e...*, p. 253.

¹⁸⁶ AMARAL - *O Reino do...*, p. 173.

¹⁸⁷ AMARAL - *O Reino do...*, p. 174.

¹⁸⁸ A estes dois sacerdotes juntaram-se outros dois irmãos para que Bórgia se correspondesse “a tão justa e santa petição, quase prodigiosa”. AMARAL - *O Reino do...*, p. 174

amplo da coroa portuguesa, de caráter político e económico”, tendo como seu líder Paulo Dias de Novais.¹⁸⁹

As missões católicas em Angola eram organizadas pelo padroado português, sob a organização da Coroa portuguesa que tinha o “poder sobre os postos, cargos e benefícios nestas missões”.¹⁹⁰ Cabia à Coroa criar dioceses, nomear bispos e autorizar as missões necessárias. Ao exercer este poder, as ordens enviadas de Lisboa iam diretamente para os religiosos em missões, sem passar pelas autoridades de Roma, autonomia concedida porque a Conquista era baseada no objetivo da salvação das almas.¹⁹¹

Contudo, se por um lado existiu uma abertura por parte do Mani Congo para com a cristianização e evangelização tendo como consequência o seu batismo, o mesmo não aconteceu em Angola, onde o primeiro batismo de um *ngola*¹⁹² só aconteceu em 1620, 45 anos depois da chegada de Paulo Dias de Novais para a sua segunda missão.¹⁹³ Como a evangelização no Congo não correu como os europeus desejavam, fez com que os jesuítas escolhessem uma abordagem diferente para as missões no Ndongo. Primeiro devia-se subjugar os povos africanos militarmente e, depois, convertê-los.¹⁹⁴ Justamente, a relutância e resistência dos *ambundos* de se cristianizar também incentivou os portugueses a entrar em batalhas legitimadas religiosamente. Assim, os militares conquistavam novas terras e os jesuítas dilatavam a fé católica.¹⁹⁵

Ao longo da conquista espiritual no Ndongo, alguns padres, como é o caso do padre Gaspar de Azevedo e do irmão António de Sequeira, defendiam que as pessoas da região estariam dispostas a cristianizar-se, mas para que isso acontecesse os missionários europeus teriam de aprender a língua *kimbundo* para facilitar a comunicação. Contudo, apesar de alguns sobas estarem predispostos a aceitar a nova religião, não havia missionários em número suficiente que soubesse falar as línguas locais.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Seguiu para o Reino de Angola uma caravela capitaneada por Dias de Novais e um caravelão da Companhia de Jesus a 22 de Dezembro de 1559. AMARAL - **O Reino do...**, p. 193.

¹⁹⁰ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 288.

¹⁹¹ OLIVEIRA - Portugueses x capuchinos..., p. 288-289.

¹⁹² O *ngola* batizado era um *ngola ari*, isto é, um “vice-rei” do Ndongo.

¹⁹³ Não cabe a esta dissertação de mestrado explicar os acontecimentos que podem ter piorado ou adiado a conversão do *ngola*, veja-se AMARAL, Ilídio do - **O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Angola” (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI**; AMARAL, Ilídio do - **O consulado de Paulo Dias de Novais: Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII**.

¹⁹⁴ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 91-92

¹⁹⁵ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 93-94

¹⁹⁶ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 72-73

A Companhia de Jesus no século XVII ocupava um papel relevante na sociedade do Ndongo, adquirindo esse estatuto devido ao sistema de amos¹⁹⁷ que foi, no final do século XVI¹⁹⁸, substituído pela prática de avassalamento.¹⁹⁹ Esta nova prática tinha influência das práticas *mbundu* que tinham por base a fidelidade e a lealdade, o que estava de acordo com os objetivos da Coroa.²⁰⁰ Para além disso, o rito realizado incluía elementos europeus e africanos - quando um soba se submetia ao monarca português tinha de ser batizado, adotando nomes e sobrenomes cristãos, recebia a *mpemba* (argila branca) que devia ser espalhada no peito, nos ombros e nos braços dos sobas (como acontecia nos ritos de entronização locais) e recebiam “capa e espada à moda das investiduras lusitanas”.²⁰¹ Quando o soba avassalado morria, o ritual devia ser repetido com o seu sucessor, sob o risco de ser considerado rebelde. Esta mudança de sistemas também pretendia diminuir o poder e influência dos jesuítas junto dos sobas e rentabilizar a Fazenda Real através das relações com as autoridades locais. Contudo, tal medida não foi bem recebida por parte da Companhia de Jesus que excomungou o então governador, Francisco Almeida. Face aos acontecimentos em Luanda, a Coroa optou por não entrar em conflitos diretos com os jesuítas e decidiu adotar medidas gradativas, extinguindo oficialmente o sistema de amos em 1605, já durante a união das coroas ibéricas.²⁰²

Como vassalos do monarca português, os sobas deviam permitir que os missionários realizassem as suas missões livremente cujo objetivo era queimar os ídolos, as casas de culto, batizar a população e organizar as missas e os sacramentos.²⁰³ Justamente, a aceitação da nova religião por parte dos africanos era requisito mínimo para o estabelecimento de relações amigáveis com os portugueses.²⁰⁴

¹⁹⁷ Este sistema permitia o livre acesso aos pumbos dos sertões. Os sobas eram vistos como servos, ou seja, deviam servir os seus senhores sem a intervenção da coroa. CARVALHO, Flávia Maria de - O governo de Manuel Cerveira Pereira em Angola no século XVII, p. 226.

¹⁹⁸ Após a união das coroas ibéricas, o governo Madrid-Lisboa optou pela conquista dos territórios de forma pacífica e não armada. HEINTZE - O fim do ..., p. 279.

¹⁹⁹ Esta nova medida não foi bem recebida pelos religiosos o que causou um desconforto social. A Coroa teve de repensar a sua estratégia, optando por diminuir a influência da Companhia de Jesus através de medidas gradativas. CARVALHO - O governo de..., p. 226.

²⁰⁰ Este costume era conhecido como “undamento” e, para os povos locais, era uma cerimónia de reconhecimento de uma nova autoridade, normalmente, um novo soba ou um recém-empossado *ngola*. Os portugueses, influenciados por esta prática, quando derrotavam um novo soba, obrigavam-no a prestar vassalagem ao monarca português, representado pelos seus governadores em Angola. CARVALHO - O governo de..., p. 226.

²⁰¹ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 100.

²⁰² CARVALHO - O governo de..., p. 227.

²⁰³ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 100.

²⁰⁴ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 105.

Adicionalmente, após a conquista de Angola, os *ngangas* deviam ser expulsos e as crianças ensinadas na doutrina cristã. Deste modo, a atuação dos missionários na dilatação da fé em Angola seguia o mesmo processo que no Congo, primeiro evangelizava-se os sobas, depois as crianças e, posteriormente, os adultos. Tal como mostra a gravura X de Parma, os missionários juntavam um grupo razoavelmente grande e tentavam explicar os conceitos do catolicismo com símbolos como o crucifixo, estando rodeados de crianças e mulheres, mas também de homens e de pessoas curiosas que se sentavam para os escutar, muitas vezes no campo devido à falta de estruturas.



Figura 4 - Missionário a evangelizar africanos.²⁰⁵

O acompanhamento religioso também era feito através de igrejas improvisadas de palha onde se celebravam as missas e restantes sacramentos²⁰⁶ ou, no sertão, em missas ao ar aberto devido à falta de tempo e da impossibilidade da construção de Igrejas em pouco tempo. A aquarela nº96 de Parma ilustra uma destas missas em que é possível ver o altar improvisado ao ar livre com objetos católicos como o crucifixo e a bíblia na mão

²⁰⁵ Aquarela de Parma nº 96 retirada de FROMONT, Cécile - *Nature, Culture, and...*

²⁰⁶ SOUZA - Angola: uma conquista..., p. 96.

do padre que se diferencia dos nativos pela sua cor de pele, o seu penteado e vestes religiosas. Contudo, dos africanos que assistem à celebração, destaca-se a figura com um tapete por baixo dos joelhos e com um terço na mão – o soba. Os seus trajes são diferentes dos demais, com uma capa vermelha, um chapéu pousado num banco e uma espada junto de si e tem na sua posse objetos católicos que lhe atribuem um lugar no top da hierarquia social.



Figura 5 - Realização de uma missa em Angola.²⁰⁷

Deste modo, a atuação dos missionários na dilatação da fé em Angola seguia o mesmo processo que no Congo, primeiro evangelizava-se os sobas, depois as crianças e, posteriormente, os adultos. Tal como mostra a gravura X de Parma, os missionários juntavam um grupo razoavelmente grande e tentavam explicar os conceitos do catolicismo com símbolos como o crucifixo, estando rodeados de crianças e mulheres, mas também de homens e de pessoas curiosas que se sentavam para os escutar, muitas vezes no campo devido à falta de estruturas.

²⁰⁷ Aquarela de Parma n°98 retirada de FROMONT, Cécile - *Nature, Culture, and...*

2.4. Conflitos linguísticos

Os jesuítas mantiveram um interesse pelas línguas locais dos territórios ultramarinos, tendo sido os seus principais promotores.²⁰⁸ No caso de África, o tráfico de escravos impulsionou o nascimento de línguas gerais que deram origem a falares de origem bando na África Centro-Occidental, que, posteriormente, se difundiram em outros idiomas como o kikongo, mnundo e kimbundo.²⁰⁹

O kikongo pertence à família linguística bantu e era o idioma mais falado no reino do Congo.²¹⁰ Esta língua não era, necessariamente, escrita e, como consequência dos contactos com os europeus, houve um empréstimo do alfabeto latino para tentar colocar por escrito o que era falado pelos povos locais. Este empréstimo permitiu que surgissem as primeiras gramáticas de kikongo e kimbundo.²¹¹ Para além disso, os africanos também começaram a apropriar-se da língua portuguesa e da sua escrita, principalmente as elites africanas que passaram a utilizá-la como a língua dominante nas relações diplomáticas desde os séculos XVI-XVII.²¹²

Os professores educados em kikongo, mas que tinham aprendido latim e português, tentavam traduzir a tradição de uma cultura para outra,²¹³ ainda que não fossem sempre bem sucessivos. Por exemplo, o termo *Zambem-apongo*, utilizado para se referir ao rei de Portugal significava “Senhor do Mundo”. Contudo, segundo Thornton, tal tradução não seria possível e deveria referir-se ao Deus como é entendido no Cristianismo, ou seja, um criador ou autoridade espiritual.²¹⁴ Contudo, outros autores²¹⁵, sugerem que tal tradução poderia ser possível, pois o reino do Congo acreditava que Portugal fazia parte de outro mundo – o mundo espiritual.²¹⁶

²⁰⁸ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 74.

²⁰⁹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 74.

²¹⁰ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 75.

²¹¹ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 75.

²¹² MACEDO - Escrita e conversão..., p. 75.

²¹³ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 57.

²¹⁴ A visão de Thornton e MacGaffey sugere que o Congo mantinha a sua religião tradicional e que incorporou símbolos, objetos e performances do cristianismo. Esta fusão tem sido estudada por Fremont através do estudo de fontes iconográficas, principalmente gravuras dos séculos XVII e XVIII. FROMONT, Cécile - **The art of conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo**. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 58. MACGAFFEY, Wyatt - **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire**.

²¹⁵ Vejam-se HILTON, Anne - **The Kingdom of Kongo**; MACGAFFEY, Wyatt - **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire**.

²¹⁶ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 58.

Em relação a Angola, apesar do português ser a língua oficial, falava-se, de modo geral, em kimbundo – os africanos entre si e com um número razoável de europeus.²¹⁷ Contudo, com o desenvolvimento da nova colónia e da cidade de Luanda, o número de mestiços aumentou e permitiu que se formasse um grupo bilíngue que facilitou a comunicação entre os vários grupos. Também as interações de escravos domésticos ou escravos de aprendizagem técnica com os europeus obrigou a que ambos encontrassem uma forma de se fazer entender e compreender.²¹⁸ HGGA de Cadornega é uma fonte rica em palavras de kimbundo. Para transmitir uma mensagem mais realista da sociedade em que habitava, o militar utilizava termos africanos para se explicar, tais como “X” e “X” que significavam X e X.²¹⁹

As diferenças linguísticas não eram só um obstáculo para a dilatação da fé cristã, mas também na realização de sacramentos, como a confissão, em que eram utilizados tradutores para ajudar missionários e africanos. A presença de intérpretes coloca em causa o segredo da confissão, mas permite entender como a língua era um elemento e obstáculo presente quotidiano para os missionários e africanos, sendo, provavelmente, a responsável pela demora do entendimento e correta compreensão da mensagem dos religiosos por parte das populações locais e a razão do porquê dos missionários terem adotado termos africanos para se fazerem entender e evangelizar as populações locais.

²¹⁷ CALDEIRA, Arlindo Manuel - Formação de uma cidade afro-atlântica: Luanda no século XVII, p. 35

²¹⁸ CALDEIRA - Formação de uma ..., p. 36.

²¹⁹ Nos três tomos que compõem a HGGA, o autor apresenta várias palavras em kimbundo e as respetivas traduções. É uma fonte que merece atenção para o estudo linguístico das línguas africanas que pode ser comprado com outras fontes dos séculos XVII e XVIII, especialmente relatos capuchinhos. Este tema tem sido abordado por John K. Thornton e no campo da linguagem em estudos como NEGRÃO, Esmeralda Vailati - Contato entre quimbundo e português clássico: Impactos na gramática de impessoalização do português brasileiro e Angolano, p. 289-330.

3. A Religião em África

3.1. Feitiçaria

Tanto o termo “feitiço” como “feitiçaria” aparecem em 1385 nos éditos promulgados por D. João I contra a feitiçaria, proibindo os súbditos de “obrar feitiços ou ligamentos, ou chamar diabos”.²²⁰ Assim, feitiço deve ser entendido como algo que é falso ou enganoso. Mais tarde, o Tribunal da Santa Inquisição passou a dividir os crimes praticados em duas categorias: os crimes contra a fé e os crimes contra a moral e os costumes. No primeiro grupo, o mais grave, estava inserido o judaísmo, protestantismo e outras religiões ou críticas aos dogmas cristãos, enquanto no segundo grupo, passível de penas mais brandas, inseriam-se ações como a bigamia ou feitiçaria.²²¹

O conceito de feitiço é ambíguo, pois se é considerado como uma falsidade ou engano (que supostamente não existe), então não seria possível que alguém acusasse outro dessa prática. Se o feitiço é encarado mais como uma acusação do que, necessariamente, uma prática, então o feiticeiro seria capaz, em teoria, de ter poder sobre a atitude de um possível acusador. Por fim, acredita-se que, na feitiçaria, os objetos tornam-se pessoas e vice-versa, o que faz com que acusado e acusador se envolvam num ritual que é, supostamente, falso, envolvendo verdade e ficção. Ainda sobre o feitiço, é preciso constatar o facto de estar relacionado com o Diabo e, portanto, é um acontecimento excecional, mas em vez de milagroso é diabólico.²²² Desta forma, a feitiçaria, para os europeus, era vista como um ato de magia negra²²³ e o feitiço era entendido como “eventos excepcionais, índices da intervenção de forças extraordinárias no mundo ordinário”.²²⁴

²²⁰ SANSI, Roger - Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, p. 128. –ver o Pietz de que a autora fala? No caso europeu, a caça às bruxas foi o momento mais ilustre de acusações de feitiçaria. Tanto os europeus como africanos tinham formado o conceito de ‘bruxa’ para ambas as culturas, mas com significados diferentes. Para os europeus, uma bruxa era alguém que tinha feito um pacto com o demónio, enquanto no Congo o termo estava relacionado com uma pessoa que teria, supostamente, forças ou poderes sobrenaturais para fins egoístas ou que magoassem outro, mas também eram apelidadas de fantasmas e a sua presença era proibida na vila dos ancestrais. Veja-se SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 128; MESAKI, Simeon - The evolution and essence of witchcraft in pre-colonial african societies; THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 66. MACGAFFEY, Wyatt - **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire**, p. 3.

²²¹ SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 236.

²²² SANSI - Feitiço e fetiche ..., p. 129.

²²³ MESAKI - The evolution and ..., p. 162.

²²⁴ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 130.

A feitiçaria não era, necessariamente, uma religião secreta nem um culto organizado e, por isso não era uma religião do Diabo²²⁵. A religião do Demónio, segundo a concepção judaico-cristã, é a idolatria, ou seja, a adoração de falsos deuses e, como essa não era a adoração dos africanos, também não podia ser a sua religião.

Em relação aos objetos utilizados em rituais de feitiçaria durante o século XVI, cada um deles tem as suas particularidades. Por exemplo, um espelho partido não foi quebrado por um feitiço, mas podia ser o único que permitia a realização de um feitiço.²²⁶

O segredo é outro conceito central na feitiçaria, pois é o mistério do desconhecido que a torna poderosa. Ele permite a apropriação de novos elementos que devem ser ocultos, uma vez que ganham poder quando são revelados em certos rituais ou eventos.²²⁷ Adicionalmente, o feitiço era revelado numa situação extraordinária de forma a ser reconhecido e a ter carácter individual.²²⁸ É um ato da feitiçaria, que não depende da religião de quem o faz ou da vítima que deve ser afetada.²²⁹

Os termos “feitiçaria” e “feitiço”, em África, popularizados pelos europeus não tinham uma relação direta com o diabo como era entendido pelos africanos.²³⁰ Contudo, dois outros termos com significados parecidos, “mandinga” e “mandingueiro” têm origem em África e foram popularizados no mundo Atlântico entre os séculos XVII e XVIII. Desta partilha e influência entre culturas surge um novo conceito “fetiche”.²³¹

O “fetiche” tem origem no termo “feitiço”, resultado de uma criouliização das interações entre as populações africanas e europeias.²³² Este termo popularizou-se na segunda metade do século XVII e durante o século XVIII devido aos registos de viajantes europeus – especialmente ingleses e alemães – que passaram pela região de África Centro-Occidental e que relataram os objetos – muitas vezes feitos manualmente - que os africanos adoravam.²³³ Todavia, apesar da origem se basear na palavra “feitiço”, os dois termos não têm o mesmo significado, pois feitiço estava relacionado com feitiçaria que

²²⁵ A feitiçaria é um meio de atingir um fim extraordinário através de recursos não humanos, embora não seja considerada uma religião. Envolve a manipulação de magia negra e os seus atos não são religiosos ou diabólicos. O clima que a envolve é, por norma, de malefício.

²²⁶ 130 SANSI - Feitiço e fetiche ..., p. 129

²²⁷ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 129.

²²⁸ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 137.

²²⁹ SANSI, Roger - Slaves of the fetish: Race, Sorcery, and Fetishism in The Brazilian 1st Republic, p. 7.

²³⁰ MESAHI - The evolution and..., p. 170.

²³¹ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 139.

²³² SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 125.

²³³ Este tipo de religião – fetichismo – só seria assim definido como religião africana a partir do século XVIII através do filósofo Charles des Brosses. SANSI - Slaves of the..., p. 5.

era uma maldição e não uma religião africana,²³⁴ enquanto que fetiche está inserido no meio de uma religião, o fetichismo.²³⁵

Para a população portuguesa e os missionários, os africanos eram praticantes de feitiçaria, mas o uso das práticas africanas por parte dos europeus não os convertia noutra religião, somente os expunha a novos riscos. Este risco deve ser entendido, como, por exemplo, o mesmo risco que os europeus enfrentavam ao casarem-se com mulheres locais africanas para assegurarem o seu poder em determinados territórios ou junto de chefes locais.²³⁶

Neste contexto, os rituais e os objetos que são descritos na documentação dos séculos XVI e XVII referentes à feitiçaria permitem-nos constatar práticas africanas utilizadas pela sua população local como resistência à nova cultura judaico-cristã imposta pelos europeus.²³⁷ Também Cavazzi destaca os elementos naturais utilizados pelos sacerdotes africanos em celebrações, assim como ídolos. Nestas cerimónias, que no século XVII ainda eram populares, principalmente nos territórios do interior, havia a presença de elementos cristãos e é possível estabelecer comparações e influências.²³⁸

Os termos “mandinga” e “mandigueiro”, foram popularizados no contexto da feitiçaria e no século XVIII com origem na região de África Centro-Occidental devido a um amuleto de origem muçulmana.²³⁹ Desta forma, “Mandinga” assumiu-se como sinónimo de feitiçaria e “mandigueiro” de feiticeiro. Durante o século XVI os “mandinga”²⁴⁰ vinham do interior do continente africano para tentar conquistar territórios na costa da Guiné e o termo ficou associado a esta parte da população africana de origem muçulmana.²⁴¹ Nestas interações culturais há, portanto, três religiões em diálogo: a católica (europeus), a do islão (que influenciava as populações na Alta Guiné) e o culto

²³⁴ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 126.

²³⁵ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 138.

²³⁶ Estes termos apesar de terem sido popularizados no século XVIII já existiam antes. SANSI - Slaves of the..., p. 8.

²³⁷ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 131

²³⁸ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 102

²³⁹ A ligação muçulmana a estas bolsas foi, progressivamente, esquecida pelos portugueses ao longo do século XVIII. SANSI - Slaves of the..., p. 8.

²⁴⁰ A origem dos povos mandingas está no antigo Império do Mali, também conhecido como reino Mandinga que ficava a sul do Saara. Os seus habitantes eram conhecidos por terem poderes sobrenaturais no comércio e tinham sempre em sua posse amuletos protetores. O contacto entre portugueses e os mandinga (que estavam estabelecidos ao longo da costa da Alta Guiné e cuja sede do antigo império era Tobuctu) terá acontecido após a descoberta da Guiné e quando se popularizou o conhecimento do ouro na cidade dos mandinga. Sobre os povos mandinga e a origem destes termos, aconselha-se a leitura de SANTOS, Vanicléia Silva - **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**.

²⁴¹ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 132-133.

dos ancestrais das populações da África Centro-Occidental. Cada uma destas culturas via estes conceitos com visões diferentes, mas com pontos de interseção o que permitiu, mais tarde, a sua difusão no espaço Atlântico.

