

# UMA POLÍTICA DE OSSOS: AS RELÍQUIAS CATÓLICAS NA ÁFRICA E O CULTO AOS MORTOS (1564–1665)<sup>1</sup>

UNA POLÍTICA DE HUESOS:  
LAS RELIQUIAS CATÓLICAS EN ÁFRICA  
Y EL CULTO A LOS MUERTOS (1564–1665)

A POLITICAL OF BONES:  
THE CATHOLIC RELICS IN AFRICA  
AND THE VENERATION OF THE DEAD (1564–1665)

VANICLÉIA SILVA SANTOS<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Este artigo resulta da pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), âmbito do Pós-Doutorado, realizado no Institute for Historical Studies in the Department of History – University of Texas, em 2015.

<sup>2</sup> Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

*vanijacobina@gmail.com*

**RESUMO:** As relíquias sagradas podem ser classificadas em três tipos: restos físicos de mártires e santos; instrumentos de martírio; e relíquias de contato. Do ponto de vista religioso, as relíquias transformaram-se em elementos estratégicos para promover a cristianização de territórios. O fato das relíquias serem transportáveis revelava o meio, por excelência, pelo qual podiam adaptar-se ao corpo da cristandade. Nesse sentido, as relíquias também foram introduzidas na África Central. Este ensaio tem dois objetivos: analisar como as relíquias católicas foram introduzidas na África Central e compreender os usos das relíquias pelos congoleses, a partir da concepção do lugar dos mortos na vida social e religiosa.

**Palavras-chave:** Kongo; ossos; relíquias; jesuítas.

**RESUMEN:** Las reliquias sagradas se pueden clasificar en tres tipos: restos físicos de los santos y los mártires; instrumentos de martirio; y reliquias de contacto. Desde el punto de vista religioso, las reliquias se han convertido en elementos estratégicos para promover la cristianización de territorios. El hecho de que las reliquias sean transportables reveló el medio por excelencia por el cual podrían adaptarse al cuerpo de la cristiandad. Así, el culto a las reliquias también se introdujo en la África Central. Este trabajo tiene dos objetivos: analizar cómo se introdujeron las reliquias católicas en diferentes partes de la África Central; y comprender los usos de las reliquias por los congoleses, desde la concepción del lugar de los muertos en la vida social y religiosa.

**Palabras clave:** Kongo; huesos; reliquias; jesuitas.

**ABSTRACT:** The holy relics can be classified into three types: physical remains of saints and martyrs; martyrdom instruments; and contact relics. From the religious point of view, the relics became strategic elements to promote Christianizing over territories. The fact that the relics were transportable revealed the means par excellence by which they could adapt to the body of Christianity. Thus, the cult of relics was also introduced in Central Africa. This paper has two objectives: to analyze how Catholic relics were introduced in Central Africa and to understand the Congolese's use of these relics from their concepts of the dead in social and religious life.

**Keywords:** Kongo; bones; relics; jesuits.

## APRESENTAÇÃO

Foram trasladadas para o Kongo,<sup>3</sup> em 1583, uma imagem de Nossa Senhora, umas relíquias das Onze Mil Virgens e um osso dos Dez Mil Mártires, pelo frei Diogo do Santíssimo Sacramento. Em 1575, os jesuítas desembarcaram em Angola com “umas relíquias das Onze mil Virgens”. Em 1604, três sacerdotes e um irmão da ordem dos jesuítas levaram para a primeira Missão da Guiné seis relíquias. Para a Sé de São Tomé, foi transportado um dedo de São Tomé, o apóstolo.

O tema das relíquias sagradas, no período Moderno, está inserido na história da reforma tridentina, da expansão da Igreja católica durante as expansões ultramarinas, por meio das ordens religiosas, do comércio e uso de objetos religiosos cristãos, e as diferentes formas de apropriação do cristianismo.

O comércio e uso de bens religiosos, como santos e crucifixos, têm sido alvo de estudo de historiadores e de estudiosos da história da arte. Souza (2005) destaca a introdução do crucifixo como insígnia de poder e fé entre os nobres congolezes nos séculos XVI e XVII, e a popularidade que tiveram os santos entre os congolezes, especialmente Santo Antônio (SOUZA, 2001, p. 173-180). Este foi amplamente cultuado pela população e chegou a tornar-se o patrono do movimento religioso do antonianismo, liderado por Kimpa Vita, em 1706. Este santo, mais conhecido pelo apelido de Toni Malau,<sup>4</sup> em virtude da popularidade e interesse foi confeccionado pelos próprios artistas congolezes em materiais como madeira, bronze e marfim. Eram carregados ao corpo como amuletos de proteção e também usados como insígnias de poder adornando cetros de chefes.<sup>5</sup>

Embora o culto aos santos no Kongo já tenha sido alvo de estudos, as relíquias de santos ainda não foram. Contudo, há uma farta historiografia sobre as relíquias em Portugal,<sup>6</sup> América Portuguesa,<sup>7</sup> Ásia e América Espanhola, que possibilitam compreender uma fervorosa política de ossos, de âmbito planetário, desenvolvida pela Igreja Católica com o objetivo de aumentar a fé e o corpo de fiéis no início da História Moderna.

Comparando a política de distribuição dos ossos pelas monarquias ibéricas, foram levadas menos relíquias para a África do que para a América portuguesa, América hispânica e Ásia, que estavam passando por processo semelhante ao da introdução do cristianismo, como Kongo, Angola, Cabo Verde e São Tomé. Para se ter uma ideia, em termos comparativos, apenas entre 1575 e 1581, a província do Brasil (divisão administrativa da Companhia de Jesus) recebeu uma das relíquias mais cobiçadas: uma lasca do Santo Lenho; bem como sete cabeças das Onze Mil Virgens, relíquias de São Sebastião, de São Maurício e dos Santos Tebanos. Em 1649, o Papa doou para Lima, Peru, um pedaço do Santo Lenho em uma cruz ornada em prata (CANIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 17). Na missões da Ásia, entre os anos 1600 a 1609, muitas

<sup>3</sup> Usarei a grafia Kongo para diferenciar o antigo reino do atual país Congo. Mas quando citadas as fontes, manter-se-á a forma literal do documento.

<sup>4</sup> Toni é a contração de Antônio e Malau significa sorte, boa fortuna.

<sup>5</sup> Algumas destas peças chegaram até a atualidade e podem ser vistas atualmente em acervos de alguns museus, como o do Metropolitan Museum of Art New York (LAGAMMA, 2015).

<sup>6</sup> Ver Gomes (2009); Pacheco (2009); Oswald (2007, 2009); Carvalho (2001); Nascimento (2014).

<sup>7</sup> Ver Cymbalista (2006; 2010; 2011).

reliquias foram enviadas. Apenas na *Relação* do padre Fernão Guerreiro, consta que para a Índia foram levadas “reliquias e imagens excelentes e o sepulcro que o Padre Jerónimo Rodrigues trouxe de Jerusalém”; para a China, “cruz de reliquias mui grandes e formosas”; para Cochim, uma parte da camisa da Virgem Nossa Senhora, uma cabeça das Onze mil Virgens, uma cabeça do Papa S. Zózimo, uma cabeça de S. Lucrécio Mártir, uma cabeça de um mártir tebano e oito ossos de santos mártires doadas pelo vice-provincial (GUERREIRO, 1930, p. 337-339). Para o Japão: reliquias de Inácio de Loyola, bem como um pedaço do santo lenho em um cruz ornada em ouro e prata (GUERREIRO, 1942, p. 12, 140). E, já em fins do século XVII, um braço de São Francisco Xavier foi para a Bahia. As reliquias mais importante levadas para a África Central foram uma lasca do Santo Lenho para Luanda e lenha do retábulo dos Reis Magos para o Kongo.