Deste conceito surge outro termo – “bolsas de mandinga”²⁴² - um objeto da cultura africana que se popularizou entre os europeus em África durante os séculos XVII e XVIII. Nestas bolsas eram colocados diversos objetos, desde paus, pedras, ossos, cabelos, folhas, plumas, orações (essencialmente cristãs), pedras d’ara²⁴³, entre outros e tinham como objetivo final a proteção do seu utilizador.²⁴⁴ Estas bolsas eram utilizadas por todos os ramos sociais, mas destacava-se a população negra.²⁴⁵

Não obstante, estes objetos também eram vistos como um contrapoder face ao que era imposto pelos europeus. Justamente, autores como Harding ou Sweet defendem que as bolsas de mandinga funcionavam como uma tentativa de ordenar o mundo após o aumento do tráfico de escravos e eram usados como uma contra força contra a nova religião da nova ordem que se tentava implementar.²⁴⁶

Apesar das bolsas de mandinga serem de origem africana e usadas como um contrapoder por parte dos escravos, também eram utilizadas por europeus. Entre os séculos XVII e XVIII, dos 652 casos de feitiçaria denunciados ao tribunal do Santo Ofício, somente 62 (menos de 10%) diziam respeito a negros ou mestiços.²⁴⁷ Deste modo, estas bolsas eram utilizadas por todos os estratos da hierarquia social, brancos, mestiços ou negros, fazendo com que a feitiçaria fizesse parte do seu quotidiano.²⁴⁸ A feitiçaria era utilizada “pelos escravos como arma de resistência e sobrevivência”²⁴⁹ e os feitiços e os

²⁴² Também eram chamadas de Sallamanca, Cabo Verde e São Paulo. SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 135.

²⁴³ Esta pedra era de mármore e tinha uma abertura para colocar relíquias dos santos e dos mártires. Era nestas pedras que os padres colocavam a hóstia e o vinho para utilizar durante a Eucaristia. Ora, se um padre não consegue realizar a Eucaristia sem a pedra d’ara, então é possível concluir que o objeto também tem o poder de dar poder ao ritual. SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 134. ALMEIDA - Despojos do demónio ..., p. 139-140.

²⁴⁴ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 134.; SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 240.

²⁴⁵ Apesar de serem de origem africana e terem-se espalhado pelo continente africano e no Brasil colonial, também há registos destes amuletos em Lisboa. Veja-se SANTOS - **As bolsas de...**, e CALAINHO, Daniela Buono - **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime.**

²⁴⁶HARDING, Rachel - **A refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness;** SWEET - **Recrutar África. Cultura parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770).**

²⁴⁷ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 136.

²⁴⁸ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 136. SANSI - *Slaves of the...*, p. 8.

²⁴⁹ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 135.

objetos utilizados não eram, necessariamente, todos africanos, tendo influência de elementos indígenas, católicos, ou de outras origens.²⁵⁰

Santos apresenta o caso de Nicolau Miguel, um europeu que foi apanhado com uma bolsa que continha relíquias para o proteger²⁵¹ de morrer sem antes se confessar. O caso veio a público no navio Nossa Senhora da Conceição em 1627 quando o mar estava revoltado e Nicolau Miguel pediu para que a bolsa fosse atada à nau. Nesta situação, a relação do acusado com a religião é paradoxal: ele quer confessar-se antes de morrer (crença cristã) e, para tal, utiliza um objeto considerado pagão (a bolsa com relíquias). Esta situação também é a demonstração de um sincretismo religioso, pois a bolsa era utilizada para reforçar as crenças cristãs do acusado. Esta denúncia também permite concluir uma certa africanização por parte dos europeus, isto é, apesar de seguirem os dogmas católicos e acreditarem neles, viam em objetos e crenças africanas um espelho de crenças interiores que não ganhavam voz na frente de religiosos ou de outros europeus, somente em situações de vida ou morte como a possibilidade de um naufrágio.

Aquando da visita da Inquisição ao Congo no início do século XVII, existiram algumas denúncias de feitiçaria. A primeira, em 1628, as elites do Congo denunciaram Domingos por curar um cristão mbundu ao utilizar um objeto acorrentado a um ídolo com forma humana e untado com ervas.²⁵² Outro nobre do Congo, D. Henriques, acusou um homem chamado Pedro por ser devoto de fetichismo e por manter um pau de madeira com ervas na sua mala. Quando estas denúncias eram realizadas, os denunciantes gostavam de se demarcar afirmando que sabiam que aqueles objetos e os ídolos não eram uma representação de Deus e, portanto, só podiam ser elementos de feitiçaria. Apesar dos termos em kikongo não serem utilizados pelos denunciantes, os objetos que os denunciados tinham ou utilizavam eram vistos e descritos como ídolos e fetiches²⁵³, elementos do fetichismo, mas aos quais os europeus chamaram de feitiçaria.

Assim, os missionários mantiveram uma luta ativa contra os *ngangas* com o objetivo de conquistarem o poder e a influência de orientar espiritualmente os africanos. Esta luta não era só feita através da perseguição e destruição das casas de culto ou dos

²⁵⁰ SANSI - Feitiço e fetiche..., p. 135-136.

²⁵¹ O denunciante, Manuel Correa, de 35 anos e natural da cidade do Porto, é quem supõe que a bolsa protegeria Nicolau Miguel. SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 240.

²⁵² THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 72.

²⁵³ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 73.

ídolos ou dos sacerdotes tradicionais, mas também através da luta contra práticas quotidianas dos africanos, tais como a poligamia.²⁵⁴

3.2. Religiões africanas na África Centro-Occidental

Tanto a população do Congo como a de Angola tinham uma forma semelhante de ver o mundo e a religião²⁵⁵, sendo o mundo invisível o guia dos africanos nas suas escolhas quotidianas e extraordinárias.²⁵⁶ As sociedades em África eram animistas e não se identificavam com a crença dos cristãos de um Deus único.²⁵⁷ Os africanos adoravam “as coisas, os objetos, os eventos naturais, a matéria, a primeira coisa que encontrassem à frente”.²⁵⁸

Na língua africana os “fetiches” ou “ídolos” eram chamados de *nkisi* no singular ou *minkisi* no plural, objetos que ajudavam os *ngangas* a realizarem os seus rituais, adivinhações, curas, julgamentos, proteções e outras práticas requisitadas.²⁵⁹ Alguns destes objetos também podiam ser utilizados pelas pessoas comuns com o intuito de se protegerem²⁶⁰ ou para a realização de pequenas celebrações.

Para os africanos o mundo estava dividido pelo oceano - na terra existiam os vivos e o que era tangível, para lá do oceano seria o mundo invisível onde viviam os espíritos e os mortos de cor branca que podiam ser ancestrais ou antepassados que tinham ajudado na construção do país e na organização política. A ligação entre os dois mundos e o facto de os mortos continuarem vivos no mundo invisível, fazia com que os ancestrais continuassem a ter uma forte presença junto dos seus parentes, apesar de terem outras funções,²⁶¹ se uns espíritos ajudavam nos campos e nas plantações, outros ajudavam com a água, a caça, a pesca, a fertilidade e saúde das mulheres e ambos os espíritos se encarregavam de atribuir castigos a todos aqueles que fossem contra a organização social.

²⁵⁴ Os africanos não aceitaram a mudança de poligamia para monogamia. Os missionários tiveram de adotar uma nova estratégia: casavam o homem com uma mulher oficial e aceitavam as restantes como concubinas, fechando os olhos à grande parte dos casos de poligamia. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 67.

²⁵⁵ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 35.

²⁵⁶ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 34.

²⁵⁷ BOSCARIOL - Religiosidades entrecruzadas - ídolos..., p. 115.

²⁵⁸ SANZI - Feitiço e fetiche..., p. 124.

²⁵⁹ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 36 e Anne hilton pag. 16

²⁶⁰ Um exemplo da utilização dos *minkisi* para proteção dos nativos era para protegerem as crianças. Eles acreditavam que caso uma ave de rapina voasse por cima das crianças, seria um mau sinal e, para evitar consequências, utilizavam acessórios ou objetos para afastar as afastar. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 122.

²⁶¹ SWEET - **Recrutar África. Cultura ...**, p. 132-133.

Eram estes seres que orientavam as escolhas dos africanos a nível quotidiano ou a nível extremo como a declaração de guerra. Os espíritos também podiam enviar mensagens ou falar com as pessoas através de sonhos, mas a realização de ritos e rituais de cura só estava acessível aos entendidos após anos de aprendizagem – os *ngangas*. A sua missão era, essencialmente, controlar as ações que pudessem desequilibrar a ordem social, zelando sempre pela paz.²⁶²

Como os líderes tinham o seu poder legitimado pelos espíritos, os africanos acreditavam que a sua relação com a religião conseguia influenciar as suas atitudes. Deste modo, o cumprimento das tradições e a veneração correta aos antepassados devia ser sempre respeitado para que os responsáveis religiosos pudessem viabilizar a sua governação.²⁶³

A análise de Anne Hilton e de Wyatt MacGaffey elucidam-nos sobre a possibilidade de três mundos invisíveis na cosmogonia baconga que se distinguem pelas suas áreas de influência e rituais. O primeiro mundo estava relacionado com os ancestrais, conectado aos primeiros líderes da região que iniciaram as linhagens e que atingiram um patamar místico. A presença da morte nestes rituais é uma das primeiras características, pois os povos africanos queriam certificar-se de que a alma de um falecido não voltaria do mundo dos mortos – um mundo de paz e sossego. Para além disso, as campas onde enterravam os mortos – em matagais ou florestas especiais - era o principal meio de comunicação entre vivos e falecidos e eram chamadas de *infunda*. O cuidado com os mortos era tal, que a pronúncia do nome deles podia ter poder para salvar ou amaldiçoar alguém e caso sonhassem com algum parente já falecido, acreditavam que ele pedia alguma coisa ou que vinham buscá-lo e, por isso, continuavam a fazer ofertas aos mortos nas suas *imbilas*.²⁶⁴ Não obstante, os ancestrais costumavam mostrar-se benevolentes nos rituais celebrados pelos *ngangas*, desejando vida longa aos seus descendentes, boa saúde, boas caçadas e muitos filhos.²⁶⁵

Nos séculos XVI e XVII, a região do Congo desenvolveu a crença de que os mortos levavam alguns meses para mudar a cor da pele e alcançar seu lugar junto aos ancestrais e no século XVII era comum colocar nas *imbilas* objetos relacionados às

²⁶² SOUZA - **Catolicismo: o elo...**, p. 34-35.

²⁶³ SOUZA - **Catolicismo: o elo...**, p. 35.

²⁶⁴ “offerendas e sacrificios sobre as suas imbilas, que são os seus jazigos”, ou seja, sepulturas. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 262.

²⁶⁵ MACGAFFEY – **Religion and society...**, p. 67.

profissões dos falecidos, como ossos de animais nas tumbas de caçadores ou instrumentos musicais nas de músicos.²⁶⁶ Como africanos não tinham uma língua escrita colocavam objetos nas sepulturas que indicasse a profissão ou alguma alusão aos nomes que os falecidos tiveram durante a sua vida.²⁶⁷ Nas sepulturas dos mais nobres são colocadas cadeiras ou utensílios de guerra utilizados por ele, enquanto nos de condição inferior colocavam ferramentas referentes à sua arte, caveiras de feras nas dos caçadores, cestos com facas ou ervas para curandeiros. Contudo, os serralheiros, por terem a mesma profissão que os primeiros reis do Congo que atingiram um nível místico, têm um tratamento diferente, onde são colocados “martelos, foles e bigornas com uma coroa por cima, como prerrogativa particular desta arte tão nobre e tão respeitada”.²⁶⁸ O culto dos ancestrais, por sua vez, era realizado pelos seus filhos, os *kanda*.²⁶⁹

A segunda dimensão, denominada de *mbumba* estava interligada com a água, a terra e a fertilidade sob o comando do sacerdote *quitome*. No século XVII a palavra *mbumba* tinha como significado literal “fecundidade” e os seus rituais estavam relacionados com a fertilidade. A sul do rio Zaire, os rituais da dimensão *mbumba* estavam interligados com os espíritos da água e da terra e tanto no Congo como nos reinos vizinhos e eram realizados com *nkisi* em árvores *nsanda*.²⁷⁰ Algumas pessoas “normais” podiam ser escolhidas pelos espíritos da água e da terra para serem curandeiros especializados em determinados tipos de cura. Para além disso, também era normal os espíritos desta dimensão relacionarem-se com as pessoas através do envio de *minkisi* – os “fetiches”.²⁷¹ Para MacGaffey este mundo é chamado de cultos domésticos, sendo rituais de carácter individual do culto da morte. Os africanos presentes neste culto não costumam atribuir aos ancestrais a responsabilidade de má sorte, antes pelo contrário defendem que a sua saúde e o seu bem estar advém dos familiares que olham por eles.²⁷²

O terceiro e último mundo era o *nkadi mpemba*²⁷³ e os espíritos do céu, que dizia respeito ao mundo social e individual dos homens, ou seja, aos poderes de proteção e cura, mas também da destruição. O termo, no século XVII, era traduzido pelos europeus

²⁶⁶ HILTON, Anne - *The Kingdom of Kongo*, p. 11.

²⁶⁷ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 127.

²⁶⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 127.

²⁶⁹ *Kanda* era o nome atribuído a grupos descendentes matrilineares. HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 8-12.

²⁷⁰ HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 13-15.

²⁷¹ SOUZA - *Catolicismo: o elo ...*, p. 45.

²⁷² Apesar de casos isolados atribuírem a culpa de má fortuna a ancestrais, a maioria dos africanos via neles a sua fonte de bem estar e a razão da bonança. MACGAFFEY – *Religion and society...*, p. 83-89.

²⁷³ A palavra *mpemba* significa “branco”, a mesma cor que os mortos na crença africana.

para conceitos relacionados com o universo religioso como “diabo”, “homem morto”, “destruidor” ou “fantasma”.²⁷⁴ Neste último mundo invisível os *nganga* eram os líderes que praticavam várias performances com a utilização dos *minkisi*.²⁷⁵ MacGaffey apresenta esta dimensão com o nome de “transformações da morte” e acrescenta a importância dos espíritos *simbi* que são locais e estão associados a poderes positivos e o termo *Nzambi* que é normalmente traduzido para “Deus”, criador do universo.²⁷⁶

Estes dois últimos mundos diferenciavam-se, essencialmente, porque o *mbumba* estava conectado com a natureza e o relacionamento dos homens com ela, podendo moldar o mundo natural para fins materiais ou para proteção envolvendo a comunidade em rituais, enquanto *nkadi mpemba* dizia respeito ao mundo social e cultural dos homens, mas mais relacionado com a realização de rituais individuais. Para além disso, o termo *mbumba* foi alterando o seu significado consoante o tempo e o espaço e foi, inclusive, utilizado para se referir a poderes de destruição no qual a manifestação de espíritos do céu era normal.²⁷⁷

Outra diferença destes mundos são os *ngangas* e *nkisi*. Os *ngangas* do mundo *mbumba* eram homens e mulheres considerados altruístas por terem sido tocadas pela pureza dos espíritos do mundo invisível e os *nkisi* utilizados eram objetos muitas vezes encontrados junto da água ou corpos humanos. Por outro lado, no mundo *nkadi mpemba* os *nganga* eram somente homens que, embora não tivessem sido tocados pelos espíritos, sabiam manipular o poder que estava nos *nkisi* que eram produzidos pelo próprio *nganga*. Para além disso, eles utilizavam os seus objetos com a magia e a compreensão humana para benefícios individuais, bem como das autoridades da região.²⁷⁸

Hilton também destaca que, no século XX, havia a crença de que os espíritos da água e da terra, da dimensão *mbumba*, desejavam assumir uma forma humana, escolhendo pessoas que se aventuravam perto da água e, posteriormente, renasciam como albinos, anões, gêmeos ou deficientes, sendo veneradas por todos e desempenhando um papel central nessa dimensão. Esta crença mostra-se importante, porque Hilton também sugere

²⁷⁴ HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 16.

²⁷⁵ SOUZA - *Catolicismo: o elo...*, p. 36. HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 16.

²⁷⁶ Não se sabe ao certo até que ponto a crença de *Nzambi* não terá tido influência missionária. Dentro dos *nzambis* ainda existia o *nzambi mpungo*, considerado o maior de todos. Não existia um *nganga* para celebrar rituais em nome do *nzambi*, visto ser um ser universal, também as suas celebrações eram universais. MACGAFFEY – *Religion and society...*, p. 72-82.

²⁷⁷ HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 16.

²⁷⁸ HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 17.

que, no século XVII, uma crença similar prevalecia na região do Congo.²⁷⁹ Esta teoria ganha força com o relato de Cavazzi ao afirmar que o nascimento de gémeos é sempre alvo de uma celebração com *ngangas*. Se os gémeos nascem com um considerável tempo de intervalo acreditam que é resultado de um encantamento e chamam um sacerdote para celebrar um novo rito pautado pela dança e pela alusão das qualidades que deseja aos gémeos. Contudo, caso os bebés tenham nascido sem um grande intervalo de tempo e sem defeitos, os *ngangas* ficam mais felizes e festejam o nascimento dos gémeos amarrando-os e colocando-os junto de uma fogueira, permitindo que os pais os levem após lhe entregarem um presente. Para além disso, o feiticeiro prediz o futuro os bebés que costuma ser repleto de felicidades.²⁸⁰ MacGaffey afirma que, neste caso, os gémeos também são vistos como *baana ba nlongo*, ou seja, crianças sagradas, em que os ancestrais terão reencarnado. A esta categoria também pertencem os albinos, alguns irmãos de gémeos, bebés com alguma má formação ou outras crianças nomeadas por um *nganga*.²⁸¹

Os africanos também acreditavam que quando alguém morria a sua alma deixava os martírios da vida e passava para um mundo de felicidade, ordem e paz.²⁸² Como já foi referido, para eles o mar separava o mundo natural do invisível e, por isso, também acreditavam que a alma de um falecido passava pela *kalunga*.²⁸³ Apesar de os ancestrais conseguirem comunicar com todas as pessoas através de sonhos, somente os *ngangas* tinham o poder e os conhecimentos necessários para realizar e orientar os rituais de adivinhação e cura.²⁸⁴

O relato de Cadornega, evidencia o medo dos nativos morrerem quando sonhavam com os seus familiares falecidos e, de modo a evitar uma morte prematura, deixam-lhe prendas nos jazigos. Cavazzi corrobora esta informação ao explicar que em determinada aldeia um grupo tencionava derrubar o seu príncipe, mas quando um dos elementos

²⁷⁹ HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 11-12.

²⁸⁰ Os *nangas* também dão o nome aos bebés e fazem recomendações aos pais que são seguidas religiosamente porque o sacerdote é visto como o salvador do bebé de um malefício feito por alguém. Para além disso, as visões ou falas dos *ngangas* são vistas como verdadeiras e reais e seguidas por todos os fieis que têm medo das consequências caso não obedeçam. CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 121.

²⁸¹ MACGAFFEY – *Religion and society...*, p. 63.

²⁸² HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 9.

²⁸³ palavra baonga que designa oceano, mas também uma grande barreira e a água pela qual os mortos eram guiados para o mundo invisível. HILTON - *The Kingdom of ...*, p. 9.

²⁸⁴ SOUZA - *Catolicismo: o elo...*, p. 35

sonhou que o soberano descobrira tudo e que os mandaria matar, ele mandou os companheiros prepararem-se para o pior. No fim não teria aparecido ninguém.²⁸⁵

Quando um Mani Congo ou um soba sucedia a outro, o seu poder tinha de ser legitimado sob o olhar destes três mundos com a ajuda dos *quitome*, destacando se o mani Vunda – o principal sacerdote da capital –²⁸⁶ até à chegada dos portugueses. Deste modo, a religião africana, mesmo que diferente da religião judaico-cristã, era uma forma de estruturar as suas sociedades e de organizar o quotidiano dos nativos que, após o contacto com o cristianismo, viu ser alterado a simbologia de conceitos e símbolos que faziam parte do seu dia a dia.

3.3. Sincretismos na África Centro-Occidental

As práticas africanas não desapareceram no século XVII. As denúncias realizadas às autoridades dos séculos XVI-XVII permitem-nos concluir que os rituais africanos continuaram a coexistir com as práticas cristãs que se tentavam introduzir no território e que influenciaram a população branca e mestiça em vários momentos das suas vidas desde sacramentos, comunhão, casamento e funerais.²⁸⁷

Enquanto era impulsionado a queima de ídolos e a destruição das casas de culto pelos missionários europeus, outros objetos e espaços religiosos entravam na vida quotidiana africana, como é o caso das imagens de santos, rosários, dos crucifixos e das igrejas.²⁸⁸ Deste modo, os sobas utilizavam elementos cristãos para embelezar as suas mulheres tal como faziam com os ídolos.²⁸⁹ Contudo, quando um elemento cristão se misturava com um africano, era considerado um ritual “pagão” feito em “casas de uso”.

Os espaços de culto do cristianismo – as igrejas – também foram absorvidas e interpretadas pelos africanos consoante os seus olhos. A principal igreja construída pelos europeus no Congo foi erguida no local onde tinham sido enterrados antigos ancestrais do reino o que fez com que a população africana associasse as missas a celebrações aos

²⁸⁵ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 116.

²⁸⁶ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 34.

²⁸⁷ MACEDO - Escrita e conversão..., p. 82.

²⁸⁸ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 56-58.

²⁸⁹ O caso mais comum era a utilização de crucifixos ao peito que eram vistos como elementos de poder e proteção. MACEDO - Escrita e conversão..., p. 82-83.

ancestrais. Para além disso, quando o Mani Congo ia presencialmente assistir às celebrações católicas, havia um maior número de pessoas que aparecia na igreja.²⁹⁰ Esta demonstração de respeito pela nova religião do líder, era essencial para que a restante população seguisse esses passos e também aderisse ao cristianismo.