Os objetivos deste artigo são dois: analisar como as reliquias católicas foram introduzidas na África Central e compreender os usos das reliquias pelos congolezes a partir da concepção do lugar dos mortos na vida social e religiosa. Para isso foram utilizadas fontes produzidas pelos próprios missionários, em particular, capuchinhos e jesuítas. A metodologia aplicada para analisar tais fontes foi a comparação das fontes com o objetivo de identificar a existência das reliquias e também como os missionários relataram a recepção-tradução dos novos objetos sagrados. Além da comparação, consideraram-se na leitura das referidas fontes as questões políticas e comerciais envolvidas nas relações entre o clero europeu e a nobreza local, bem com as justificativas apresentadas pelos reis congolezes ou pelos padres quando solicitavam reliquias.

Propomos, ainda, mostrar como após o Concílio de Trento (1564), que coincidiu com o governo do *mani* (rei) do Kongo Afonso II (1561-1565), as reliquias dos santos e mártires passaram a ser trasladadas para a África Central com o mesmo propósito que eram usadas na Europa – para catequizar as massas por meio da veneração dos santos e das reliquias destes. O recorte desta observação vai de 1564 a 1665, ou seja, desde o reinado de D. Afonso II até a Batalha de Ambuíla. O recorte final de modo algum considera que as tradições foram destruídas em consequência deste episódio, porém, marca outro momento da história do reino do Kongo e da relação deste para com os padres estrangeiros, especialmente os jesuítas, que agitavam a política dos ossos nas missões.

O artigo está estruturado em quatro partes: a primeira é uma análise sobre a importância dos ossos dos santos na reforma tridentina; a segunda mostra o modo como as reliquias foram introduzidas na África; na terceira parte veremos que, totalmente diferente das outras regiões de colonização portuguesa ou espanhola, no Kongo, as reliquias que legitimaram os antepassados congolezes foram tomadas como objeto de culto aos mortos e objetos de proteção. Na última, veremos que os ossos foram interpretados à luz da cosmologia dos centro-africanos, no qual o culto aos ancestrais tem papel central na vida dos vivos.

## AS RELÍQUIAS E A REFORMA TRIDENTINA NA EUROPA

As relíquias sagradas eram restos físicos dos santos, principalmente ossos, e outros objetos que pertenceram a eles ou com os quais apenas tiveram contato. Podem ser classificadas em três tipos: *restos físicos de mártires e santos* (ossos, cabelos, unhas, sangue, lágrimas, leite, etc.); *instrumentos de martírio* (cruzes, pregos, lanças, setas, correntes, paus, tacapes, etc.); e *reliquias de contato* (roupas, cama, terra de sepulturas, lenços que estiveram em contato com as partes dos restos mortais, além de outros objetos de uso pessoal) (CYMBALISTA, 2006). A Igreja Católica promovia as narrativas das relíquias, as quais, além de servirem como elementos de atração dos fiéis para os templos, faziam movimentar a economia dos lugares e um mercado religioso fechado e sem muitas regras, o que dava margem a constantes acusações de simonia (BUESCU, 2013).

A religião católica, fundada em narrativa de grande sofrimento e morte, desenvolveu um culto especial aos corpos dos seus santos. Os túmulos dos mártires foram os primeiros locais de culto dos cristãos. No final da Antiguidade, a dilatação do cristianismo precisou articular a ideia de territórios consagrados pelos túmulos dos santos, com a necessidade de expansão para locais onde não havia perseguições. A solução encontrada para a ampliação da cristandade, associada aos cultos aos restos mortais de mártires, foi o transporte dos corpos ou partes destes, ou dos instrumentos do seu martírio, para novos locais de culto. Na Idade Média, as relíquias foram utilizadas com o propósito de consagrar novos territórios para a fé cristã. A incorruptibilidade dos corpos e os traslados milagrosos/maravilhosos provavam que se tratavam de artefatos divinos. Apesar de, no início do período Moderno, ter havido poucos mártires, a Igreja explorava com sucesso as imagens e narrativas dos martírios ocorridos com Cristo e os seguidores dele (CYMBALISTA, 2010).