Se para os missionários as duas culturas e religiões não se tocavam e uma deveria substituir a outra (no caso a cristã deveria substituir a africana), a verdade é que as duas religiões tinham pontos de interseção e acabaram por se ajustar. Tanto europeus como africanos acreditavam numa entidade superior criadora do universo, ou seja, na crença cristã, Deus, e na crença africana uma entidade que recebe diferentes designações.²⁹¹ Também ambas as religiões acreditavam na existência de um outro mundo não visível para os humanos e que as revelações eram a única forma de adquirir algum conhecimento sobre esse mundo.²⁹²

Justamente, o Padre Cristóvão Ribeiro afirma que os missionários realizavam batizados todos os dias e ensinavam os valores cristãos aos africanos que encontravam. Contudo, muitos continuavam a guardar ídolos e a realizar feitiços, tal era um comportamento quotidiano que tinham aprendido desde que nasceram. Por outro lado, havia casos em que, após o batismo de um filho, os pais passavam a acreditar nos religiosos europeus que “tinhaõ bom feitiço e que soo Deus era Senhor”.²⁹³

As declarações do Padre Ribeiro exemplificam o que eram os sincretismos na África Centro-Occidental. Embora ouvissem os missionários sobre as crenças cristãs, os africanos continuavam a manter ídolos nas suas casas, não negando nenhuma das religiões, mas convivendo e orientando a sua vida através de uma mistura de ambas. Adicionalmente, o batismo dos bebés, mais do que o ensinamento oral de um sacramento, era a realização dos mesmos na frente dos africanos para que pudessem entender o seu significado, mesmo que fosse através de analogias com as suas crenças.

²⁹⁰ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 59.

²⁹¹ Estas designações permitiram aos africanos criar pontos de ligação não só com o cristianismo, mas também com o judaísmo e o islamismo em diferentes áreas geográficas e épocas de encontros culturais. MACEDO - Escrita e conversão..., p. 78.

²⁹² MACEDO - Escrita e conversão..., p. 79.

²⁹³ Verifique-se, contudo, que o caso relatado pelo padre Crsitóvão Ribeiro e a conversão dos pais do bebé eram dois *ngangas* e a forma deles assumirem que o religioso estava certo foi através de uma analogia com os feitiços africanos. Muitas vezes os ensinamentos só eram absorvidos quando os africanos encontravam pontos de intersção entre as duas religiões. Carta do padre Cristóvão Ribeiro a 1/8/1548 em BRÁSIO - **Monumenta Missionária Africana ...**, vol. XV. p. 161-163.

3.4. Sonhos proféticos e elementos cristãos

Após o mani Congo e alguns dos seus conselheiros aceitarem batizar-se e abraçar a fé cristã no século XV, um chefe local afirmou ter sonhado com uma senhora elegante que validou os batismos. Outro líder, provavelmente o Mani Vunda, também afirmou ter sonhado com essa senhora e que também tinha encontrado uma pedra junto do mar, diferente das demais, com uma cruz semelhante à católica gravada nela. Nestes relatos de sonhos proféticos, os portugueses viram “sinais de graça e salvação enviados por Deus ao mani Congo”, pensamentos corroborados pelos padres presentes que defendiam que tais sonhos seriam milagres e revelações enviados por Deus.²⁹⁴

Todavia, apesar de ambos os lados acreditarem nestas visões, entendiam-nas de forma diferente. Para os africanos a bonita senhora era o espírito de uma mulher ancestral que validava o novo ritual, enquanto os portugueses viam nela a virgem Maria que abraçava e dava as boas-vindas aos novos integrantes da comunidade cristã. O mesmo aconteceu com a pedra negra, pois para os portugueses era um sinal de Deus, enquanto para os africanos estava, muito provavelmente, relacionado com a dimensão *mbumba*.²⁹⁵ O destino desse novo objeto acabou por ser um altar, onde podia ser venerado e visto como símbolo da conversão dos africanos.

Justamente, esta aceitação do batismo e de alguns elementos católicos foi feita com base em elementos pré-existentes da cultura africana. Vejamos o caso da cruz que era um símbolo conhecido e utilizado pelos habitantes da África Centro-Occidental que representava um “entendimento do mundo circundante, tanto visível quanto invisível”. Para os africanos a cruz representava o ciclo da vida seguindo os quatro pontos da rotação do sol: nascimento (nascer do sol), maturidade (quando o sol atinge o ponto mais alto do dia), a morte (pôr do sol) e o mundo invisível quando o sol não pode ser visto pelos vivos, somente pelos espíritos desse mundo.²⁹⁶ A cruz representava um ciclo contínuo e a realização do rito mais importante envolvia o desenho desse símbolo no chão onde a pessoa que desejava tornar-se um mensageiro do mundo dos mortos ou um líder deveria

²⁹⁴ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 43-44. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 59.

²⁹⁵ Esta pedra mais do que ter a cruz gravada, tornou-se importante porque foi encontrada logo após o batismo dos líderes africanos e por ter o mesmo desenho da cruz utilizada durante o sacramento pelos missionários europeus. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 45-49.

²⁹⁶ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 46.

discursar, afirmando-se como “um agente de conexão entre os dois mundos, que, por isso, pode conduzir de maneira adequada a comunidade que governa”.²⁹⁷

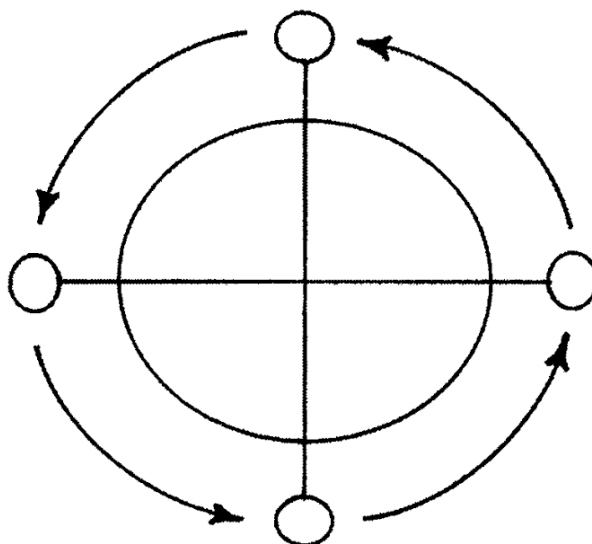


Figura 6 - Cosmograma do Congo com a representação da cruz na concepção africana²⁹⁸

Em Angola também viviam *ngangas* que utilizavam a cruz nas costas da mão para revelar segredos em celebrações. Noutros rituais de adivinhação com água, cabaças, terra, entre outros, a cruz era desenhada e outros objetos eram colocados sobre ela para revelar mistérios ocultos. Contudo, apesar da cruz já estar presente no dia a dia destas populações, a presença dos missionários impulsionou a popularização da cruz junto desta região, tornando-a num objeto do quotidiano.²⁹⁹

A cruz também estava presente em tatuagens, penteados ou objetos nas comunidades a sul do Congo, evidenciando que as crenças bacongas não se limitavam ao Congo. Justamente, o facto destas regiões já terem nas suas crenças uma simbologia deste elemento fez com que o catolicismo e outros elementos católicos fossem aceites e

²⁹⁷ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 47.

²⁹⁸ FENNELL, Christopher C. - Group Identity, Individual Creativity, and Symbolic Generation in a BaKongo Diaspora, p. 6.

²⁹⁹ Desde o batismo de Nzinga Kuwu (pai de D. Afonso), nos brasões e estandartes enviados pela Coroa portuguesa durante o reinado de D. Afonso, nas igrejas construídas, colares, imagens e celebrações fúnebres, a cruz passou a ser um objeto cotidiano com novos significados (souza Fremont p. 457) SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 47-48.

integrados nas religiões africanas com mais facilidade.³⁰⁰ Assim, entender a importância da cruz, permite-nos perceber a importância de outros elementos como o crucifixo, associado a relíquias dos ancestrais ou talismãs ou insígnias dos líderes que tinham o poder de intermediar o mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Estes objetos também eram colocados nos altares e vistos como amuletos de proteção ou objetos de proteção, dignos de serem venerados e os chefes africanos quando morriam também eram enterrados com os seus crucifixos.³⁰¹ Desta forma, os dois símbolos criaram um “diálogo de devoções, discursos, poder e cosmologias” ao convergirem e permitirem a construção de significados religiosos compartilhados por ambas as culturas.³⁰²

O Congo também começou a produzir crucifixos com Jesus Cristo com traços fisiológicos africanos e acompanhado de mais figuras ao lado ou em cima da cruz.³⁰³ As novas figuras, colocadas no limiar da Cruz podem simbolizar, na percepção africana, a conexão entre os dois mundos (vivos e mortos), mas também a inclusão e a exclusão no ciclo da vida. Souza argumenta que as figuras próximas a Cristo seriam *bisimbi*, isto é, representações ligadas ao mundo dos vivos que legitimavam o poder dos líderes.³⁰⁴ Um dos exemplos destes objetos é a peça “Crucifixo” exibido no museu metropolitano de Nova Iorque em que Jesus Cristo é reinterpretado e apresentado feições africanas, crucificado na cruz e com pequenas imagens, possíveis *bisimbi*, nas bordas.

³⁰⁰ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 48.

³⁰¹ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 49. SOUZA, Marina de Mello e. - O cristianismo Congo e as relações atlânticas, p. 457.

³⁰² O cristianismo Congo ..., p. 457.

³⁰³ Souza apresenta uma teoria sobre quem poderiam ser estas figuras - a representação de espíritos do mundo *mbumba*. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 54.

³⁰⁴ Coloco em questão se será possível teorizar que as figuras pudessem representar ancestrais africanas, atribuindo-lhes um estatuto semelhante ao de Cristo: proteção, respeito e veneração. Para além disso, caso as figuras simbolizassem ancestrais é um ato de convergência entre as duas religiões: a aceitação do cristianismo, inserido-o na cultura centro-ocidental africana, juntamente com a contínua veneração dos ancestrais que orientavam as decisões dos africanos. A associação de Cristo a um *bisimbi* ou (como teorizo) de um ancestral é um exemplo das associações que os africanos faziam para entenderem e aculturarem-se do cristianismo.

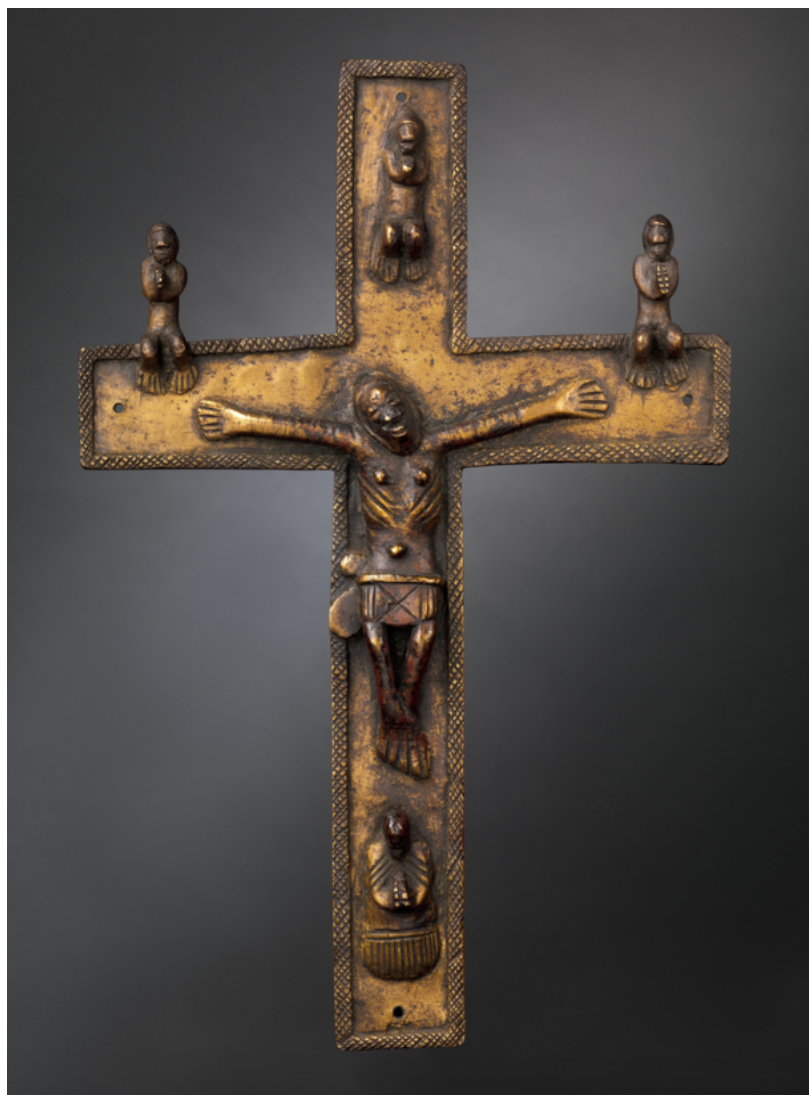


Figura 7 - Crucifixo africano dos séculos XVI e XVII.³⁰⁵

Quando os crucifixos passaram a ocupar um papel importante na vida quotidiana dos africanos - como substituição dos ídolos – também passaram a ser símbolos de poder legitimados pelo mundo *nkadi mpemba* – a dimensão responsável pelas normas da vida em sociedade e do exercício do poder.³⁰⁶ A apropriação dos crucifixos pelos líderes africanos também tinha uma agenda por trás: eles ambicionavam tornar-se mais autónomos face aos *ngangas* e legitimar o seu poder à luz da nova religião.³⁰⁷

Por fim, regressando a Afonso I e à sua batalha contra o irmão pela sucessão do Congo, o príncipe pediu ajuda a São Tiago, uma vez que estava em desvantagem

³⁰⁵ **Kongo artist | Crucifix | Kongo | The Metropolitan Museum of Art.**

³⁰⁶ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 54.

³⁰⁷ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 59.

numérica e prestes a perder. Correspondendo ao seu pedido, é dito que o santo apareceu aos oponentes de Afonso, assustando-os e impedindo o ataque que planeavam, dando uma vitória ao príncipe católico. Esta revelação provou a existência de outra característica do cristianismo aos africanos – os santos,³⁰⁸ mas a aceitação da existência de figuras e símbolos do cristianismo e de revelações do Outro Mundo continuava a depender das elites do Congo.

Em suma, tanto a religião africana como o cristianismo viam verdade nestes sonhos considerados proféticos e cada uma olhava para eles segundo os seus preconceitos e contextos sociais e religiosos. Para além disso, no século XVII a cruz tornou-se num objeto onde as religiões africana e católica se encontravam e onde o Sagrado era representado. Os elementos católicos foram incorporados nas religiões e práticas africanas, principalmente nos rituais ligados ao poder e isso permitiu um aumento da produção de crucifixos no Congo que receberam o nome de *nkangi-kiditu*.³⁰⁹

3.5. Entidades religiosas, datas africanas e objetos naturais

Apesar dos africanos terem o termo *Nzambi-a-mpungu* que significava “Deus do alto”, também tinham outros deuses inferiores, igualmente venerados que ajudavam a promover os ideais dos *ngangas*. Deste modo, apesar de os africanos entenderem e aceitarem a ideia de um Deus soberano, Cavazzi continuava a acusá-los de paganismo, uma vez que também adoravam deuses inferiores – o que não era aceitável no catolicismo. Para além disso, as questões de saúde eram importantes para os africanos que tinham alguns ídolos esculpidos em madeira com os respetivos nomes a quem prestam veneração sobre essa matéria. Estes ídolos – no singular *nkisi* e no plural *minkisi* – são criticados por Cavazzi por seguirem uma ideologia diferente da cristã e porque durante a sua estadia viu doentes rodeados destes objetos cujas doenças pioraram.³¹⁰

Por outro lado, há africanos que recusam a adoração de muitos deuses e que defendem um só Deus chamando-lhe *Nzambi-caca* (“único Deus”) ou *Nzambi-a-diulu*

³⁰⁸ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 59.

³⁰⁹ *Nkangi* significava amarrado ou pregado e *kiditu* significava Cristo. Este conceito também pode ser traduzido como Cristo protetor. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 53-54.

³¹⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 88.

(Deus do Céu).³¹¹ Contudo, o termo *Nzambi-a-mpungu* continuou a ser importante, principalmente para os africanos cristãos.³¹² Apesar de, à primeira vista, se assemelharem com os católicos, o capuchinho também os define como pagãos, pois atribuem “propriedades” indecentes ao Deus que adoram, não sendo, portanto, o Deus puro dos cristãos.³¹³

Todavia, esta questão pode ser vista de uma forma mais crítica, ponderada e comparativa. Da mesma forma que os cristãos defendem um só Deus, também veneram à Virgem Maria e a vários santos, cientes de que ambas as personalidades foram tocadas pelo toque divino. Os africanos, por sua vez, que acreditavam num deus e noutros deuses inferiores podem ser comparados aos cristãos, uma vez que os deuses inferiores adquirem uma posição semelhante à das personagens santas. Também os africanos que creem num deus único não são respeitados pelos religiosos, o que nos permite perguntar, qual a diferença entre o deus cristão e o deus africano? Provavelmente, os que são monoteístas são vistos estando mais perto dos cristãos, contudo estão inseridos numa sociedade politeísta, acreditando nos *ngangas* como sacerdotes divinos, o que lhes impossibilita de ver deus como os europeus.

Quanto aos sacrifícios e aos ritos africanos, Cavazzi destaca que o começo de cada fase da Lua marca o início das suas realizações, uma vez que os africanos não reconhecem o tempo para os realizar.³¹⁴ Cadornega reforça que a lua nova (a primeira fase da lua) era a fase mais importante para os *ambundos* e que realizavam grandes festas com danças e instrumentos locais.³¹⁵ Para a celebração dos rituais - que podem ser devido a uma vitória, cura ou outro benefício alcançado - utilizam música e trazem muita comida para alimentar as pessoas que vão até ao espetáculo.³¹⁶

Um dos ritos mais alegre é quando um *nganga* vai viver durante um tempo na construção de uma nova casa com o patrocínio de um ídolo antes de o dono da propriedade se mudar. Deste modo, para a realização desta celebração era feito um acordo entre um devoto e o sacerdote em que o segundo estabelece o preço que o primeiro deve pagar.³¹⁷ Durante a festa, o *nganga* e quem esteja presente ao lado do devoto, celebram através de

³¹¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 88.

³¹² SWEET - *Recrutar África. Cultura ...*, p. 131.

³¹³ Cavazzi não explica que “propriedades” são essas que são diferentes das cristãs.

³¹⁴ Os africanos não se guiavam por um calendário como é o caso dos europeus.

³¹⁵ CADORNEGA - *História Geral dos ...*, vol. 3, p. 255-256.

³¹⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 89.

³¹⁷ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 89.

música, dança e comida por três dias. Durante este período invocam o ídolo e ao quarto dia sacrificam homens e animais em seu nome.³¹⁸ Para o capuchinho a música do ritual assemelha-se à “assembleia de demónios” e resume-o como “matança, obscenidade e devassidão”.³¹⁹ Contudo, podemos perceber que os *ngangas* e os ídolos tinham uma conotação com as artes africanas e estavam presentes no seu quotidiano – na mudança de casa, no casamento, celebrações fúnebres, entre outros.

Tanto Cavazzi como Cadornega enumeram os vários ingredientes utilizados pelos *ngangas* nas suas celebrações: ervas, penas de pássaros, barros, paus, folhas de árvores, pós de frutos, pedras, entre outros, que, apesar de serem elementos naturais, eram mal vistos pelos católicos. A falta de conhecimento dos *ambundos* não os permitia encontrar curas eficazes para doenças mais complexas, mas a sua sabedoria permitiu que entendessem e encontrassem curas mais simples.³²⁰ Deste modo, tal como Cavazzi defende que os *ngangas* invocavam o diabo para a realização de atos médicos, também Cadornega afirma que por, falta desses conhecimentos, faziam feitiçarias e “(...) invocação para ellas o diabo, fazendo xaquetamentos e feitiçarias (...)”.³²¹

Parte destes ingredientes vinham de árvores protegidas ou adoradas pelos africanos por serem representações ou prendas dos ídolos, acreditando que algumas eram plantadas durante a noite para os protegerem contra tempestades. Quando estas histórias chegavam aos missionários por algum branco, os religiosos interrogavam os africanos e caso a história fosse corroborada cortavam a árvore – tal como ilustra a aquarela nº100 de Parmo. Esta decisão dos missionários também era uma forma de evangelizar as sociedades locais: ao cortarem a árvore, os padres mostravam aos africanos que aquela atitude não iria provocar a ira dos ancestrais e, conseqüentemente, tempestades para destruir as plantações. Não obstante, é uma atitude que pode ser interpretada como provocatória por parte dos europeus em mostrar que a sua cultura sobreponha-se à africana.

³¹⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 89-90.

³¹⁹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 90-91.

³²⁰ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 318.

³²¹ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 318.



Figura 8 - Missionário corta árvore sagrada para os africanos.³²²

3.6. Conflitos culturais e insucessos dos missionários

A presença de missionários católicos na África Centro-Occidental durante os séculos XVI e XVII foi marcada por um conjunto de abordagens que tiveram tanto sucesso como insucesso resultante de uma resistência por parte dos povos africanos locais.

Apesar dos esforços dos religiosos, os africanos que aceitavam cristianizar-se não o faziam por sentir uma ligação ou verdade naquela fé, mas para fins comerciais. Porém esta visão sobre o cristianismo era diferente se os líderes locais escolhessem cristianizar-se, uma vez que a população seguia os passos do seu soberano,³²³ tal como já foi referido. Contudo, os insucessos das missões de cristianização também resultaram da atitude arrogante dos portugueses para com os povos locais e também devido à má preparação de missionários.³²⁴

³²² Aquarela de Parma nº100 retirada de FROMONT, Cécile - *Nature, Culture, and...*

³²³ LEVI - A missionação em..., p. 444.

³²⁴ LEVI - A missionação em..., p. 444.

O Padre Baltasar Barreiro da Companhia de Jesus, em 1582, conheceu um suposto feiticeiro visto como deus da água e da saúde na aldeia do soba Songa que se vestia de mulher. O padre perguntou-lhe se ele era homem ou mulher e, como não obteve respostas, mandou cortar os cabelos do nativo e vesti-lo de homem. Foi, então que o africano confessou “que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, (...) queria ser homem”.³²⁵ Também Cadornega descreve estes *ngangas* conhecidos como *quimbandas* – os homens que se vestiam com roupas femininas, conhecendo-se todos entre si e respeitados por todos. Estes sacerdotes também não podiam ser tocados pelas pessoas e quando morriam, somente outros pares podiam tocar nele e retirá-lo de casa.³²⁶

No primeiro exemplo é possível perceber na atitude do Padre Baltasar Barreiro a imposição das normas judaico-cristãs que proibia os homens de vestirem trajes femininos e de dormir com outra pessoa do mesmo sexo, enquanto Cadornega apresenta-nos um dos vários feiticeiros locais respeitados pelas populações africanas sem fazer, necessariamente, um juízo de valor ou mencionar a correção das atitudes do *nganga* por um missionário. Contudo, ambas as fontes evidenciam a diferença cultural entre os europeus e os africanos e como ambas as culturas lidavam com essas diferenças e como as tentavam encurtar.

Por outro lado, nem sempre era possível mitigar as diferenças, o que fez com que surgissem momentos de conflito. Ainda no século XV, no Congo, cristãos africanos atacaram algumas práticas religiosas africanas ao destruírem ídolos, *minkisi* e templos africanos.³²⁷ Justamente, a queima de ídolos no Congo esteve sempre ligada ao catolicismo e à introdução dos chefes africanos na nova religião. Quando o Mani Sonho foi batizado, um dos primeiros conselhos dos religiosos que ele ouviu e executou foi a queima de ídolos para conquistar a sua salvação junto de Deus.³²⁸ Outro momento de tensão refere-se à decisão do Mani Congo Afonso de queimar templos de ídolos, não só por ver as construções como um inimigo do cristianismo, mas também porque tinha acabado de derrotar o irmão que era apoiado pela resistência e desejava assegurar o seu

³²⁵ MOTT - Feiticeiros de Angola..., p. 3.

³²⁶ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 259.

³²⁷ Neste sentido, desde o início que alguns rituais cristãos eram acompanhados de queimações de ídolos africanos, por exemplo, o batismo de Mwene Soyo em Abril de 1491 foi acompanhado de uma queima de ídolos africanos. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 65.

³²⁸ SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 56-58.

poder.³²⁹ O ataque aos ídolos e *minkisi* era mais um ataque à feitiçaria do que, necessariamente, à religião africana. MacGaffey destaca que as religiões do Congo tentaram irradiar a suposta “feitiçaria”, principalmente, através da iconoclastia, permitindo um restabelecimento da ordem pública que se tinha perdido devido à constante procura de novas formas de proteção.³³⁰

Também existiam problemas, principalmente na realização dos sacramentos. Por exemplo, quando os Capuchinhos chegaram a Angola em 1645, constataram que a confissão, que devia ser secreta, era um ato conduzido por um intérprete devido à diferença das línguas e para garantir, através da observação, que a conduta utilizada era correta. Deste modo a conceção da confissão para os africanos era diferente da europeia e promovia tensões locais.³³¹

A linguagem foi outro obstáculo à evangelização promovida pelos missionários, uma vez que nem os portugueses falavam as línguas africanas, assim como eles também não falavam português. A comunicação era um ponto essencial, pois sem a compreensão dos termos cristãos não existia uma verdadeira conversão. As elites africanas³³² que embarcaram com Diogo Cão para Portugal, em 1483, aprenderam português e a religião católica e regressaram mais tarde ao Congo onde foram disseminando os seus ensinamentos, começando pelo Mani Congo.³³³ Estes encontros culturais permitiram às elites do Congo que falavam kikongo, que aprendessem latim e português, e que possibilitasse a tradução e a inserção de elementos da cultura europeia, bem como da religião católica na cultura africana. Neste sentido também começou um trabalho de tradução para vernáculos africanos que tentavam ajudar os europeus a compreender os povos locais.³³⁴

Com a tradução dos termos religiosos e com o avançar das questões linguísticas, os europeus esperavam chegar aos africanos e modificá-las segundo o olhar ocidental. Não obstante esta missão não teve o sucesso pretendido no início, uma vez que os povos

³²⁹ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 65.

³³⁰ O autor também identifica que a queima dos ídolos e os primeiros batismos realizados, são os primeiros episódios documentados. THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 65-66 e MACGAFFEY – **Religion and society**..., p. 191-193.

³³¹ THORNTON - Afro-christian syncretism in..., p. 64.

³³² Como as elites do Congo foram vanguardistas na inserção do catolicismo no Congo através da educação, permitiram que existisse neste reino um sincretismo aberto.

³³³ THORNTON - Afro-Christian syncretism in..., p. 57.

³³⁴ LEVI - A missionação em..., p. 440.

africanos desconfiavam dos europeus e os portugueses mantinham uma incompreensão e estereótipos para com o Outro diferente.³³⁵

Apesar de no início ter existido um entusiasmo pela nova religião por parte dos africanos, rapidamente este fervor desapareceu e deu lugar a conflitos culturais impulsionados pela intransigência dos missionários. Não obstante, apesar dos sobas se terem revoltado contra os religiosos, tal não impediu que o cristianismo vencesse e se enraizasse nas crenças africanas fortalecendo, inclusive, a legitimação dos sobas.³³⁶

³³⁵ LEVI - A missionação em..., p. 440.

³³⁶ No Congo, a coroação do mani Congo - cristão e pertencente à Ordem de Cristo - por um padre após ser escolhido pelo conselho dos chefes com a aprovação do mani Vunda era visto como uma cerimónia elitista que reunia as duas tradições que lhe atribuíam, em conjunto, mais poder. SOUZA - Catolicismo: o elo..., p. 78.

4. Práticas religiosas na Angola do século XVII

4.1. *Ngangas* e celebrações africanas

Em África, os sacerdotes do culto dos ancestrais, os *ngangas*, foram apelidados e ficaram conhecidos como feiticeiros - pessoas que praticavam rituais em nome do Diabo³³⁷ – pelos europeus. Em 1582 surgiu, pela primeira vez, o termo “feiticeiro” no reino de Ndongo aquando da visita do padre Baltasar Barreiro da companhia de Jesus. Em 1591, surge, pela primeira vez no Brasil, este termo na acusação de um cristão-velho sobre Francisco Manicongo – escravo de António Pires, original do Reino do Congo - ao Tribunal do Santo Ofício.³³⁸

A divulgação da fé cristã na região de África Centro-Ocidental começou com os portugueses, mas teve obstáculos desde o começo. Na perspetiva dos missionários, a evangelização dos povos africanos foi relativamente rápida porque eles não conseguiam argumentar³³⁹ contra os dogmas cristãos, contudo alguns mantiveram-se reticentes e apoiantes do paganismo, perseguindo os novos convertidos.³⁴⁰ Esta questão deixa outras em aberto, por exemplo, se os africanos não tinham como contradizer os dogmas católicos isso significava, necessariamente, que compreendiam a simbologia dos seus rituais e objetos? Ou estavam a reinterpretá-los à luz das suas crenças?

Cavazzi faz uma análise ao que considera ser o inimigo e o maior obstáculo dos missionários: os *ngangas* que ficaram conhecidos nas fontes do século XVII como feiticeiros³⁴¹ por fazerem e presidirem a atos supersticiosos considerados idólatras pelos europeus. Cada um tinha uma especialidade, tornando-o único e respeitado na sociedade,

³³⁷ MOTT, Luiz - Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa, p. 2.

³³⁸ Na acusação é dito que o africano é homossexual e que utilizava um “pano cingido” que era utilizado por outros homossexuais na sua terra natal em África. Os escravos africanos no espaço Atlântico eram os primeiros a ser considerados “feiticeiros”, mesmo não estando na terra natal ou não sendo verdadeiros feiticeiros. Este termo segue os preconceitos e o contexto sócio-religioso dos missionários e europeus que deixaram documentação sobre estes casos. MOTT - Feiticeiros de Angola..., p. 2.

³³⁹ Se os africanos podiam ou conseguiam argumentar contra os europeus é uma questão dúbia. As perspetivas analisadas neste estudo são somente europeias, construídas por homens europeus com crenças ocidentais que seguiam ao modo de vida judaico-cristão, muito devido à falta de fontes africanas, uma vez que a sua cultura era maioritariamente oral.

³⁴⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 262-263.

³⁴¹ As fontes do século XVII são marcadas pelos preconceitos da época retratando os *ngangas*, sacerdotes das religiões africanas, como feiticeiros e as suas práticas religiosas como idolatria. No entanto, as religiões africanas podem e devem ser compreendidas de forma mais complexa e abrangente devido à diversidade de crenças que as compõem: crença nos ancestrais, num Deus único, em vários deuses, num Deus único e deuses inferiores, entre outras. A idolatria, no sentido literal da palavra, não existia em Angola, uma vez que não se exigia a adoração de imagens como divindades.

eram responsáveis pela legitimação dos sobas, orientar espiritualmente as populações e de curar doentes. Mais do que sacerdotes, eram sábios e curandeiros locais, dotados de poderes que lhes permitiam, através da mediação de *minkisi*, conectar o mundo invisível com o mundo natural.

A Descrição Histórica e a HGGA mostram-nos o pensamento dos europeus e o preconceito para com as crenças africanas. Para os europeus, os africanos estavam sob o domínio do Diabo que exigia sacrifícios e cuja adoração era feita através de rituais com a presença de *minkisi*. A chegada dos missionários marca o início do combate ao Diabo, na perspectiva religiosa, mas a presença dos *ngangas*, protegidos pelas altas figuras dos Congo e por sobas³⁴², continuava a representar um contratempo para a evangelização.³⁴³

Quando os sacerdotes africanos eram descobertos, fugiam para outra terra onde eram protegidos por seguidores ou iam para o meio da floresta, seguidos por fiéis. Eles seduziam as pessoas com a promessa de “cura das doenças por meio de remédios supersticiosos”³⁴⁴ e as populações do interior, por estarem mais afastadas dos europeus, continuavam a seguir as tradições locais, a defender e a seguir os *ngangas*. Assim, da mesma forma que os missionários europeus recusavam dialogar com as crenças africanas, os sacerdotes africanos e os seus fiéis também recusavam o cristianismo.

Tanto Cavazzi como Cadornega não reconheciam os *ngangas* como religiosos, tal como também não reconheciam uma religião africana ou verdade nas crenças locais. Contudo, as fontes apresentam descrições e episódios de alguns *ngangas*, possibilitando enquadrá-los, caracterizá-los e categorizá-los segundo os três mundos da religião africana: a dimensão dos ancestrais, a dimensão *mbumba* e a dimensão *nkadi mpemba*.

Começando pela primeira dimensão – ancestrais e linhagens místicas – que está ligada não só aos espíritos dos primeiros líderes, mas também a rituais de morte podemos enquadrar o *atombola* ou, como o próprio *nganga* se domina, *nganga-atombola*

³⁴² Os Mani Congos, apesar de se apresentarem como príncipes católicos na frente dos europeus, continuavam a proteger os *ngangas*, uma vez que a sua aprovação continuava a ser importante para o seu poder ser legitimado. Os sobas e ngolas eram mais resistentes à adoção do cristianismo, por isso proteger os *ngangas* era uma forma de protegerem a sua própria cultura. Para além disso, quando assumiam a sua liderança mandavam chamar os melhores *ngangas* para se protegerem contra possíveis malefícios dos seus próprios vassallos e desejavam ter nas suas terras sacerdotes com o poder de curar e de “saquellem”, isto é, na perspectiva de Cadornega, chamar o demónio. Essas celebrações seriam rituais que envolviam *minkisi* para proteger as populações ou pedidos de boa fortuna para as plantações. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 261.

³⁴³ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 87.

³⁴⁴ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 87.

“sacerdote dos ressuscitados”. O sacerdote afirmava ter o poder de ressuscitar os mortos após pedidos de familiares caso o espírito do falecido voltasse para os assombrar. Para tal, o corpo era levantado e depois de dar voltas em torno do falecido e de fazer desenhos, o *atombola* conseguia arrancar algum movimento ao cadáver ou manipular a ideia de que ele se levantou ou comeu alguma coisa.³⁴⁵ Este ritual, respeitado por todos os nativos, é passível de ter sido reinterpretado pelos africanos para entenderem o que era a ressurreição de Jesus Cristo: após o seu falecimento e enterrado por familiares, ele voltou à vida antes de voltar para o mundo dos mortos.³⁴⁶

Cadornega também relata um episódio em que os africanos chamaram um *nganga* para resgatar uma mulher morta no rio para que a sua senhora pudesse fazer um funeral. O militar não dá um nome ao sacerdote, mas afirma que, à frente de africanos e portugueses, após realizar uma cerimónia conseguiu com que o corpo aparecesse.³⁴⁷ Este *nganga*, não sendo o *atombola* de Cavazzi, também tinha poderes relacionados com a morte e com a água que separava os dois mundos, pertencendo à dimensão dos ancestrais. Também neste relato, a presença de portugueses não impedia os nativos de chamar o *nganga* local que veio sem medo de ser preso e que cumpriu o seu dever deixando os europeus estupefactos, desenhando os sincretismos locais: quando era necessário, por vezes, os europeus permitiam a realização de cerimónias locais que, muitas vezes, os deixavam sem comentários.

Tanto o *atombola* quanto o *nganga* descrito por Cadornega demonstram a importância que os africanos atribuíam aos mortos e o respeito que nutriam por eles. Tal como para os cristãos, a morte era um evento com grande impacto na sua vida e a crença de que os espíritos dos falecidos pudessem voltar para os assombrar gerava inquietação, levando-os a buscar sacerdotes locais e esta busca reflete o medo e o respeito pelo mundo espiritual e pelos antepassados. Para além disso, a prática de enterrar os entes queridos de maneira cuidadosa e respeitosa evidencia o amor e a reverência que os africanos tinham pelos seus mortos. Este cuidado com os ritos funerários permite-me afirmar que, mesmo

³⁴⁵ Quando o cadáver é entregue à família, continua morto. Cavazzi afirma que o milagre da ressurreição só pode ser concedido por Deus e, como tal, o feiticeiro só pode invocar o demónio nas suas celebrações. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 100-101.

³⁴⁶ Estes paralelos permitiam aos africanos evoluírem, numa altura posterior, os seus rituais por considerarem a nova religião mais poderosa. Perceber e entender as performances dos *ngangas* é também entender quais os pontos semelhantes que partilham com o cristianismo.

³⁴⁷ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 131-132.

sem a necessidade de conversão ao cristianismo, eles possuíam uma compreensão profunda e um respeito genuíno pela morte.

Na sua descrição de *ngangas* em Angola, Cavazzi menciona a existência de um sacerdote de grande autoridade, conhecido como *nganga-itiqui*. Ele recebia oferendas e também vítimas dos oferentes para a realização de sacrifícios em datas importantes. *Nganga-itiqui* também apanhava a primeira chuva após as estações secas e vendia-a como cura para qualquer doença. O capuchinho não afirma que o seu dom tenha sido concedido pelos espíritos e, por esse motivo, não o enquadro na dimensão *mbumba*, mas no primeiro mundo da cosmogonia bacongá, dado que suas celebrações envolvem rituais ligados com a morte.

O *quitome* ou *quitombe* era um *nganga* visto como um oráculo e o “chefe supremo da sua seita”.³⁴⁸ Segundo Cavazzi, vivia em abundância quando comparado aos restantes africanos, com comida exclusiva e intervenção política nas eleições dos sobas e dos governadores. Para além disso, este sacerdote abençoava os novos líderes através de um ritual, pois sem essa celebração o soba não aceitaria tomar o novo cargo. Neste ritual, o soba suplicava para ser abençoado e, para concluir o ritual, a do *quitome*, abençoava-o borrifando-o com água e atirando-lhe pó enquanto o líder jura obedecer-lhe para sempre.³⁴⁹ Justamente, era este *nganga* que também orientava as celebrações da dimensão *mbumba* – celebrações de fertilidade ou relacionadas com os espíritos da água e da terra, reunindo em si um poder e respeito na sociedade superior a outro *nganga*.³⁵⁰

Embora o *quitome* não fosse, necessariamente, responsável por *ngangas* “inferiores”, ocupava uma posição social privilegiada. O *quitomba*, por sua vez, era também considerado um sumo-sacerdote no ducado de Sundi, desempenhando funções semelhantes às do *quitome* e no que diz respeito à orientação das celebrações.³⁵¹ A descrição desses dois *ngangas* sugere que sacerdotes com as mesmas atribuições e poderes podiam existir sob diferentes nomes, dependendo da região geográfica. Isso

³⁴⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 91-92.

³⁴⁹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 92.

³⁵⁰ Da mesma forma que a Igreja Católica tinha a sua hierarquia, também na religião africana é possível estabelecer a superioridade de um *nganga* para outro. O *quitome*, por sua vez, por ser responsável pelas celebrações da dimensão *mbumba*, ocupava um papel mais relevante e importante do que outros *ngangas* responsáveis por, por exemplo, rituais menores de cura ou intermediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

³⁵¹ O seu cabelo era comprido e entrelaçado com *minkisi* e quando tem de atender alguma audiência pública é sempre visto com seguidores que seguram o seu ídolo. A presença dos objetos “superticiosos” CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 94.

reforça a ideia de uma partilha comum de crenças entre os territórios da África Centro-Occidental, neste caso, entre o Congo e Angola.³⁵²

Estas cerimónias destacam o poder social e religioso dos *ngangas* ao serem reverenciados como verdadeiros líderes espirituais pelos seus seguidores, em grande parte devido à crença de que foram escolhidos pelos espíritos ancestrais. Para os africanos, os *ngangas* não são apenas líderes religiosos; são intermediários espirituais, selecionados por espíritos. Somente o sacerdote ou alguém em quem ele confiasse podia manusear os *minkisi* sagrados que era considerado um privilégio exclusivo. Esse papel central do *nganga*, especialmente do *quitome* ou do *quitomba*, pode ser comparado ao do Papa na Europa, que desempenha uma função crucial na legitimação de novos monarcas cristãos. Da mesma forma, o *nganga* validava a liderança dos sobas, sendo a sua aceitação essencial para que o novo líder fosse reconhecido pela comunidade. Caso o *nganga* não concordasse com a escolha do novo líder, isso poderia ser visto como um mau presságio, levando a população a rejeitá-lo. Adicionalmente, a presença dos ídolos nas cerimónias pode ser comparada à importância de figuras religiosas como a cruz ou as estátuas de santos em procissões, enfatizando o papel simbólico e espiritual que esses objetos desempenhavam nas práticas religiosas das populações locais. Na mesma medida, podemos referir-nos à utilização da água nas várias celebrações religiosas, sempre com um valor simbólico, fossem as cerimónias conduzidas pelo *quitome* como o sacramento do batismo. A centralidade da água é fundamental em vários ritos, como elemento de pureza, de abundância, de vida e também de fecundidade.

Justamente, em relação à dimensão *mbumba* relacionada com a fertilidade, com os poderes de cura e os espíritos da água e da terra, podemos enquadrar uma lista maior de *ngangas*. O primeiro a ser referido é o *ngombo* que andava com as mãos no chão e as pernas no ar, era perito em ‘‘cutamanga’’³⁵³, tendo sido o seu dom oferecido pelos deuses e tinham o poder de curar qualquer doença. Por terem esse dom eram muito procurados pelos africanos para curas, mas os tratamentos nem sempre resultavam.³⁵⁴ Quando os tratamentos não resultavam, os doentes colocavam a culpa em si por não terem seguido a prescrição corretamente. Caso o desfecho fosse bom, o responsável era o *nganga*, caso

³⁵² A escassez de documentos escritos em kikongo ou kimbundu impede-nos de determinar com clareza se a variação nos nomes dos *ngangas* refletia uma diferença puramente geográfica ou algo mais.

³⁵³ Significa prever o futuro.

³⁵⁴ O *ngombo* quando preparava as curas era, segundo Cavazzi, possuído pelo Demónio e dizia várias coisas em diversas línguas, mas calava-se sempre quando aparecia algum missionário católico.

não houvesse melhorias, o culpado era o doente. Quando algumas destas curas chegava aos missionários, os religiosos procuravam o *nganga* e queimavam os seus objetos cujo cheiro provocava “intensa dor de cabeça, convulsões de estômago e outros incômodos”. Justamente, o *ngombo* fazia os seus fiéis acreditar que todos os africanos morriam de malefícios e era ele quem os ajudava a encontrar o culpado.³⁵⁵

Outros *ngangas* que afirmavam ter o dom da cura são o *mulonga*³⁵⁶ – que prognosticam se um doente ficaria ou não curado –, o *nconí* que afirmava penetrar nas doenças e prescreviam a cura muito pormenorizada e muitas vezes com ingredientes impossíveis de encontrar³⁵⁷ –, o *nzazi*³⁵⁸ que são curandeiros dependentes dos *nconí* – e *ngodi* que tratava dos surdos.

*Nsambi*³⁵⁹ conseguia curar os africanos afetados por uma doença que lhes causava manchas brancas na pele. Para o tratamento, o *nganga* utilizava um pó de umas folhas – uma cura natural e não, necessariamente, sobrenatural. A preocupação dos africanos com as manchas brancas, provavelmente causadas por eczemas, pode, de acordo com as suas crenças, resultava em medo e susto nos indivíduos já que a cor branca é a cor dos mortos e dos ancestrais. É possível traçar uma ligação entre as manchas brancas e a morte, isto é, um possível receio dos africanos de que poderiam estar a ser chamados pelos ancestrais para se juntarem a eles no mundo invisível. Apesar de acreditarem que os mortos estavam tão vivos quanto eles, mas no mundo invisível, tinham receio dessa transição.³⁶⁰

Cavazzi também nos descreve *ngangas* que tinham poderes ligados aos elementos naturais, ou seja, poderes relacionados com a natureza e elementos como a água e a terra. Por exemplo, o *ntinu-a-maza* era considerado o “rei da água”, uma vez que escondia os seus amuletos debaixo da corrente do rio e só os procurava quando alguém lhe pedia ajuda. Para este *nganga* a presença da água é essencial para a realização das suas celebrações, uma vez que era a guardiã dos seus *minkisi*. Outros sacerdotes com domínio da natureza eram o *mpindi*³⁶¹ que controlava todos os fenómenos atmosféricos,

³⁵⁵ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 93.