A tradição católica de promover os santos, mártires, imagens, indulgências, sacramentos e confissões como elementos de comunicação com Deus foi duramente contestada pelos primeiros reformadores protestantes, como Martinho Lutero (1483-1546), com a publicação das *95 Teses* (1517), e depois por João Calvino, quando publicou o *Traité des reliques* (1543). Os reformadores defendiam e pregavam o contato direto com Deus, sem intermediações. A aversão ao culto das imagens e das relíquias promovida pela Igreja católica levou os protestantes a invadirem templos e destruírem santos e relíquias, em várias cidades europeias do século XVI (CYMBALISTA, 2010, p. 56-57).

Diante deste quadro de crise, a Igreja Católica convocou as suas autoridades máximas para o Concílio de Trento com o objetivo de fazer uma reforma na Igreja, pautada nos seguintes pontos: redefinição dogmática, luta contra o protestantismo, reforma do clero e das ordens monásticas, e instrução do povo. O Concílio de Trento durou quase duas décadas e teve suas sessões realizadas em três períodos: 1545-1548, 1551-1552, 1562-1563. Na última sessão, o tema das relíquias foi debatido. Em janeiro de 1564, foi publicada a bula *Benedictus Deus*, que confirmava os decretos conciliares.

Manda o santo Concílio a todos os bispos e aos mais que têm o ofício e cuidado de ensinar que, conforme à praxe da Igreja católica e apostólica recebida desde os tem-

pos primitivos da religião cristã e consenso dos santos Padres e decretos dos sagrados concílios, *instruam diligentemente os fiéis primeiramente acerca da intercessão dos santos, sua invocação, veneração das relíquias e legítimo uso das imagens, e lhe ensinem que os santos que reinam juntamente com Cristo, oferecem a Deus pelos homens as suas orações, e que é bom e útil invocá-los humildemente e recorrer às suas orações poder e auxílio para alcançar benefícios de Deus, por seu Filho Jesus Cristo nosso Senhor, que é o nosso único redentor e salvador* (IGREJA CATÓLICA, 1781).<sup>8</sup>

Como fazer para que as doutrinas aprovadas no Concílio de Trento chegassem ao povo? A simples divulgação de decretos não atenderia a reforma desejada pela Igreja. João Serafim, em artigo sobre a propaganda religiosa em Portugal, no século XVI, mostra que, quando indicado para assumir o novo arcebispado de Évora, em 1541, o cardeal D. Henrique empenhou-se na capitalização de duas relíquias para promover a cidade, as igrejas e catequizar as massas. Uma das relíquias era um pedaço do Santo Lenho, que residia numa pequena capela de Évora;<sup>9</sup> as outras eram as relíquias do martírio de cinco frades italianos, que foram pregar no Marrocos, trasladadas para Coimbra, em 1220. E, exatamente quatro anos após a publicação da referida bula, o cardeal publicou a tradução de um livrinho sobre os mártires dos Marrocos para mobilizar e instruir a massa de fiéis (SERAFIM, 2001, p. 171).

Assim, após o Concílio de Trento, Portugal foi a nação na qual se verificou uma rápida implantação das medidas conciliares. D. Sebastião, rei de Portugal (1557-1578), demonstrou total apoio ao papa na aplicação das novas regras tridentinas. Na verdade, neste momento, as decisões eram tomadas pelo seu tio-avô, o prestigiado cardeal D. Henrique I (1512-1580), que, na ocasião da publicação das decisões de Trento (1564), acumulava várias posições e muito prestígio político: além de cardeal, era arcebispo de Lisboa (1564-1574), inquisidor-mor (1539-1579), regente de Portugal (1562-1568) e *a letere*.<sup>10</sup> O cardeal considerou as resoluções de Trento como lei do reino e aproveitou-se também da resolução para promover o patrimônio hagiográfico de Portugal. As relíquias sagradas tornaram-se, assim, um meio de divulgar o projeto tridentino de reforma dos costumes do povo, bem como um projeto do próprio D. Henrique (SERAFIM, 2001, p.159-160).