³⁵⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 97.

³⁵⁷ Cavazzi também afirma que mesmo que os doentes encontrassem os ingredientes, acabavam por ter sempre o mesmo fim: a morte. Este feiticeiro também trabalhava com *nzazi* que, por trabalhar como seu dependente, tinha o mesmo poder.

³⁵⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 97.

³⁵⁹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 97.

³⁶⁰ A rápida procura por um *nganga*, com conhecimentos nestas doenças, permite-nos entender o medo dos africanos e a sua fundamentação para acreditar nos seus sacerdotes e, conseqüentemente, temê-los e respeitá-los.

³⁶¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 94.

especialmente trovões e a chuva e o *nganga-ia-muloco*³⁶² que também realizava rituais cujo elemento principal era a terra.³⁶³

Tal como Anne Hilton refere, existiam albinos, anões, pessoas com peculiaridades que eram veneradas como a reencarnação de espíritos tal como é o caso do *ndundu*³⁶⁴, pessoas brancas filhos de pais pretos, *ndembela*³⁶⁵ pessoas que nascem com os pés estropiados e *ncucaca* ou *ngudi-a-mbaca*³⁶⁶ os que nascem anões. Estes *ngangas* são, entre os *nequita*, os segundos mais venerados pelos africanos.³⁶⁷

Nequita é outro sacerdote cujas celebrações são realizadas em vales longínquos para fiéis seguidores e não podem ser comentadas com pessoas alheias aos rituais. Contudo, estes encontros são do conhecimento dos missionários que enviam nativos para espiar estes rituais.³⁶⁸ Nestes rituais, realizados dentro do *quimpaxi* são colocados paus mal pintados e mal trabalhados junto de uma cabana e a cruz é pintada de várias formas. Quando alguém quer entrar para o grupo é colocado, em volta do seu braço, umas sementes que podem ser comparadas às contas do terço.

Este *nganga* com os seus rituais permite o estabelecimento de paralelos entre as crenças africanas e as cristãs. O sigilo sobre o que acontece nas suas celebrações pode ser comparado com a confissão, pois da mesma forma que tudo o que é falado deve ficar entre padre e fiel, neste ritual tudo deve ficar entre feiticeiro e seguidor. Esta é a visão de Cavazzi com a qual concordo, mas também comparo esse silêncio ao que um cristão pede nas suas preces a Deus, numa Igreja que, por sua vez, pode ser comprada com as casas de culto africanas. Também a presença da cruz pode remeter-nos para a cruz católica³⁶⁹, mas não nos devemos esquecer de que este símbolo já era conhecido do ciclo da vida da cosmologia bacongá. Justamente, a forma dos paus estarem em semicírculo também nos evidencia a possível rotação do sol que segue o ciclo da vida, em ordem de cruz, e não representa, necessariamente, uma influência católica.

³⁶² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 93-94.

³⁶³ *Nganga-ia-muloco* também era procurado para retirar malefícios que as pessoas julgavam que lhes tinham feito ou quando um parente morria por um raio.

³⁶⁴ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 100.

³⁶⁵ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 100.

³⁶⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 100.

³⁶⁷ MacGaffey afirma que as mães destes bebés são vistas no campo da fertilidade que corresponde à dimensão *mbumba*, estavam encarregues dos espíritos *simbi*, também conhecidos como *nkita* ou *nequita*.

³⁶⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 99-100.

³⁶⁹ Cavazzi defende que era a Santa Cruz.

Em relação à dimensão *nkadi mpemba*, também é possível identificar algumas das suas características em alguns dos *ngangas* descritos por Cavazzi, pois têm uma interferência em curas que são aprendidas com seus pares, mas também a nível social e individual dos homens e em casos ligados à destruição.

Ngochi é apresentado como um *nganga*, homem, que vive com onze mulheres sendo-lhes atribuída a cada uma delas um ídolo. Esta mulheres, para além de serem consideradas oráculos, também eram utilizadas sexualmente pelo *nganga*. As pessoas recorriam a este sacerdote com desejos de vingança contra quem os ofendeu e recebiam um ritual destinado a infligir “forte vingança contra a família daquele que é o suposto réu”.³⁷⁰ Estes rituais permitem-nos enquadrar *ngochi* como um *nganga* da dimensão *nkadi mpemba*, uma vez que a sua intervenção era social associada à destruição, utilizando *minkisi* para adivinhações. *Nganga-mbungula*³⁷¹ também pode pertencer a esta dimensão, pois tem poderes que influenciam a sociedade, pois consegue chamar até si qualquer pessoa e torná-la sua escrava.

Existem outros três *ngangas* que atuam em conjunto: *mpungu*, *cabonzo* ou *cabanco* e *issacu*³⁷² - acompanham os exércitos e vão para a frente das batalhas para curar os feridos. *Mpungu* leva consigo encantamentos para tratar das feridas e, apesar de acreditar que não morre nem pela espada nem pelas setas, pode morrer por armas envenenadas. Caso isso aconteça, *cabonzo* leva contravenenos para o tratar, mas caso também seja atingido, *issacu* deve ter meios para tratar dos dois colegas. Justamente, os três apresentam-se com poções de cura e possuem uma habilidade curativa específica voltada para feridas de guerra -, podem, assim, ser considerados *ngangas* da dimensão *nkadi mpemba*.

Outros *ngangas* que também se enquadram nesta dimensão por interferirem a nível social e cultural são os *amobundu* que guardavam as sementeiras sem sair de casa³⁷³, os *macuta* e *matamba*³⁷⁴, um discípulo do outro que tratavam da mesquinhez dos indivíduos, *ngulungu*, *mbazi*³⁷⁵ e *nganga-muene*³⁷⁶ que roubavam milho à noite das

³⁷⁰ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 94.

³⁷¹ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 98.

³⁷² CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 98.

³⁷³ Eram procurados pelas pessoas para evitar prejuízos nas colheitas. CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 96.

³⁷⁴ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 98.

³⁷⁵ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 98.

³⁷⁶ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 98.

sementeiras porque os deuses também precisavam de comer. Estes últimos *ngangas* desculpam-se como se os atos realizados por eles fossem realizados pelos próprios deuses.³⁷⁷

Nganga-ngudi-a-nambua, *mpacassa* e *mpombolo* têm poderes sobre os animais, principalmente os selvagens, para os conseguirem prender e matar.³⁷⁸ Tais poderes podem ser enquadrados na dimensão *nkadi mpemba* por interferirem na vida social e individual dos homens, visto que a caça era uma forma de subsistência destas sociedades.

Outros relatos, referem a acumulação de poder por parte de *ngangas* que podia fazer frente aos sobas. Um desses exemplos é-nos informado por Cadornega que não nomeia o *nganga*, mas explica que ele apesar de ter o poder de fazer mal aos vivos, desejava fazer o mesmo para com os mortos – o que terá conseguido ao ressuscitar o espírito de um outro *nganga*. Por receio de perder o seu estatuto, ou por não acreditar no sacerdote, o soba Calumbo Cangimbo decidiu convocar os seus vassalos e queimá-lo. O poder do sacerdote, utilizado para malefícios, enquadra-se nesta última dimensão, mas também ilustra a organização hierárquica das sociedades nativas de Angolas e a forma como alguns religiosos eram vistos como intocáveis, contudo morriam como qualquer ser humano, ou seja, os seus poderes não eram suficientes para se salvarem.³⁷⁹

Por fim, os *quimbandas*³⁸⁰, já referidos anteriormente, também podem ser enquadrados na dimensão *nkadi mpemba* por não ser referido nenhum dom de cura. Desde modo, a população africana nativa vê os *ngangas* como líderes espirituais, respeitados e temidos. De certo modo, eles armazenavam o conhecimento africano para orientação e mediação entre o mundo natural e o invisível, assim como os conhecimentos médicos para doenças que afetam os nativos. Mais do que guias, os *ngangas* também podem ser igualados a médicos, cuja sabedoria, se debatida e compreendida pelos europeus despidos de preconceitos e abertos a compreender o Outro, poderia ser bem-vinda e ajudá-los aquando da contração de doenças africanas. Contudo, os missionários, devido à sua posição e função, bem como ao seu contexto sócio religioso observavam e consideravam

³⁷⁷ Entenda-se que Cavazzi afirma serem “deuses”, mas é provável que os *ngangas* estivesse a agir como se fosse a vontade de um ancestral que está tão vivo quanto eles, mas no mundo invisível, a quem deviam fazer sacrifícios.

³⁷⁸ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 100.

³⁷⁹ Apesar destas situações e de existirem contradições nas crenças africanas (se o *nganga* tinha o poder de fazer mal aos vivos, poderia fazer mal ao soba que o mandou queimar), os nativos continuavam a seguir os seus guias espirituais, acreditando que caso algum *nganga* fosse castigado ou sofresse algum castigo era porque deixaram-se corromper pelo seu poder.

³⁸⁰ *Ngangas* que vestem roupas de mulher. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 259.

essa sabedoria como uma personificação do Diabo, a qual devia ser erradicada para permitir, uma verdadeira cristianização de Angola.

A sociedade angolana original era dividida em vários grupos sociais e não se assemelhava a uma estrutura urbana e social europeia. Nas “Denúncias do Reino do Congo e Angola”, composto por 214 fólios, estão reunidas acusações de vários crimes cometidos em África contra a fé, a moral e os costumes.³⁸¹ Numa das queixas apresentadas, o acusador, D. Paulo Afonso, com cerca de 30 anos, casado e morador da cidade do Congo, denunciou Domingos Ambundo Maia por ter executado um rito no qual o denunciante foi curado. Neste ritual Domingos terá cozido uma panela de ervas e colocou dentro dela uma “figura de um homem feita de pau”³⁸² e várias pessoas terão assistido, incluindo escravos e mulheres.

Esta denúncia vai de encontro aos relatos de Cavazzi e Cadornega em três pontos: a utilização de elementos naturais para a realização de rituais; a figura do homem de pau semelhante aos ídolos dos *ngangas*; e o facto de muitas pessoas assistirem ao ritual. Santos não nos informa se na queixa Domingos é chamado de feiticeiro ou mandingueiro ou *nganga*, mas a descrição do acontecimento permite-nos identificar pontos de parecença e apelidá-lo de sacerdote africano. Para além disso, este ritual permite-nos perceber uma certa africanização por parte dos europeus, que precisando de ajuda para curarem uma doença desconhecida, recorriam a sacerdotes africanos com curas alternativas não aceites pela Igreja. Todavia, apesar de o ritual o ter curado e de, supostamente D. Paulo Afonso ficar grato a Domingos, ele ainda o acusa e tenta afastar-se dos acontecimentos, destacando que não adorava o homem feito de pau, mas que sabia das reuniões organizadas pelo acusado. Há uma zona cinzenta em toda esta atitude do europeu, que sabia da realização das celebrações e dom do africano, nunca o acusou, mas quando é curado por ele, acusa-o de imediato e entrega-o aos missionários – talvez por um peso na consciência de os seus valores judaico-cristãos não permitirem que se socorresse a uma cura pagã.

³⁸¹ De destacar que grande parte das denúncias é feita por cristãos velhos. SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 237-238.

³⁸² SANTOS - Inquisição portuguesa na..., p. 238.

4.2. Juramentos

As descrições dos juramentos feitas por Cavazzi e Cadornega retratam celebrações predominantemente conduzidas por *ngangas*, envolvendo a presença de ídolos e objetos naturais. Estes ritos podem ser interpretados como um tribunal social ou religioso, dado que os *ngangas* eram vistos como líderes espirituais pelos africanos e não como juízes judiciais, mas que tinham as faculdades necessárias para julgarem situações sociais como roubos, homicídios, entre outros atos disruptivos. Os juramentos, na perspetiva de Cavazzi, podem ser comparados a testemunhos civis ou eclesiásticos europeus, abolidos por abuso do homem³⁸³, enquanto Cadornega descreve algumas destas reuniões de um ponto de vista mais parcial e documental, destacando que os relatos parecem impossíveis de terem acontecido, mas que de facto ocorreram e espantaram os portugueses.³⁸⁴ Inclusive, os africanos que abraçavam o cristianismo, não deixavam de lado os juramentos, pois permitiam uma convivência social nesta região,³⁸⁵ mas havia diferenças entre os juramentos do Congo e de Angola.

Para os africanos, a principal diferença entre os seus juramentos e os ensinamentos da Igreja Católica são as consequências. Enquanto os juramentos africanos implicavam, quase sempre, um castigo imediato, muitas vezes resultando na morte do acusado, os juramentos católicos não previam uma punição direta e severa.³⁸⁶ Nos juramentos cabe aos *ngangas* declarar se a pessoa acusada de um crime é réu ou inocente através de uma cerimónia em que utiliza preparados feitos com materiais como o ferro, ervas, venenos ou outros produtos naturais e elementos como o fogo ou a água. Porém, ao ter o poder de decisão final, os *ngangas* podiam corromper-se consoante o lado que pagasse mais ou consoante os seus interesses pessoais.³⁸⁷

No Congo existem juramentos como o *ndefi-a-nzundu* que são demasiado agressivos e podem ser vistos como tortura, ao ponto de o acusado, mesmo que seja inocente, confessar-se réu para terminar com o sofrimento.

³⁸³ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 102.

³⁸⁴ Cadornega não tem tantos relatos ou descrições de juramentos, provavelmente por não ter tanto contacto com as populações do interior como Cavazzi. Contudo, a sua obra permite compreender que mesmo entre os europeus, os africanos mantinham esta tradição que organizava e estabelecia as regras da sua convivência. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 323.

³⁸⁵ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 102.

³⁸⁶ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 104-105.

³⁸⁷ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 106.

Alguns *ngangas* também ganhavam o seu nome por presidirem somente a algum juramento, como é o caso do *ncassa* que orienta o ritual com o mesmo nome que provém de uma árvore com o mesmo nome.³⁸⁸ Neste juramento o sacerdote prepara uma bebida com água e pó desta árvore e dá de beber ao acusado. Se ele a vomitar está livre de acusações, caso contrário é considerado culpado e os acusadores podem matá-lo.³⁸⁹ Neste juramento, tal como noutros, o *nganga* podia alterar a quantidade do pó como quisesse e comandava à água o que deveria fazer.

Mbau era responsável pelo jumento que consistia em descobrir se alguém era um “aldrabão”. Para isso ele envolvia um ferro em brasa que colocava na pele sem sentir nada e depois desafiava o acusado a fazer o mesmo. Este *nganga* também utilizava outros elementos como um fio de lã que caso se queimasse provava que o acusado era culpado.³⁹⁰

Nos reinos de Matamba e Angola os juramentos são, por norma, realizados em público junto com outras cerimónias. Se não existirem testemunhas legais, são realizados com base em uma condição como, por exemplo, “se eu disse X, então que um raio me mate” ou “Que o espírito dos defuntos me leve”.³⁹¹ No caso de ser um assunto mais grave, as partes chamavam um *nganga* e uma multidão para assistir a um rito no qual é jurado por um ídolo o que tiver de ser jurado.³⁹² Neste juramento também é possível fazer uma comparação com os juramentos que os cristãos faziam ao invocar o nome de Deus como prova de que não eram os culpados por determinados atos ou ações. Assim, da mesma forma que os cristãos não podiam dizer o nome de Deus em vão, o mesmo acontece com os africanos e os seus ídolos. Não havendo semelhanças diretas, encontramos padrões possíveis de comparação e aproximação simbólica em algumas práticas.

Tanto Cavazzi como Cadornega relatam juramentos iguais ou semelhantes. O primeiro – apresentado por Cavazzi - é o juramento *mbulungo* é retirado um extrato de uma serpente, ou da polpa de um fruto ou de algumas plantas para retirar os sentidos ao

³⁸⁸ Apesar da árvore *ncassa* ser tida como uma árvore de cura para as gengivas e os dentes, também era vista como um elemento venenoso por caírem pássaros mortos que passavam por cima dela.

³⁸⁹ Cavazzi afirma que “A *ncassa* é uma árvore muito alta, cuja madeira avermelhada é bom remédio para o tratamento das gengivas e dos dentes, como eu mesmo experimentei muitas vezes”. Esta madeira ajudava a curar algumas doenças e também era utilizada em alguns rituais comandados pelos *ngangas* que acreditavam que também era venenosa e que podia revelar a verdade por trás de uma acusação. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 103-104.

³⁹⁰ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 104.

³⁹¹ A presença de palavras relacionadas com a morte ou com os ancestrais costuma estar presente neste tipo de juramentos. A morte apresenta-se como algo sagrado, ou seja, caso o réu fosse inocente invocava a morte ou algum símbolo relacionado com ela. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 105.

³⁹² CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 105.

réu que só é salvo se alguém se apiedar e lhe der um contraveneno. Não obstante, mesmo que sobreviva fica louco ou incapaz. Cadornega, por sua vez, apresenta este ritual mais detalhado, chamo-o de *bulungo* e é feito através de uma fruta chamada quijuluango, produzida de uma maçã cujas sementes têm o nome de hitro - que são o elemento venenoso. Estas sementes são, posteriormente, moídas e feitas farinha para serem misturadas na bebida que deve ser dada ao réu. De seguida o *nganga* entra numa roda onde será determinado quem será presente a julgamento e após beber um pouco do preparado, inicia-se o rito. Nesta reunião encontram-se pessoas com *malungas* no braço esquerdo que são feitas com superstições e nomeiam os nomes dos presentes que estão na roda até que se chegue ao culpado que é obrigado a beber a bebida venenosa. Alguns confessam que são culpados para depois lhe darem o contra veneno, outros preferem morrer não confessando nenhum ato, podendo, inclusive, serem inocentes.³⁹³ Este juramento é feito em base de suposições dos presentes sobre quem será o culpado e as crenças de todos permitem que qualquer desfecho seja possível.



Figura 9 - Da esquerda para a direita: juramento de oroncio e juramento bulungo.³⁹⁴

³⁹³ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 320-321.

³⁹⁴ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 105.



Figura 10 - Juramento de Balungo.³⁹⁵

³⁹⁵ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 320-321.

Em ambas as imagens, os *ngangas* são retratados como a figura central do juramento, responsável por entregar ao acusado o preparado. Cadornega escolhe representar mais africanos a assistir à performance, destacando-se uma mulher vestida e adornada com um colar e brincos europeus³⁹⁶, evidenciando a europeização dos nativos que continuava a assistir aos juramentos. Por outro lado, Cavazzi retrata o ritual em si, desenhando os atos principais e minimizando a presença dos espectadores. Desta forma, a sua gravura tem um carácter mais informativo, ao passo que a de Cadornega é mais descritiva, seguindo de maneira mais fiel os relatos de ambas as fontes que mencionam a participação de várias pessoas nestas performances. Outro ponto relevante nas gravuras é a distinção clara entre o *nganga* e o acusado, simbolizada pela representação do primeiro com um bastão que se assemelha a uma grande bengala.

Em alguns juramentos, os *ngangas* são obrigados a pagar uma parte ao soba da sua localidade. Este pagamento, para Cavazzi, prejudica as almas daquela região, pois os sobas, em vez de auxiliarem os missionários, preferem continuar a permitir a realização dos juramentos e a proteger os *ngangas*. Um exemplo disso ocorre no juramento em que se utiliza o fruto de uma palmeira chamada *emba*. É preparada uma bebida que o sacerdote nativo toma primeiro sem sofrer nenhuma reação adversa - graças a preparativos feitos previamente para garantir a sua segurança. Em seguida, a bebida é oferecida ao acusado; se ele não tiver reação, é considerado inocente; caso contrário, é considerado culpado. Neste tipo de juramento, os africanos costumavam pagar ao *nganga* para adulterar a preparação da bebida e, assim, influenciar o resultado do juramento, contudo parte desse pagamento era entregue ao soba da região.³⁹⁷

O juramento *oroncio* tem por base o mesmo princípio do juramento anterior, contudo neste rito o *nganga*, após tomar antecipadamente o contraveneno, come parte de um fruto de *nicefo* com algum veneno para mostrar que é inocente e dá o resto ao acusado. Cavazzi afirma que só existem duas hipóteses: se o acusado acordou com o *nganga* também tomar o contra veneno será inocentado, caso contrário “fica imediatamente todo inchado, até rebentar”.³⁹⁸ Cadornega chama a este juramento de *majongo* e completa que muitos acusados depois de tomarem o fruto venenoso confessam “o que querem que diga, por não perder a vida e lhe darem a contra, para se livrarem de tamanho trabalho e

³⁹⁶ Isso contrasta com os colares dos *ngangas* retratados por Cavazzi que são diferentes, sugerindo uma certa europeização dos africanos que presenciavam os juramentos.

³⁹⁷ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 106.

³⁹⁸ C CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 107.

mizeria”.³⁹⁹ O facto de ambos os autores apresentarem o mesmo juramento, mas com nomes diferentes, permite-nos concluir que era um juramento realizado no Congo, mas também em Angola, sendo regiões que partilhavam crenças e rituais antes e após a chegada dos europeus.

Influenciada pelo Congo, também em Angola existia um juramento semelhante ao *mbau*, conhecido como *quilumbo*,⁴⁰⁰ com a diferença de que no território português eram invocados ídolos e conhecidos como juramento do fogo.⁴⁰¹ Numa destas reuniões, Cavazzi pegou no ferro para mostrar que era um objeto normal, mas provou-se o contrário. Porém, o religioso manteve a sua palavra de que era um ferro normal e que, mais tarde, em conversa com o *nganga*, descobriu que o africano estava a tentar salvar um amigo e que iria colocar uns pós feitos em “invocações supersticiosas”. Efetivamente, Cavazzi não nega “as virtudes ainda ocultas” de alguns preparados africanos, mas apesar de poderem ser vistos como algo natural, continuavam a nascer de celebrações tradicionais africanas.⁴⁰²

Além disso, a confissão do *nganga* revela o enviesamento dos juramentos, feitos com o intuito de ajudar um amigo a escapar das acusações que pesavam sobre ele. Embora nem todos os sacerdotes se deixassem corromper, essa confissão expõe o lado humano dos religiosos nativos, que, apesar de representarem uma espécie de justiça social, acabavam por a corromper.