Em suma, após o Concílio de Trento (1545 a 1563), o espírito contra-reformista da Igreja Católica buscou moralizar os costumes da fé católica, reiterou a veneração e o poder milagroso dos corpos dos santos e mártires, reafirmou a presença física e integral destes, condenou aqueles que desafiavam esse poder, centralizou o poder do Vaticano no tocante às relíquias existentes, bem como no reconhecimento de novos artefatos de santos (CYMBALISTA, 2006). Foi nesse contexto da Contra-Reforma e da política de D. Henrique que foi iniciado o traslado de dois tipos de relíquias para a África Central: restos físicos de mártires e santos e relíquias de contato. A África estava inserida na política planetária de distribuição de ossos da Igreja Católica.

<sup>8</sup> Seção XXV: A invocação, a veneração e as relíquias dos Santos, e as sagradas Imagens (itálico nosso).

<sup>9</sup> Com o propósito de levar a relíquia para a Sé e de atrair a população para lá, o arcebispo, esportivamente, promoveu o “Jubileu da Exaltação da Santa Cruz”, em 1562. Contando que a pequena capela não suportaria a gente que viria para beijar a santa relíquia, solicitou e teve anuência de Roma para realizar o “Jubileu de Prata na Sé”, para onde acorreu uma imensa multidão.

<sup>10</sup> Cardeais ou legados enviados pelo papa com poderes ilimitados para assuntos especiais.

## O TRASLADO DE RELÍQUIAS PARA A ÁFRICA CENTRAL

O desafio enfrentado pela Igreja católica no final da Antiguidade foi recolocado com os “descobrimentos” ultramarinos: como inserir os novos territórios na história e memória cristãs? Em seu estudo das relíquias sagradas como elementos estratégicos para a cristianização da América portuguesa, Renato Cymbalista propôs três chaves de leitura para compreender os procedimentos tomados pela Igreja nesse momento: “1) as *descobertas* de novas relíquias, como elementos de conexão dos tempos modernos com o início da era cristã; 2) os *traslados* de relíquias, como procedimentos de transplante da memória sagrada; 3) e a *produção* de novas relíquias, que revela a capacidade de criação permanente da sacralidade” (CYMBALISTA, 2006, p. 17, *itálicos do autor*). Como estas três chaves operaram para a África Central no período da expansão da Igreja Ibérica? Foram descobertas relíquias? Foram feitos traslados de relíquias? Ou houve produção de novas relíquias, por meio de novos martírios? Quais relíquias foram levadas?

O fato das relíquias serem “transportáveis” revelava o meio, por excelência, pelo qual podiam adaptar-se ao corpo da (nova) cristandade. Os primeiros traslados de relíquias para a África ocorreram após a publicação da bula que confirmava os decretos conciliares (1564). Ordens do reino para cumprimento dos decretos tridentinos foram enviadas para todas as missões espalhadas nos quatro cantos do mundo: “Eu desejo muito que o sancto comçilio se guarde em os Reinos de Comguo, pelo que vos emcomendo muito que façaeis publicar a Bula dos decretos do dicto comçilio em os dictos Reinos, com toda solemnidade que for possiuel” dizia a carta enviada por D. Sebastião, em 1564, ao bispo de São Tomé, responsável pela assistência no Congo e Angola (BRÁSIO, 1952-1988, IV, p. 526; 1973, p. 325).<sup>11</sup>

Nesse sentido, as primeiras relíquias de santos foram trasladadas para o reino do Kongo por meio das embarcações nas quais viajavam os missionários. Em geral, os padres superiores eram encarregados desse trabalho. Os primeiros registros de trasladações são anteriores à divulgação da bula *Benedictus Deus*. Em 1560, o jesuíta Antônio Mendes informou que levou muitas relíquias para Luanda, enviadas pela rainha Catarina, mas retornou com estas para Portugal, em virtude da complicada relação com o Ngola (título do rei vassalo do Kongo).<sup>12</sup> De todo modo, os registros de traslado aumentaram após a União das Coróas Ibéricas (1580). Ao que parece, as primeiras relíquias foram levadas para o Kongo em 1583 pelos carmelitas castelhanos.<sup>13</sup> Neste momento, reinava aí D. Álvaro II (1574-1614), que, no âmbito religioso, destacou-se por mostrar-se um zeloso cristão. Por ter um bom trato com o papa, com o qual se relacionava diretamente por meio de cartas e dos embaixadores, conseguiu elevar o Kongo à condição de bispado.