Outro juramento de fogo descrito por Cadornega⁴⁰³ diz respeito ao juramento *jaji* descrito por Cavazzi⁴⁰⁴. Neste juramento era colocada ao lume uma panela com água e uma pedra e quando tivesse muito quente, o acusado deveria tirar a pedra sem se queimar para ser inocentado. Como em outros rituais, as duas fontes enfatizam o facto de existirem ervas que permitiam aos acusados tolerar a água quente e, como consequência, não se queimarem. Para além disso, também eram feitas condições, isto é, o acusado ao meter a

³⁹⁹ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 323.

⁴⁰⁰ Neste juramento o feiticeiro pegava num ferro, aparentemente normal mas na realidade quente, e queimava a pele do acusado enquanto invocava um ídolo com uma multidão a assistir. Pag. 106 ou 107, confirmar.

⁴⁰¹ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 322.

⁴⁰² CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 108.

⁴⁰³ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 319-320.

⁴⁰⁴ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 109.

mão para tirar a pedra também deveria dizer “se eu fiz o que me imputa – *bulongo me coate*”.⁴⁰⁵

As duas fontes também registam como os juramentos podiam ser agressivos sem envolverem, necessariamente, elementos naturais como é o caso do juramento *olunjengue*⁴⁰⁶ em que o *nganga* ata as mãos do acusado com cordas de palmeiras e, por vezes, apertam com tanta força que “penetram as ligaduras da carne até os ossos”⁴⁰⁷.

Também há juramentos realizados entre os africanos sem ser preciso a presença de um *nganga* ou de um elemento de prestígio da comunidade. Por exemplo, se duas pessoas jurarem não se voltar a falar então estão a realizar o juramento *onji-a-calunga*⁴⁰⁸ ou *cungi*.⁴⁰⁹ Após esta jura, as pessoas podem arrepender-se, mas acreditam que se voltarem com a palavra atrás irão morrer e, por isso, recorrem aos *ngangas* para criarem pó para dissolverem o juramento e absolver ambas as pessoas.

Os africanos também tinham proibições como jurar pela honra de um ídolo ou nomeá-lo em vão. Caso tal situação acontecesse, o *nganga* encarregue desse ídolo “toma um animal daqueles que é costume sacrificar ao dito ídolo”.⁴¹⁰ Este juramento era semelhante à proibição católica de nomear o nome de Deus em vão ou de jurar por ele em caso de mentiras.

Por fim, outro juramento comum entre os africanos de Angola e Matamba era beber a água com que o soberano ou o *nganga* lavaram os pés caso se suspeitasse de alguma conspiração contra o líder ou a sociedade. Os que bebiam a água sem medo ou enjoo eram considerados inocentes, os que não a suportavam e ficavam enjoados eram considerados culpados e severamente castigados. Também os juramentos pela bênção do rei eram sagrados e aconteciam poucas vezes.⁴¹¹

Cavazzi também descreve outros juramentos importantes para outras comunidades como é o caso do juramento *Camuanga* para os Jagas⁴¹² e juramentos que são orientados por pessoas prestigiadas como é o caso do juramento *mbaji*.⁴¹³ Cadornega

⁴⁰⁵ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 319-320.

⁴⁰⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 108. CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 322-323.

⁴⁰⁷ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 323.

⁴⁰⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 110-111.

⁴⁰⁹ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 262.

⁴¹⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 111.

⁴¹¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 111.

⁴¹² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 108-109.

⁴¹³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 109-110.

também destaca juramentos feitos pelos Jagas, especialmente pelo Jaga Cassangi.⁴¹⁴ Quando algum jaga era capturado, questionado e torturado para revelar informações do seu grupo, eles preferiam morrer a falar, pois acreditavam que se falassem iriam morrer instantaneamente. Este juramento, conhecido como *tomar a zemba*, exemplifica o quão profundo as crenças estavam enraizadas nos jagas: apesar de haver uma possibilidade de ficarem vivos caso falassem, a crença de que morreriam era mais forte, impedindo-os de se questionar ou de tentarem procurar uma salvação para o seu cativeiro. Contudo, talvez acreditassem que se denunciassem o seu grupo, caso conseguisse escapar poderia ser perseguido ou assassinado pelos seus pares. Cassangi também tinha na sua comunidade outro juramento com o nome *tomar a indua*.⁴¹⁵ Quando alguém cometia algum delito grave como conspirações, devia tomar uma bebida feita à base de ervas, paus e outros ingredientes e era capaz de matar. Caso a pessoa sobrevivesse, não voltava a ficar bem, ficando com sequelas para o resto da vida. Tal como as sociedades do Congo e de Angola, também a comunidade de Jagas partilhava a realização de juramentos agressivos e, quiçá, fatais.

Os europeus, ao perceberem a dinâmica dos juramentos, passaram a adotá-los quando queriam descobrir a verdade de alguns acontecimentos como, por exemplo, roubos.⁴¹⁶ Esta adoção é um reflexo da africanização dos portugueses ao utilizarem rituais e crenças locais que criticavam e tentavam erradicar, mas que utilizavam para os seus fins.

Como todas as religiões, também as crenças e performances africanas eram propensas a adaptações e mudanças quando em contacto com novos elementos. Justamente, os juramentos e a credibilidade dos *ngangas* não era só colocada em causa pelos missionários que se aventuravam dentro do sertão, eram também, em alguns casos, questionados pelos próprios nativos. Na corte do rei do Micocco dois cristãos foram acusados de um determinado crime e, apesar de o rei querer julgá-los segundo os juramentos africanos, aos estrangeiros foi permitido jurar consoante os ritos católicos e o Santo Evangelho. Os europeus foram considerados culpado, porém o veredito não

⁴¹⁴ Ao longo do Tomo III Cadornega descreve a organização social e performances do Jaga Casangi, permitindo estudos sobre esta comunidade e entender melhor as crenças religiosas das comunidades da África Centro-Occidental e como se influenciavam. CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 323.

⁴¹⁵ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 323.

⁴¹⁶ Cavazzi relata a situação de um europeu rico que se deu conta do desaparecimento de alguns objetos e, como tal, obrigou que todos os africanos que ali estivessem esbofeteassem uma cabaça untada com azeite de palma, encontrando um africano que não tinha as mãos sujas, pois, com medo do juramento, fingiu bater na cabaça. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 113.

convenceu o monarca que decidiu criar um falso crime – acusou dois criados de roubo e pediu ao *nganga* que os considerasse culpados. O sacerdote fez o que o monarca ordenou, mas acabou por beber do seu próprio veneno, uma vez que a armadilha foi revelada, os cristãos e criados soltos e o ele preso. Face à corrupção evidente do seu sacerdote, o líder aceitou a nova religião apresentada pelos europeus e pediu o envio de mais missionários para evangelizar o seu domínio.⁴¹⁷ Neste relato é possível entender a influência do cristianismo nos territórios africanos e como foi uma chave para os líderes nativos assumirem mais poder e de adaptarem e mudarem as suas crenças através de novas interações e encontros culturais.

Os juramentos são testemunhos da vida quotidiana dos africanos que moldavam as suas crenças e atitudes. Contudo, como em quase todas as instituições, também os juramentos eram pautados pela manipulação e corrupção, especialmente, por parte dos *ngangas*. Tal como o acontecimento na corte do rei de Micocco ilustra, a justiça, em determinados contextos, torna-se um jogo de interesses financeiros e acordos clandestinos, onde a verdade é frequentemente comprometida.

A água como elemento central de alguns juramentos está relacionada com a dimensão *mbumba* - dimensão relacionada com os espíritos da água. Justamente, é possível concluir que a água tinha um papel central na vida quotidiana e nas crenças dos africanos, sendo a responsável pela separação dos vivos e dos mortos, a casa de espíritos e elemento condutor da verdade em alguns rituais.

Por fim, em alguns juramentos Cavazzi destaca que passava mal quando os *ngangas* queimavam objetos de feitiçaria com a desculpa de ser a arte do demónio. Porém, é possível que parte do seu relato seja baseado nas suas crenças cristãs e preconceitos e que a possível razão do mau-estar seria porque os europeus não estavam acostumados aos elementos naturais africanos, à sua fauna e flora e aos seus cheiros quando queimados.⁴¹⁸

⁴¹⁷ O caso é relatado pelo Padre Calisto Zelotes a Cavazzi. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 112-113.

⁴¹⁸ Da mesma forma que os europeus morriam de febres e passavam mal com o calor por não terem tanta resistência como os africanos, o mesmo terá acontecido com a queima de objetos que não eram comuns em Portugal ou na restante Europa.

4.3. Outras celebrações e comportamentos quotidianos

As crenças africanas que moldavam a sua religião e o seu quotidiano acompanhavam os africanos desde o seu nascimento até à sua morte. Por um lado, os africanos acreditavam nelas e regiam a sua vida tendo-as presente, enquanto os europeus tentavam descredibilizá-las e provar aos africanos o porquê de estarem errados. Para Cavazzi, as superstições resumiam-se a “qualquer pequeno acontecimento é motivo para aqueles infelizes acreditarem em mil estranhas tolices e para caírem em superstições”.⁴¹⁹

Nos rituais supersticiosos a fauna e a flora regionais estão sempre presentes. Das principais superstições destacam-se crenças sobre o fim das guerras e a presença de *ngangas* a comandar estas celebrações. A água volta a estar no centro destes rituais, sendo o meio para a revelação da verdade. Cavazzi relata um ritual em que o *nganga*, para descobrir se o rei do Congo seria vitorioso ou derrotado de uma guerra, coloca água a ferver com elementos supersticiosos e questionam aos seus deuses⁴²⁰ sobre o resultado: se receberem algum sinal seriam vitoriosos, caso contrário, derrotados.⁴²¹

Cavazzi também destaca o uso de várias plantas, chifres de animais, ervas, paus, penas, entre outros objetos. Para os europeus eram considerados objetos triviais, mas os africanos considerava-os fetiches que deviam ser invocados juntos de um ídolo através de um *nganga*, podendo ter propriedades de proteção, para humanos, objetos ou sementeiras.⁴²² Os africanos também mostravam ter respeito e medo de diversas árvores ou plantas, estando proibidos de as cortar ou tocar. As palmeiras, por exemplo, são dedicadas aos ídolos e, por isso, era proibido “beber o seu vinho, excepto aquele que as guarda. Igual proibição se estende também aos seus frutos”.⁴²³

Os africanos também honravam os ídolos com plantações que eram seguidas de “grandes bayles e algazaras com instrumentos de maçanzas e zagazagas”⁴²⁴ e também pediam o envio de água nestas celebrações. Mais tarde, na altura de colher os frutos,

⁴¹⁹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 116.

⁴²⁰ Cavazzi afirma que os africanos faziam estes rituais em honra ao demónio, contudo esta performance deve ser vista e compreendida como uma intermediação entre os vivos e os ancestrais ou os seus deuses, de forma a serem guiados sobre quais as decisões que devem tomar.

⁴²¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 113.

⁴²² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 113-116.

⁴²³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 115.

⁴²⁴ Maçanzas e zagazagas são instrumentos musicais. CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 259-260.

levam os primeiros ao senhor da terra que o recebe com felicidade e estreiam-no “com galinha e o pão daquele mantimento da novidade, principalmente do milho miudo”.⁴²⁵

Também as populações africanas do interior, com pouco ou nenhum contacto com os europeus, continuava a utilizar e a salvaguardar pequenos objetos em torno do pescoço ou da cintura, enquanto superstição, e nenhum religioso conseguia demovê-las de os utilizar.⁴²⁶ São, tal como os objetos utilizados pelos *ngangas*, *minkisi*.

Outro grupo envolvido em crenças eram as mulheres. Como já foi explorado, as mães de gémeos ou mães de crianças peculiares eram vistas como mulheres sagradas por terem carregado a reencarnação de um ancestral ou um ser que tem o poder de intermediar os mundos dos vivos e dos mortos. Porém, há outras crenças que envolvem o sexo feminino tais como: se uma mulher tivesse problemas no parto, era obrigada a jurar que tinha traído o marido ou o amante e, em algumas províncias, depois de um soba subir ao poder, a mulher torna-se estéril apesar de ter sido fértil até àquele momento. Cavazzi imputa a culpa desta última superstição aos *ngangas*, uma vez que são eles que, depois de cerimónias, entregam a nova casa ao casal e defende que estas consequências são o castigo de apoiarem outra religião.⁴²⁷ As mulheres também recorrem aos *ngangas* quando engravidam, pedindo ajuda para os filhos recém-nascidos, acreditando que as suas soluções - pomadas, cordas agarradas aos seios para retirar leite, entre outros - as ajudaria a preservar a vida do seu bebé.⁴²⁸ Também Cadornega destaca a superstições envolvendo as mulheres como é o caso de *opanda* em que os homens amigos trocam as suas concubinas entre si e caso o marido tenha de viajar ou morra, o amigo fica com a mulher para si, “como se fora a sua própria”.⁴²⁹

O crescimento das crianças também era alvo das crenças africanas, pois os pais alteram o nome que dão aos filhos consoante a sua fase de crescimento.⁴³⁰ Esta alteração segue o ciclo da vida como os africanos o vêm, com diferentes fases que merece diferentes nomes. No caso de uma criança falecer, a mãe devia abrir uma cova pouco funda, pois tinha receio de ser grande de mais e ficar infértil.⁴³¹

⁴²⁵ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 260.

⁴²⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 116.

⁴²⁷ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 16-117.

⁴²⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 120-121.

⁴²⁹ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 258-259.

⁴³⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 122.

⁴³¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 122.

As presenças de animais em determinados momentos também era motivo de júbilo. Quando encontravam uma lebre, uma codorniz ou outro animal tímido os exércitos acreditam que seriam vitoriosos e quem apanhasse o animal seria promovido durante a campanha. Da mesma forma que estes animais são vistos como sinais de boa fortuna, também ovos de perdiz eram utilizados para fazer colares de chefes com a crença de aumentar a sua coragem.⁴³² Noutras circunstâncias, os animais também podem ser vistos como sinais de agoiro, como é o caso se um galo cantar fora de horas.⁴³³ Cadornega também relata a empresa do rei de Matamba, Dom Francisco Gutteres Angola Canini que tencionava invadir o território de Cassanje, mas que desistiu após encontrar um “bando de empacassas, que he como gado Vacum barbio, mas ferozes no seu arrayal” no seu caminho.⁴³⁴

As doenças que afetavam os africanos também eram vistas como crenças que exigiam rituais próprios. Os ambundos acreditam que quando alguém adoecia devia ser levado para um caminho público para ser lavado com infusões de raízes e de ervas. Caso a doença fosse grave e não permitisse ao doente deslocar-se até à rua, derramavam água pelo caminho público, com a crença de que a primeira pessoa a passar por ali levaria a doença com ele.⁴³⁵ Cadornega corrobora o relato de Cavazzi, afirmando que os africanos doentes tomavam banhos preparados com ervas e que depois colocam essa água em encruzilhadas e, já sabendo de antemão o significado dessas águas, as pessoas tentam evitá-la e desviavam-se para evitar o mal.⁴³⁶

A presença dos espíritos era, na maioria das vezes, manipulada pelos *ngangas*, mas havia vezes que eles também se relacionavam com o mundo dos vivos sem intermédio. Um dos exemplos dessas situações são os sonhos, mas as perturbações climáticas como tempestades ou remoinhos são outro.⁴³⁷ Para além disso, sempre que os africanos encontram altares ou paus ou postes em homenagem a algum ídolo, deixam

⁴³² CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 118.

⁴³³ Os africanos acreditavam que um galo cantar fora de horas podia “separar dois exércitos durante a batalha, embora um deles tivesse tais vantagens que a vitória lhe parecesse certa”. Os animais podiam, nas crenças africanas, interferir no destino de forma positiva ou negativa, desempenhando um papel importante na tomada de decisões na motivação dos soldados ou na continuação ou desistência de uma guerra. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 118.

⁴³⁴ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 2, p. 402-403.

⁴³⁵ CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 119.

⁴³⁶ CADORNEGA - **História Geral das ...**, vol. 3, p. 258.

⁴³⁷ Para os africanos são sinais dos espíritos que podem estar a brincar com eles, mas também há quem fique com medo e escolha proteger-se. CAVAZZI - **Descrição histórica dos ...**, vol. 1, p. 119-120.

sempre alguma coisa como uma erva, uma folha ou outro pequeno objeto.⁴³⁸ Cadornega também nos informa que quando alguém tinha alguma doença e quando “lhe sucede dar algum accidente” os demais presentes tapavam-lhe as vias respiratórias acreditando que é a vida que está a encolher os membros e o corpo do doente quando, na verdade, acabam por o matar antes do tempo.⁴³⁹ Cavazzi relata o mesmo acontecimento, mas com mais detalhes e numa imagem mais violenta: “puxavam o nariz e as orelhas, lhe batiam na cara, lhe esticavam as pernas e os braços ou lhe tapavam a boca, impedindo-lhe a respiração”.⁴⁴⁰ Para os africanos era uma forma piedosa de colocar termo à vida do doente e que lhes custava muito ter de respeitar a tradição e, no meu entender, deve ser vista como uma última tentativa de salvar um ente querido através dos recursos que tinham: a tradição e a voz dos *ngangas*.

Cavazzi também destaca os pecados morais dentro desta sociedade, tais como a inveja que está entre vários africanos, razão pela qual cometem patifarias, calúnias e embustes.⁴⁴¹ Num relato de Cavazzi, conhecemos um africano que vai até à Igreja de S. Salvador chorar por ter vendido todos os parentes e agora, ao encontrar-se sozinho, mostra-se arrependido e percebe que os seus atos foram pecaminosos. Deste modo é possível perceber, e tal como o religioso defende, que até àquele momento os costumes e conceitos católicos - como o pecado - foram introduzidos, mas a maioria dos africanos ainda não os aceitava ou, como acredito, talvez, não compreendesse a sua verdadeira simbologia. Desta forma, persistia a esperança de que no futuro, todos os africanos se convertessem ao catolicismo,⁴⁴² tal como as populações junto do litoral e à beira dos rios já tinham aceite devido à constante influência dos missionários e europeus que seguiam o Santo Evangelho.⁴⁴³

No Congo, nas celebrações de óbitos, os africanos embrulhavam os cadáveres e ofereciam-lhes mantas e enterravam os seus falecidos em florestas longe das casas. Cavazzi destaca que os cristãos do Congo, embora tenham abraçado o cristianismo, não se esqueciam totalmente dos hábitos anteriores, apresentando um grande respeito pelos

⁴³⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 120.

⁴³⁹ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 265-266.

⁴⁴⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 132.

⁴⁴¹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 84-85.

⁴⁴² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 86.

⁴⁴³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 87.

falecidos, enterrando-os em cemitérios junto de igrejas ou junto de cruzeiros e imagens santas, dando esmola a pobres para rezarem pelo falecido.⁴⁴⁴

Apesar da morte de entes familiares ser respeitada e seguida de rituais próprios, a morte de reis também exigia celebrações e um respeito maior. Embora se assemelhem às cerimónias do povo, os reis eram vestidos e embrulhados em panos europeus e, posteriormente, eram colocados numa campa “com tábuas forradas por tapete” onde ficavam dois escravos em serviço perpétuo a rezar pela sua alma, especialmente ao sábado, dia dedicado à Virgem Maria. A campa estava sempre bem composta e era adornada com “panos novos nos dias de aniversários, principalmente no dia de comemoração de todos os fiéis defuntos”.⁴⁴⁵ Nas cerimónias fúnebres reais não era permitido chorar e para manifestar a tristeza sentida, tocava-se música através de uns pequenos cornos de marfim.⁴⁴⁶

Nas regiões onde os missionários ainda não tinham conseguido estabelecer a religião católica, continuam a perdurar os ritos antigos em que os amigos e parentes do defunto levavam várias prendas para demonstrar os seus sentimentos. Para além disso, caso o falecido fosse um homem eram enterradas duas mulheres vivas que lutavam entre si sobre o posto de terem sido a sua favorita em vida, pois acreditavam que iriam acompanhá-lo e servi-lo na próxima etapa.⁴⁴⁷ Esta atitude das mulheres reforça a crença de que os mortos continuavam vivos num mundo ao qual os vivos não tinham acesso e, por isso, não havia nenhum problema em serem enterradas ou de morrerem, uma vez que continuariam a sua vida numa outra dimensão.

Na região de Matamba, Cavazzi destaca que continuavam a existir cerimónias africanas entre os católicos. Após um doente morrer, as pessoas mais próximas pegavam no corpo e atiravam-no para o chão da rua com força, antes de caírem sobre ele e de o abraçarem e beijarem. Depois vestiam-no com as mesmas formalidades que vestem os mortos do Congo e o membro mais velho da família enterrava-o e colocava uma espécie de pó sobre ele enquanto cantava “uma lúgubre nénia à qual alternadamente respondem os presentes com urros e com soluços”.⁴⁴⁸ Os falecidos de Matamba são enterrados nas

⁴⁴⁴ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 124.

⁴⁴⁵ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 124.

⁴⁴⁶ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 125.

⁴⁴⁷ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 125.

⁴⁴⁸ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 125.

matas seguido de diversas cerimónias que Cavazzi descreve como sendo superstições, mas que, no entanto, seguem as crenças africanas orientadas pelos *ngangas*.⁴⁴⁹

As viúvas também realizavam ritos após o falecimento do marido. No caso de o casal ter vivido um amor perfeito, as viúvas acreditam que a alma do falecido podia voltar para entrar nelas e, para o evitar, iam até ao rio com um *nganga* que as amarrava e deitava várias vezes na água acreditando que, desta forma, afogavam a alma do marido. O pagamento ao sacerdote era um pano do luto da mulher, pois uma vez purificada, estava disponível para casar com o homem proposto pela família e amigos, sendo que o luto poderia dar lugar a uma nova festa.⁴⁵⁰ Cadornega, ao contrário de Cavazzi que explica a presença do *nganga* e que apresenta a cerimónia como violenta, apresenta esta cerimónia como algo mais simples, em que a viúva sai de casa com trajes pretos em direção ao rio onde encontra “hum daqueles viúvos que lhe pareceo mais bem e de seu gosto” que corta a fita que traz a amarrar os panos das trajes para a lavar no rio e purificar-se.⁴⁵¹ É possível que ambos os autores tivessem presenciado estes rituais e que tenham encontrado sacerdotes diferentes com atitudes diferentes. Ou, outra possibilidade, é que o capuchinho, de valores católicos e morais mais firmes, tenha tentado descrever esta situação de forma mais violenta do que seria na realidade.