<sup>11</sup> Além dos decretos tridentinos que orientavam e reforçavam o culto às relíquias, os jesuítas foram orientados, pelo próprio fundador, a incluírem a veneração das imagens dos santos e das relíquias nos exercícios espirituais (LOYOLA, 2009, p. 913-914).

<sup>12</sup> “Pareció bien al padre Francisco de Guouea que ya que io venia al nauio que seria bueno traer algunas cossas de la yglesia, como eran las Santas Reliquias que teniamos alla muchas, que nos auia dado la Reyna de Portugal quando fuimos, y ansi tambien algunos hornamientos de yglesia, porque alla corrian aquellas cossas risco entre los negros, y mas tambien no tiniamos esperanza ni viamos parejo en ellos pera se hazeren christianos; y ansi truxe todo esto escondido, aunque fué pili-gro; mas quis Nuestro Señor ser seruido que uino todo a Portugal, aunque quedaron alla muchas cossas muy buenas en poder de los negros; y ansi me dispidi del Pe y enbaxador cõ muchas lágrimas” (BRÁSIO, 1952-1988, V, p. 506, *itálico nosso*).

<sup>13</sup> Os três padres eram Diogo do Santíssimo Sacramento, Francisco e Diego de la Encarnación.

Conforme as regras canônicas, as relíquias foram entronizadas na capital, Banza Kongo, com procissão solene, acompanhadas de autoridades locais e também de Portugal:

Detubiemonos en vna hermita fuera de la ciudad, donde auia vna Imagen, de vn Crucifixo muy buena [...] Sabido por los portugueses que estauamos alli, nos saltero todos a uisitar, y vnos padres Religiosos de la Orden del Señor Obispo [D, Martinho de Ulhoa, da Ordem de Cristo]. [...] Ordenaron que entrassem en Procesi-ón, y que querían llebar a Nra Señora en vnas andas que truxeron; *lleuauamos vnas Reliquias de las onze mill Vírgenes, y vn hueso de vno de los diez mill Mártires*, y no lleuando en que podellas entrar con solemnidad, su Real Señoría (que assi llamauan al Rey) nos embió vn cofre dõde las pusimos, y auiendo el señalado quatro caballeros que lleuassen a Nra Señora, entramos (estando el Rey mirando) por vna cierta parte secreta de su cassa. Era enfermo de los pies, y por eso no salio; y assi lo embió el a decir. Lleuaron nos a la hermita de la Concepcion.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Relação de Frei Diogo do Santíssimo Sacramento, 1583 (BRÁSIO, 1952-1988, IV, p. 366, itálico nosso).

O relato de frei Diogo evidencia o modo como foram introduzidas as relíquias na África Central, que seguia o mesmo procedimento usado nas cidades da Europa, América e Ásia. As relíquias foram colocadas em um cofre, entronizadas com procissão, acompanhadas por imagem de uma Nossa Senhora em andor, carregada por quatro cavaleiros e recepcionadas pelos missionários e pelo rei do Kongo.

No mesmo ano de recebimento das referidas relíquias, 1583, o rei D. Álvaro II solicitou ao papa o envio de demais objetos religiosos: pedia “algumas relíquias e coisas abençoadas” (BRÁSIO, 1952-1988, III, p. 234). Em 1587, D. Álvaro recebeu outra quantidade de objetos: “Tornou la o padre o dia seguinte offerecendolhe as cousas que lhe leuaua, que eram *reliquias, imagens, contas bentas*, que elle recebeo com muita deuação & tantas mostras de agradecimento quantas com palauras pode declarar” (BRÁSIO, 1952-1988, III, p. 351, itálico nosso).