As viúvas que não optem por esta cerimónia deveriam utilizar as roupas e os utensílios mais sujos e gastos para demonstrar a sua tristeza. Outras diziam que tinham a alma do marido dentro de si e faziam “tolices indecentes para buscarem novo marido” e outras afirmavam que não conseguiam aguentar a alma do marido dentro delas e eram vistas deitadas na água ou a correr sem rumo.⁴⁵² As mulheres africanas católicas, por sua vez, ficavam um ano de luto e mais resguardadas. Após esse período saem de casa cobertas com panos negros, especialmente quando estão em cidades como Luanda ou São Salvador.⁴⁵³ Outras formas dos africanos mostrarem a dor que sentiam pela morte dos seus entes era através de gritos e agitação junto das sepulturas onde também faziam cânticos lúgubres.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 126.

⁴⁵⁰ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 130.

⁴⁵¹ CADORNEGA - *História Geral das ...*, vol. 3, p. 266.

⁴⁵² CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 130.

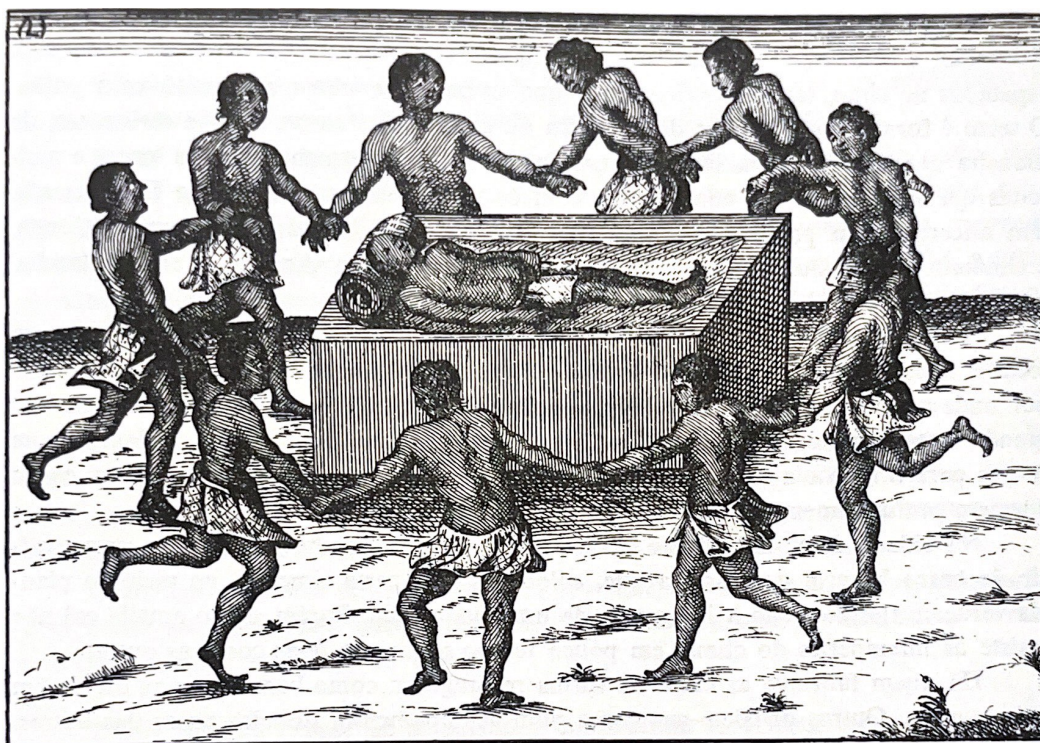
⁴⁵³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 130-131.

⁴⁵⁴ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 131.

Deste modo, a visão da morte para africanos e europeus era diferente. Justamente, Cavazzi relata que, ao dar a extrema unção a um senhor católico e dono de escravos, pediu para ficar sozinho com ele. Porém, vários escravos entravam na habitação e lamentavam o ocorrido, o que atrapalhava a realização do sacramento. Numa primeira abordagem, Cavazzi tentou explicar aos africanos que apesar de amarem o seu senhor não podiam interferir, porém o doente interrompeu-o para explicar que não era amor, mas o costume dos escravos e que a sua morte estava a atrasar as celebrações que iriam fazer. Efetivamente, após a sua morte, os escravos, antes desanimados, começaram a celebrar com música, dança e cânticos, na esperança de serem recompensados por chorarem a morte do seu senhor.⁴⁵⁵ Assim, quando os africanos choravam e lamentavam a morte de alguém, os europeus reconheciam atos de amor, mas caso festegassem ou celebrassem a morte como faziam segundo as suas crenças, eram, pelo contrário, considerados como pessoas frias.

Cavazzi ao descrever os rituais de dor como o falecimento de um ente querido, com adjetivos como “estranhíssimos” e destacando sempre que os africanos não choravam, descarta que cada pessoa tem o seu luto e que diferentes culturas e sociedades têm formas diferentes de ver e lidar com a morte. Justamente, os africanos acreditavam que após alguém morrer, o defunto partia para um lugar de paz junto dos espíritos e ancestrais e que continuaria vivo numa nova etapa. Inclusive, os ambundos também acreditavam que caso não realizassem todas as celebrações e passos corretamente, o defunto poderia voltar para os atormentar, causando dor e destruição. Desta forma, era normal que se reunissem em volta do corpo do defunto e que festegassem todos juntos.

⁴⁵⁵ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 133.



*Figura 11 - Celebração fúnebre tradicional africana.*⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ CAVAZZI - Descrição histórica dos ..., vol. 1, p. 133.

5. Discussão

A Angola colonial do século XVII era o resultado de um encontro e confronto entre as sociedades locais e a matriz socioeconómica, política e religiosa europeia. As realidades africanas eram próprias, plurais e cheias de particularidades em todos os aspetos da vida quotidiana, tanto numa perspetiva mundana como numa lógica mítica ou religiosa, muitas das vezes incompreensíveis para os recém-chegados europeus. Pensar as relações e interações estabelecidas neste momento e num contexto muito particular, só é possível de ser feito, considerando a multiplicidade de visões do mundo e de formas de viver o dia-a-dia, o modo de encarar e compreender o Outro e o estranho, ou não conhecido. A compreensão do incompreensível, a separação do bem e do mal, a organização das pessoas e dos seus comportamentos, a imposição de regras, fazia-se, fosse na Europa como em África, a partir de matrizes simbólicas que se impunham nas vidas comuns. A religião dominava a forma de pensar e de estar, um elemento comum a sociedades tão distintas e apartadas. Se matriz europeia é clara e patente em todos os seus movimentos expansionistas e imperiais, as práticas locais são ainda hoje menos óbvias, mas nem por isso menos relevantes para a nossa compreensão. Todas as regiões da África Centro-Occidental eram influenciadas pelas crenças e performances do Reino do Congo que organizava os elementos dos seus grupos sociais, os seus vassallos, numa teia hierarquizada política e religiosamente. Assim, para discutir as crenças e o quotidiano da Angola portuguesa do século XVII, é necessário considerar as crenças, símbolos e performances do Reino do Congo e a complexa relação entre os portugueses e os bacongus.

Do encontro entre as duas culturas resultou, a partir de um lugar de poder e apropriação, não apenas física, mas também cultural, no embarque de africanos para Portugal para serem educados na fé católica e aprenderem latim. Também portugueses ficaram cativos no Congo. A aculturação e a diluição das diferenças mútuas, estava na base na forma de atuar e de controlar, uma tentativa multicultural, sempre reiterada pelos portugueses na sua permanência no território.⁴⁵⁷

Esta atitude foi a porta de entrada para o constante envio de africanos para Portugal de forma que quando regressassem ao Congo ou Angola pudessem educar os

⁴⁵⁷ COSTA, João Paulo Oliveira e. ; LACERDA, Teresa - O diálogo e a interação sociocultural, religiosa e linguística, p. 96.

seus pares, europeizando-os e mitigando os obstáculos da comunicação, visto que os portugueses falavam português, os bacongos falavam, na sua maioria, kikongo e os ambundos kimbundo. Por outro lado, também embarcaram grupos de missionários, principalmente jesuítas, com o objetivo de dilatar a fé católica em África e para cuidar da vida religiosa dos católicos que se mudavam para as novas terras, sendo um dos grupos responsáveis por polir a europeização dos africanos ao ocuparem lugares junto do Mani Congo e dos seus vassalos, evangelizando-os e integrando as reuniões que elegiam os líderes africanos.

A aceitação do catolicismo por parte dos bacongos e, mais tarde, dos sobas angolanos, deveu-se à estratégia dos missionários e dos portugueses de batizarem os Mani Congos e, em Angola, após subjugar militarmente os sobas. A conversão do Mani Congo Afonso I (impulsionada pela sua vitória apoiada pelos missionários contra o irmão apoiante da religião africana) marcou o início de uma nova temporada no Congo e no relacionamento com os portugueses: a queima de casas de culto foi promovida pelos líderes africanos e pelos missionários que continuaram a perseguir os *ngangas* e os seus *minkisi* e foi permitido a construção de igrejas nos antigos cemitérios dos ancestrais.

Cavazzi e Cadornega dão dos bacongos e dos ambundos uma visão infantilizada, de quem não aprendeu a distinguir o certo do errado, uma vez que quando ensinados e educados na nova fé entendiam erros do passado e ajustavam os seus comportamentos. Esta perspetiva segue a ideia de uma certa pureza religiosa, corrompida pelo diabo representado pelos *ngangas*, permitindo ainda abrir espaço à educação linguística e religiosa. Deste modo, os missionários não tiveram problemas – e foram, inclusive, perspicazes – na adoção de conceitos religiosos africanos como *nganga*, na reinterpretação de símbolos do conhecimento africano como a cruz ou na escolha de locais de culto religioso para os bacongos de forma que os nativos os compreendessem melhor e compreendessem a simbologia por trás dos novos conceitos emigrados da Europa. Efetivamente, o catecismo em kikongo de 1624 é o grande exemplo da tradução de conceitos portugueses para africanos, de forma a ensinar aos bacongos e ambundos a ler e escrever português, mas também a entenderem qual a simbologia por trás dos conceitos, performances e objetos católicos. Esta troca cultural permitia aos africanos entenderem a nova religião e adaptarem os seus conceitos às novas figuras que chegavam da Europa, mas também permitia a inserção de novos objetos e terminologias aos seus rituais e celebrações.

Cada uma destas atitudes por parte dos missionários foi pensada para que a nova religião, vista como superior, fosse inserida na África Centro-Occidental como mais correta e mais evoluída. Contudo, é necessário realçar que o batismo dos Manis e dos sobas era importante para convencer e mostrar aos seus povos a verdadeira luz, segundo os conceitos cristãos. Apesar do batismo que grande parte dos sobas ter sido forçado devido às guerras entre portugueses e ambundos, a sua conversão era importante para a dilatação da fé católica e para a evangelização de novas regiões. Por outro lado, os novos elementos – ou os mesmos, como é o caso da cruz – foram reinterpretados em performances tradicionais africanas, o que não era esperado pelos religiosos europeus.

Deste modo, os vários encontros culturais entre Portugal e o Congo desde o final do século XV até aos séculos XVI e XVII permitiram aos europeus conhecer uma nova realidade e tentar submetê-la aos seus costumes, principalmente à fé católica, com o envio de embarcações para trocas comerciais, tráfico de escravos e de novos habitantes, fossem eles missionários, comerciantes, governadores, exilados, entre outros. Por outro lado, o Reino do Congo viu em Portugal um novo aliado para enfrentar vizinhos africanos que ameaçavam a soberania de Mbanza Congo. Para além disso, os líderes africanos apropriaram-se da nova religião, não só por acreditarem nos seus dogmas, mas também por razões políticas internas, uma vez que podiam ter, pela primeira vez, poder sobre a espiritualidade e não ficar dependentes dos sacerdotes africanos.

As relações internacionais entre os reinos de Portugal e o Congo e o paradigma africano do século XVI levariam à autorização por parte do Mani Congo da colonização do Ndongo por parte dos portugueses que estabeleceram, sob as ordens de Paulo Dias de Novais, na cidade de Luanda. É nesta cidade que, ao longo do século XVII se vai construir uma sociedade diversificada em costumes, cores e tradições. Contudo, estes cem anos também são marcados por tensões militares e sociais e adaptações culturais. Não houve uma rápida e simples conversão dos ambundos, mas uma troca dinâmica de práticas e saberes, que resultou, por um lado, na africanização dos portugueses, influenciada pelas necessidades locais, e, por outro lado, pela europeização dos africanos incentivado pelos missionários europeus e convivência com os portugueses.

Justamente, ao verem mais de perto celebrações africanas orientadas por *ngangas*, os missionários apelidaram tais ações como feitiçaria e o seu realizador de feiticeiro. Todavia, os conceitos de feitiçaria e feitiço têm diferentes significados e correspondências consoante o seu contexto histórico, social e geográfico. A dita feitiçaria e feiticeiros (a

realização de um ato maléfico ou sobrenatural com o objetivo de magoar alguém sob ordens de uma pessoa que rezava ao diabo) para os europeus não corresponde, necessariamente, ao que eram os *ngangas* e feitiços africanos.⁴⁵⁸ Os *ngangas* eram sacerdotes ou líderes espirituais africanos e realizavam celebrações, rituais e juramentos numa lógica correspondente, numa visão católica de práticas, a um sacerdote realizar uma cerimónia, como uma missa, e, desta forma, comunicar com o Sagrado.

Fontes como Cavazzi e Cadornega ou cartas da MMA descrevem estes religiosos e as suas celebrações com palavras como “feitiçaria”, “feiticeiro”, “idolatria” ou “idólatra”, terminologias normais para os preconceitos existentes nos homens europeus do século XVII, principalmente para Cavazzi que era missionário e defendia com mais afinco as normas católicas do que Cadornega, um militar com algumas desavenças com a Igreja. Deste modo, ambas as fontes devem ser lidas e interpretadas com duas lentes: a lente história que observa o contexto em que os autores estavam inseridos e as lentes contemporâneas, mais críticas que visam entender quais os melhores conceitos a atribuir e perceber onde pode estar presente a opinião do autor de forma a enviesar o que lemos. Para além disso, a falta de documentos com a perspetiva africana sobre o seu entendimento do mundo, visto que era essencialmente oral até à chegada dos portugueses, também não permite um desenvolvimento mais profundo sobre as suas crenças e sobre os seus juízos de determinados conceitos como feitiçaria ou idolatria, mas os documentos europeus permitem abordagens distintas e inovadoras. Não obstante, estas sociedades tinham figuras semelhantes, ídolos e elementos físicos simbólicos de adoração, e conseguiam entender e atribuir o significado desses termos europeus a acontecimentos e pessoas africanas.

O percurso missionário desde o final do século XV e ao longo do século XVI foi pautado por insucessos e intransigências, bem como diferentes pontos de vista das elites portuguesas face ao diálogo e construção das relações entre Portugal e o Congo. Inclusive, durante um período, os jesuítas recusaram-se a embarcar para o Congo por não concordarem com as políticas do d. Diogo, evidenciando também a sua agenda e influência na política africana. Porém, aquando da possibilidade e início da construção do Reino de Angola, esta dinâmica alterou-se de ambos os lados: os portugueses

⁴⁵⁸ MESAKI - *The evolution and...*, p. 162.

decidiram subjugar os nativos para criarem uma colónia na África Centro Ocidental (a futura Angola) e os missionários apoiaram-nos através da conversão pela espada.

Para evitar os erros do Congo e, conseqüentemente, novos insucessos na cristianização dos nativos, os jesuítas legitimaram a nova abordagem portuguesa do Reino de Ndongo, de forma a ter um maior controlo e influência sobre a região e os ambundos. Assim, enquanto os militares portugueses faziam guerras contras os sobas, os missionários trabalhavam ao seu lado a evangelizar os novos povos subjugados e a combater os *ngangas* locais, queimando as suas casas de culto e os *minkisi* e a organizar catecismos junto de intérpretes africanos para facilitar a comunicação com os nativos.

Não deixa de ser curioso que a Companhia de Jesus, ao querer evitar os erros cometidos no Congo, tenha seguido a mesma estratégia: primeiro evangelizar os sobas, depois crianças e mulheres, enquanto utilizava catecismos para ensinar as populações a ler e a entender o significado dos conceitos católicos. A nova estratégia era, essencialmente, política e militar por parte da Coroa portuguesa que se aproveitou de uma legitimação feita pelos religiosos – uma escolha que servia os interesses de ambas as instituições e que deixava de lado as crenças e a cultura africana.

Não obstante, a cooperação entre missionários e intérpretes africanos também pode ser interpretada como um esforço dos europeus em dilatar a fé católica junto de nativos. Isto é, os intérpretes, fluentes em português e nas línguas africanas como kikongo ou kimbundo, desempenharam um papel fundamental ao traduzir conceitos e simbologias religiosas cristãs para as suas línguas nativas, atribuindo novos significados e resignificados às tradições locais, de forma que os ambundos conseguissem estabelecer pontes entre as duas religiões. Assim, o contínuo empréstimos de conceitos africanos como *ngangas* ou *nkisi* e a busca pelas melhores traduções⁴⁵⁹ pelos jesuítas e missionários, demonstra uma tentativa de adequação às culturas africanas, compreendendo que sem esse esforço e troca cultural, os africanos não conseguiriam entender a simbologia por trás de performances e conceitos cristãos e iriam ter uma falsa conversão ao cristianismo, continuando a praticar as suas celebrações e rituais tradicionais - como de fato ocorreu em várias regiões, principalmente do interior de Angola e de forma mais discreta junto das cidades portuguesas.

⁴⁵⁹ Os catecismos terão sido ferramentas essenciais no trabalho missionário não só em África, mas também nos territórios espalhados pelo mundo conquistados pelos portugueses. BARROS - **Notas sobre os** ..., p. 14-20.

Tal como os catecismos foram uma ajuda para os religiosos, também o encontro de símbolos comuns facilitou o trabalho missionário e abriu espaço para bacongos e ambundos entenderem melhor a nova religião. O principal símbolo comum era a cruz que emergiu como uma ponte de interseção entre as suas religiões. Embora a cruz tenha origens e interpretações distintas em ambas as sociedades, estava associada à morte tanto para os europeus quanto para os africanos. No catolicismo, ela simbolizava a morte e ressurreição de Jesus Cristo, enquanto para os africanos representava o ciclo da vida, do nascimento à morte e uma conexão com o espiritual e os ancestrais.

O encontro da pedra peculiar com uma cruz gravada após um sonho profético e do batismo do Mani Congo reforçou esta conexão e visão da cruz para as duas culturas que viram no objeto um sinal divino. Os missionários entenderam ser um sinal de Deus, enquanto os africanos viam-na como um sinal dos espíritos que aceitavam a conversão. Assim, a cruz apresenta-se como um símbolo ligado diretamente ao Sagrado que passou, aos poucos a ocupar um papel mais importante nas sociedades africanas, ao ser utilizada pelas elites como símbolos de poder.

Ao lado da cruz, outro objeto também ganhou relevo nas elites bacongas: os crucifixos. Após a chegada e dilatação da fé cristã, começaram a ser produzidos crucifixos em África com uma particularidade: Jesus era desenhado com traços africanos e em alguns crucifixos eram colocadas pequenas figuras a acompanhá-lo. Autores como Souza⁴⁶⁰ defendem que estas figuras seriam *bisimbi*, ou seja, representações de espíritos da dimensão *mbumba* ligados a proteção. Esta associação seria possível visto que os *bisimbi* eram vistos como espíritos de proteção, mas também é possível que fossem representações de ancestrais que eram vistos como a razão da boa sorte de boa saúde dos vivos que os honravam⁴⁶¹. Neste sentido, caso as figuras simbolizassem ancestrais seria um ato de convergência entre as duas religiões: a aceitação do cristianismo pelos africanos enquanto continuavam a honrar e venerar os seus ancestrais que orientavam as suas decisões.

Tanto a cruz como o crucifixo eram utilizados pelas altas elites que adornavam as suas vestes com estes acessórios, bem como as várias mulheres com quem tivessem relações. Eram objetos que passaram a demonstrar o poder de um Mani ou de um soba e

⁴⁶⁰ SOUZA - Catolicismo: o elo ..., p. 24-83.

⁴⁶¹ MACGAFFEY – **Religion and society...**

que, juntamente com outros elementos tradicionais africanos, reforçavam o seu estatuto e a sua importância.⁴⁶²

Não obstante, os africanos não foram os únicos a ser influenciados pela nova cultura, também os europeus reconheceram na cultura africana objetos que reforçavam as suas crenças, como é o caso das bolsas de mandinga. Conhecidas pelos seus poderes de proteção, especialmente junto da Guiné, estes amuletos também terão chegado à África Centro-Occidental e a outras partes do Império português como o Brasil. Estas bolsas eram utilizadas pelos europeus que acreditavam estar a reforçar as suas crenças, isto é, utilizá-las permitia que ficassem protegidos para que pudessem morrer após realizarem o último sacramento cristão, a Extrema Unção. Para além disso, não devemos deixar de lado a possibilidade de as utilizarem por serem influenciados e temerem que os poderes divinos das bolsas fossem, realmente, verdadeiros.

Estes objetos faziam parte da ordem religiosa dos *ambundos*, liderada e organizada pelos *ngangas*, líderes espirituais ou sacerdotes locais que tinham a função de, entre outras, legitimar o poder dos sobas, manipular a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, liderar várias celebrações tais como fertilidade ou morte, abençoar novas casas, preparar curas e presidir os juramentos africanos. As suas celebrações, apesar de perseguidas e interrompidas pelos missionários europeus, continuaram a ser realizadas lado a lado com as católicas, contudo mais discretas e dissimuladas.

Cruzando os relatos de Cavazzi e Cadornega, podemos concluir que os *ngangas* que realizavam rituais de forma aberta e sem medo de represálias eram, na sua maioria, os que viviam no sertão, por estarem mais longe das cidades e dos portugueses. Para além disso, tal como os padres europeus que abençoavam guerras, os *ngangas* também eram responsáveis por aconselhar essas tomadas de decisão e acompanhavam os exércitos para cuidar dos soldados caídos em batalha. Justamente Cavazzi afirma ter intervindo em algumas celebrações para mostrar a sua falsidade ou falar posteriormente com *ngangas* sobre o porquê de realizarem tais reuniões e se realmente acreditavam na sua veracidade. Por outro lado, Cadornega descreve alguns dos *ngangas* que viviam nas comunidades portuguesas e que continuavam a praticar rituais tradicionais, especialmente juramentos, que continuam a ser muito respeitados em Angola até pelos africanos que tinham aceitado batizar-se. Não obstante, continuavam a existir sacerdotes africanos que preferiam ter um

⁴⁶² FROMONT - Tecido estrangeiro, hábitos ..., p. 37-43.

determinado número de fiéis e manter as suas celebrações secretas, tal como o *nequita*, por medo dos católicos ou para evitar conflitos. Todavia, este sacerdote só aceitava africanos, até os que se tinham convertido ao cristianismo e que espiavam as celebrações por desconhecer as suas segundas intenções, o que aumenta a possibilidade de ele optar por ser mais resguardado por medo e receio das consequências caso fosse descoberto, tais como a queima dos seus *minkisi* ou da sua casa.

As celebrações de *nequita* permitem estabelecer paralelos com algumas das celebrações tradicionais cristãs, tais como a utilização da cruz, o segredo sobre o ritual semelhante à Confissão ou a relação profunda entre fiel e *nganga* equivalente à relação de fiel e padre. Estes tipos de performances e sacerdotes não são relatados por Cadornega, provavelmente por ser militar e não estar tão envolvido nas questões da evangelização e por não se deslocar ao interior do sertão como Cavazzi e outros missionários faziam. Para além disso, quando os *ngangas* eram procurados pelos fiéis que precisavam de um intermediário para falar com os ancestrais ou de se limpar espiritualmente, como as mulheres viúvas, também recorriam à sua ajuda espiritual como um católico procurava um padre. Algumas celebrações católicas, como o batismo, também eram entendidas pelos africanos por se assemelhavam a celebrações realizadas com o sal. Em todas estas ações, a necessidade de ajuda, o segredo entre o fiel e a entidade superior, ou a entrega espiritual são questões que se interligam e tornam as duas religiões mais perto uma da outra.

Desta forma, a caracterização dos *ngangas* pelas fontes estudadas permite que sejam enquadrados nos três mundos da cosmologia baconga apresentados por Hilton e MacGaffey. Apesar dos estudos dos dois autores focar-se na África Centro-Occidental, com destaque para o Congo, já sabemos que este reino influenciou parte da cultura e das crenças do Ndongo, mais tarde a Angola portuguesa.

Das dimensões da cosmologia baconga, destaca-se a dimensão *mbumba* com 17 *ngangas* descritos por Cavazzi e Cadornega. Esses sacerdotes eram conhecidos por possuírem dons específicos, como a cura e a manipulação dos elementos naturais, sobretudo a água e a terra, conseguirem intermediar a ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos – uma das principais preocupações dos *ambundos* era o agrado e veneração pelos ancestrais e familiares falecidos - e por presidirem aos juramentos e acontecimentos importantes como a limpeza espiritual de viúvas ou ajudarem as mulheres durante o parto, principalmente no nascimento de crianças peculiares conhecidas como *baana ba nlongo*.

Embora esta dimensão estivesse enraizada com as práticas religiosas africanas, o seu impacto transcendia o espiritual, influenciando diretamente a organização social e o quotidiano dos *ambundos*. No entanto, questões como a saúde ou a bênção das colheitas e das habitações eram, igualmente, importantes. Neste sentido, os *ngangas* da dimensão *mbumba*, para além de guiarem as celebrações religiosas, desempenhavam um papel crucial no quotidiano dos africanos ao facilitarem a comunicação entre o mundo visível e o invisível e ao serem as figuras principais em celebrações tradicionais.

A predominância dos *ngangas* na dimensão *mbumba* é condizente com seu papel central na organização social e religiosa das sociedades. As obras de Cavazzi e Cadornega reforçam a importância desta dimensão ao destacar que o nascimento de *baana ba nlongo*, crianças albinas, gêmeas ou com características físicas diferentes do padrão, era considerado um sinal de conexão especial com os ancestrais e cujos bebés eram, desde logo, considerados *ngangas* com forte ligação com os espíritos. Para além disso, as suas mães também ascendiam na hierarquia social, alcançando uma posição próxima à de um *nganga*. Estas crenças interligavam o Sagrado e o quotidiano, sendo, por vezes, utilizadas pelos europeus para atingirem os seus fins: pelos missionários para provarem que os africanos estavam errados ou pelas elites europeias que recorriam a celebrações africanas para doenças que desconheciam.

Apesar da dimensão *mbumba* ter a água e a terra como principais elementos, ambos tinham funções diferentes. A água era o elemento principal - estava presente nos rituais de cura e bênção, mas também desempenhava um papel em rituais de vingança e juramentos, sendo condutora da verdade (permitia aos *ambundos* discernir a veracidade de um juramento), limpava as pessoas de males que tivessem (fosse o falecimento de um familiar ou vítima de uma doença) e simbolizava a separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, com o oceano como fronteira. A terra, por sua vez, era o elemento da cura: os pós que os *ngangas* prescreviam eram adquiridos de frutos e árvores autóctones, estando, por vezes, inalcançáveis aos fiéis. Para além disso, os familiares que morriam eram enterrados em solos considerados sagrados e os familiares deviam deixar na sepultura objetos que recordassem a sua profissão de forma a mostrar respeito. Deste modo, a terra e a água, enquanto elementos de uma dimensão religiosa, complementavam-se e eram manipulados pelos *ngangas* em várias performances que, mais tarde, em diálogo com o cristianismo, foram reinterpretadas. Deste modo, este elemento é um ponto de

convergência entre as duas culturas que, devido ao contante contacto com os portugueses, foi reinterpretado pelos africanos.

Os juramentos, por sua vez, podem ser vistos como um tribunal social ou religioso: social por serem presididos por *ngangas* instruídos naquela matéria e religiosos por serem liderados por sacerdotes africanos que utilizavam *minkisi* e que ordenavam, por vezes, os participantes ou espectadores em círculo, tal como o ciclo da vida da religião africana. Esta perspetiva possibilita um entendimento mais simbólico destas celebrações, conduzidas com a ajuda de elementos como a água ou o fogo que deveriam trazer a verdade e restabelecer a paz social.

Todavia, os juramentos também eram facilmente corrompidos pelos *ngangas* que negociam com o réu ou o acusador um montante a pagar para que o veredito fosse o desejado. Desta forma, os preparados, os pós, as perguntas e as ações eram, muitas vezes, pensadas para que o juramento acontecesse de uma determinada forma para enviesar as testemunhas e o resultado – o mesmo que terá, de certa forma, corrompido os juramentos católicos.⁴⁶³ Estes encontros também podem ser vistos como uma reunião entre fiéis e sacerdote em que os fiéis procuravam a ajuda do seu guia espiritual para resolver um problema, uma vez que acreditavam que a veracidade de uma situação era a palavra de um ancestral que só podia ser conduzida por uma guia espiritual. Contudo, tal como objetos e celebrações adotados pelos portugueses de forma simulada, também os juramentos passaram a fazer parte do dia a dia da comunidade portuguesa em Angola para atingirem os seus fins: descobrirem culpados de possíveis roubos ou furtos ou de outras pequenas irregularidades.

Justamente, a africanização dos europeus não se restringiu somente ao âmbito religioso. Do ponto de vista social e político, os portugueses adotaram práticas africanas, como os métodos de vassalagem, para melhor controlar os sobas do reino do Ndongo, vestimentas mais leves e mais adequadas ao clima, uma alimentação com ingredientes locais e a utilização de rituais africanos, de forma dissimulada, quando necessitavam.⁴⁶⁴ Os *ngangas* e os seus juramentos revelam um profundo conhecimento das propriedades curativas de ervas e pós, utilizados tanto para tratar enfermidades quanto para proteção espiritual. Esse conhecimento não foi ignorado pelos europeus, que, em muitos casos, reconheceram a eficácia dessas práticas diante das doenças que enfrentavam em solo

⁴⁶³ CAVAZZI - *Descrição histórica dos ...*, vol. 1, p. 102.

⁴⁶⁴ PANTOJA, Selma - *Inquisição, degredo e...*, p. 131-132.

africano, apesar de, posteriormente, denunciarem os seus curadores ao Tribunal do Santo Ofício.

Deste modo, os encontros culturais entre portugueses e africanos resultaram numa culinária de sincretismos culturais, isto é, na absorção de elementos católicos pela religião africana, mas também de elementos africanos no catolicismo educado na África Centro-Ocidental. Os Mani Congos e os sobas adotaram vestimentas europeias, crucifixos, a presença de padres nas suas eleições e posterior legitimação e os africanos aceitaram reinterpretar alguns dos seus espaços e objetos como a construção de Igrejas em lugares de culto ou por cima de sepulturas dos ancestrais, rituais do sal de purificação que passaram a ser vistos como a celebração do batismo ou a reinterpretação do significado da cruz e da incorporação de elementos que já existiam, mas que ganharam mais força como é o caso do conceito de inferno, dos santos ou da ressurreição de Jesus. Por outro lado, os portugueses também adotaram elementos africanos (como a adoção do termo *nganga* pelos missionários), celebrações africanas para dilatar a fé católica, como é o caso das cerimónias com o sal e ajustaram sacramentos como a confissão ao estarem acompanhados de interpretes para entenderem e comunicarem com os nativos.

Por fim, as fontes do século XVII analisadas ao longo deste estudo não descrevem somente a realidade religiosa africana, uma vez que não foram escritas de forma imparcial. Tanto Cavazzi como Cadornega apresentam nos seus relatos uma visão eurocêntrica. As celebrações africanas eram descritas como manifestações demoníacas e os *ngangas* como “feiticeiros”, isto é, uma pessoa capaz de manipular magia negra, é uma visão que reflete uma tentativa de deslegitimar e substituir as tradições africanas. Contudo, apesar dos esforços missionários, e tal como as fontes informam, apesar de muitos africanos aceitarem batizar-se e ingressar na caminhada da fé católica, muitos continuavam a praticar as suas crenças ancestrais, resistindo a uma completa europeização e optando por misturar conceitos e performances das duas religiões. Justamente, Cavazzi destaca que mesmo os mais fiéis dos africanos, continuavam a seguir e acreditar nos juramentos locais, receando o que lhe podia acontecer caso não seguisse a palavra do *nganga*.

Por fim, o estudo da História de África ainda permite um maior estudo e atenção, especialmente relacionado com o triângulo religioso do Atlântico. Os missionários que embarcavam de Lisboa para Luanda influenciavam esta sociedade da onde saíam milhares de escravos para as Américas, especialmente para o Brasil, e nos pontos de

chegada criavam pequenas comunidades que influenciavam as tradições locais. Deste modo, termos como “feiticeiro” e “feitiçaria” emigraram de Portugal para África e de África para o Brasil. Justamente, o conceito de feitiçaria, com suas variações culturais e interpretações, exemplifica a complexidade das interações do Atlântico do século XVII e cujas trocas culturais não foram, necessariamente, unilaterais, mas processos de transformação e adaptação mútuos.

Em suma, esta investigação permite concluir que os encontros culturais entre os portugueses e os africanos da África Centro-Occidental desde o início abriu caminho para um cenário complexo de tensões, adaptações e trocas mútuas. Enquanto o Congo conseguiu manter a sua autonomia face aos reinos europeus, o mesmo não aconteceu com algumas regiões do Ndongo e junto da cidade de Luanda que se transformou no Reino de Angola dos portugueses, cujos missionários representaram um papel fundamental na legitimação das guerras contra os sobas e na dilatação da fé católica, mas também na tentativa de substituir as crenças tradicionais africanas pelas crenças cristãs.

6. Bibliografia

6.1. Fontes

CAVAZZI, João António – **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 vols.

CADORNEGA, António Oliveira – **História Geral das Guerras Angolanas de 1680**. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

Processo de Violante de Azevedo [Em linha]. Acessível em ANTT, Lisboa, Portugal. PT/TT/TSO-IL/028/0993. [Consult. 28 Out. 2024]. Disponível em: <URL:<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2310093>>.

Processo de Antónia Simões Correia [Em linha]. Acessível em ANTT, Lisboa, Portugal. PT/TT/TSO-IL/028/02056. [Consult. 28 Out. 2024]. Disponível em: <URL:<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2301963>>.

6.2. Coletâneas documentais

FARIA, Francisco Leite de - João António Cavazzi. A sua obra e a sua vida. In **Descrição Histórica dos três reinos Congo, Matamba, Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964. p. XI-LVIII

BRÁSIO, P. António - **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988. Vol. XV.

FROMONT, Cécile - **Nature, Culture, and Faith in Seventeenth-Century Kongo and Angola** | MAVCOR [Em linha]. 2022. [Consult. 20 Out. 2024]. Disponível em WWW: <URL:<https://mavcor.yale.edu/mavcor-journal/nature-culture-and-faith-seventeenth-century-kongo-and-angola>>.

Kongo artist | Crucifix | Kongo | The Metropolitan Museum of Art [fotografia].
[Consult. 13 Set. 2024]. Disponível em:
<URL:<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/318323>>.

6.3. Estudos

ALMEIDA, Carlos - **A Representação do Africano na Literatura Missionária sobre o Reino do Kongo e Angola**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1997. Mestrado.

ALMEIDA, Carlos - Despojos do demónio na casa da igreja. curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). In **Representações de África e dos africanos na História e cultura séculos XV a XXI**. Ponta Delgada: CHAM, 2011. ISBN 978-989-8492-02-9. p. 131-152.

AMARAL, Ilídio do - **O consulado de Paulo Dias de Novais: Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000. ISBN 972672886X.

AMARAL, Ilídio do - **O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos "Angola" (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

BARROS, Maria Cândida D.M - **Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI e XVII)**. [S.l. : s.n.], 2001. Resumo expandido.

BOSCARIOL, Mariana - Religiosidades entrecruzadas - ídolos, deuses de muitos braços, um iluminado e um crucificado. **Descobrimentos portugueses**. 46 (2024) 105-117.

CALAINHO, Daniela Buono - **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro : Universidade Federal Fluminense, 2000. Doutoramento.

CALDEIRA, Arlindo Manuel - Formação de uma cidade afro-atlântica: Luanda no século XVII. **Revista TEL**. ISSN 2177-6644. 5:3 (2014) 12-39.

CARVALHO, Flávia Maria de - O governo de Manuel Cerveira Pereira em Angola no século XVII. In **Estudos Africanos - Múltiplas abordagens**. Rio de Janeiro : Editora da UFF, 2013. p. 222-239.

COSTA, João Paulo Oliveira e. ; LACERDA, Teresa - O diálogo e a interacção sociocultural, religiosa e linguística. In **A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)**. Lisboa : Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007. ISBN 978-989-8000-31-6. p. 73-128.

BRITO, Cristina - **Os Mamíferos Marinhos Nas Viagens Marítimas pelo Atlântico Entre os Sécs. XV e XVIII: a Evolução da Ciência e do Conhecimento**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2010. Doutoramento.

DEMARET, Mathieu Mogo - Portugueses e africanos em Angola no século XVII: problemas de representação e de comunicação a partir da História Geral das Guerras Angolanas. In **Representações de África e dos africanos na história e na cultura: séculos XV a XXI**. Ponta Delgada: CHAM, 2011. ISBN 978-989-8492-02-9. p. 107-130.

FENNELL, Christopher C. - Group Identity, Individual Creativity, and Symbolic Generation in a BaKongo Diaspora. **International Journal of Historical Archaeology**. 7:1 (2003) 1-31.

FIGUEIREDO, João de Castro Maia Veiga de - **Política, Escravatura e Feitiçaria em Angola (séculos XVIII e XIX)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. Doutoramento.

FONSECA, Maria Bracks - O Golpe político contra Nzinga Mbandi, Angola, Século XVII. In **Estudos Africanos - Múltiplas abordagens**. Rio de Janeiro : Editora da UFF, 2013. p. 240-261.

FROMONT, Cécile - **Depicting Kongo and Angola in the Seventeenth and Eighteenth Centuries** | MAVCOR [Em linha]. 2022. [Consult. 20 Out. 2024]. Disponível em: <URL:<https://mavcor.yale.edu/mavcor-journal/depicting-kongo-and-angola-seventeenth-and-eighteenth-centuries>>.

FROMONT, Cécile - **The art of conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo**. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2014.

FROMONT, Cécile - Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias Reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo. **Anais do Museu Paulista**. 25:2 (2017) 33-53.

GUIMARÃES, Cecilia Silva - São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola. In **Estudos Africanos - Múltiplas abordagens**. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2013. p. 202-221.

HARDING, Rachel - **A refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HEINTZE, Beatrix - A Obra de António de Oliveira Cadornega. In **Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História**. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007. p. 133-161.

HEINTZE, Beatrix - O fim do Ndongo como Estado Independente (1617-1630). In **Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História**. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007. p. 277-386.

HENRIQUES, Isabel Castro [et al.] - **Representações de África e dos africanos na História e cultura séculos XV a XXI**. Lisboa: CHAM, 2011. ISBN 978-989-8492-02-9.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. - **Central Africans, Atlantic Creoles, and the foundation of the Americas, 1585-1660**. New York: Cambridge, 2007.

HILTON, Anne - The Jaga Reconsidered. **The Journal of African History**. 22:2, 191-202.

HILTON, Anne - **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

LEVI, Joseph Abraham – A missionação em África nos século XVI-XVII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. 13 (2008) 439-462.

LEVI, Joseph Abraham – Padre Giovanni António Cavazzi, (1621 – 1678), nos reinos do Congo, Matamba et Angola. Primeiros Contactos Europeus com África. **Estudos Portugueses e Africanos**. 33:34 (1999) 29-47.

MACEDO, José Rivair - Escrita e conversão na África Central do século XVII: o catecismo Kikongo de 1624. **História Revista**. 18:1 (2014) 69-90.

MACEDO, José Rivair - Jagas, Canibalismo e “Guerra Preta”: os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. **História (São Paulo)**. ISSN 1980-4369. 32:1 (2013) 53-78.

MACGAFFEY, Wyatt – **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. ISBN 0226500306.

MESAKI, Simeon - The evolution and essence of witchcraft in pre-colonial african societies. **Transafrican journal of history**. 24 (1995) 162-177.

MILLER, Joseph C. - Requiem for the "Jaga". **Cahiers d'Études africaines**. 49, 121-149.

MORAES, Mikaela Monteiro - **Os pés dos que anunciam "Boas Novas"**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2022. Resumo expandido de Pós-graduação.

MOTT, Luiz – Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. **MNEME - Revista de Humanidades** [Em linha]. 11:29 (2001). [Consut. 14 Set. 2023]. Disponível em: <URL:<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1080/952>>

NEGRÃO, Esmeralda Vailati - Contato entre quimbundo e português clássico: Impactos na gramática de impessoalização do português brasileiro e Angolano. **Linguística**. 30:2 (2014) 289-330.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de - Portugueses x capuchinos: suspeita e vigilância lusitana diante das atividades capuchinhas na África Centro-Occidental durante o século

XVII. In **Estudos Africanos - Múltiplas abordagens**. Rio de Janeiro : Editora da UFF, 2013. p. 287-304.

PANTOJA, Selma - Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. 5 (2004) 117-136.

SANSI, Roger - Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**. 51:1 (2008) 123-153.

SANSI, Roger – Slaves of the fetish: Race, Sorcery, and Fetishism in the Brazilian 1st Republic. In **Spectrality, Semiotics and the Social Body Politic: Towards an Anthropology of Aesthetics and Politics in Brazil**. [S.I.: s.n.]

SANTOS, Tahinan da Cruz - Inquisição portuguesa na África: Denúncias do Reino do Congo e Angola no século XVII. **Cadernos de Clio**. 2 (2011) 229-245.

SANTOS, Vanicléia Silva - **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. Doutorado.

SILVA, Alberto da Costa e. - **A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2022.

SOUZA, Marina de Mello e. - Angola: uma conquista dos portugueses. In **Além do Visível**. São Paulo Editora da Universidade de São Paulo, 2018. p. 85-141.

SOUZA, Marina de Mello e. – O cristianismo Congo e as relações atlânticas. **Revista História (São Paulo)**. 175 (2016) 451-463.

SOUZA, Marina de Mello e. - Catolicismo: o elo entre o Congo e Portugal. In **Além do Visível**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. p. 24-83.

SWEET, James H. - **Recriar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2008. ISBN 978-972-44-1283-2.

THORNTON, John K. - Afro-christian syncretism in the kingdom of Kongo. **The Journal of African History**. 54:1 (2013) 53-77.

THORNTON, John K. - New Light on the “Jaga” Episode in the History of Kongo (1567-1608). **Cahiers d’études africaines**. ISSN 0008-0055. 247 (2022) 441-459.

THORNTON, John K. - Os Portugueses em África. In **A Expansão Marítima Portuguesa 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 145-168.

VICENTE, Mário João Lázaro - **Os sobas e a construção de Angola nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2021. Mestrado.

WEBER, Priscila Maria - **"Angola" como conceito: uma análise da obra História Geral das Guerras Angolanas de Oliveira de Cadornega (século XVII)**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2018. Doutorado.