Em 1604, D. Álvaro II enviou dois embaixadores congolezes, D. Garcia Batista e D. Manuel Antônio (marquês de Nvunda), para se encontrarem com o papa Clemente VIII – D. Manuel Antônio faleceu logo após ter chegado à Roma. A referida petição solicitava ao papa, dentre várias coisas de diferentes naturezas, os seguintes objetos religiosos: “Pede mais a V. Magestade lhe mande dar alguns ornamentos para a See, e imagens de sanctos, e hum sacrario para o Santissimo Sacramento, e alguns sinos grandes, e huns orgãos, e liuros para as missas, e offiçios diuinos, e *alguãs reliquias de sanctos*” (BRÁSIO, 1952-1988, V, p. 284, itálico nosso).

O Conselho da Índia e o vice-rei de Portugal concordaram com o mesmo parecer. A resposta à demanda apresentada pelos embaixadores foi a seguinte: o envio de um ornamento pontifical de damasco branco, outro vermelho, duas imagens de vultos (uma de Nossa Senhora, uma de S. Miguel), um sacrário de madeira dourada, uns órgãos pequenos e alguns livros para a Igreja. E o Conde de Salinas, por sua vez, ordenou que “enuie mais *hum retabalo dos Reis Magos*, e que se aqui ouuer alguã cousa destas na guarda joyas, se lhe podiaõ prouer logo” (BRÁSIO, 1952-1988, V, p. 285, itálico nosso).

Em 1648, D. Garcia II (1641-c.1661), por sua vez, enviou à Propaganda Fide,<sup>15</sup> por meio dos padres capuchinhos, uma série de solicitações, dentre as quais uma coroa de ouro para fazer as coroações dos reis do Kongo e relíquias de santos (BRÁSIO, 1952-1988, X, p. 162). Ao que foi respondido positivamente.

Nas terras de Angola, cujo chefe era subordinado ao reino do Kongo, as primeiras expedições de missionários jesuítas chegaram em 1560, 1575 e 1580.<sup>16</sup> Em 1575, Paulo Dias Novais desembarcava pela segunda vez na Ilha de Luanda, desta vez já como governador de Angola. Foi uma grande expedição militar, composta de 700 homens (missionários jesuítas, servidores, soldados) e também de relíquias. Foi organizada uma entrada triunfante do novo governador para a apresentação das relíquias das Onze Mil Virgens, as quais foram levadas pelo superior da missão, padre Garcia Simões, em procissão:

<sup>15</sup> Em 1622, foi criada a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, pelo papado. Este assegurou ao Vaticano o direito de enviar os capuchinhos italianos ao Kongo, fato que só ocorreu em 1645.

<sup>16</sup> Na primeira expedição de Paulo Dias de Novais como embaixador, em 1560, foram quatro religiosos: os padres Francisco Gouveia e Agostinho de Lacerda e os irmãos Manuel Pinto e Antonio Mendes. Na segunda expedição de Paulo Dias de Novais, foram mais quatro religiosos: os padres Garcia Simões, como superior, Baltasar Afonso, os irmãos Gomes e Constantino Rodrigues. Na terceira expedição, enviada para dar suporte militar a Novais, foram enviados dois padres: Baltasar Barreira e Frutuoso Ribeiro. Ou seja, em 15 anos, dez jesuítas foram enviados de Lisboa para Angola para a missão e também para dar apoio nas guerras de conquista.

Aos onze dias de Fevereiro de 75 chegou a Armada a este porto da ilha Loanda. Sahio o Governador em terra com toda a gente das naos muito lusida, com suas trombetas diante, e postos em prosição acompanharão com muita devoção *humas reliquias das onze mil virgens*, que o Padre Garcia Simões levava debaixo de hum palio, até a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Ao som das trombetas acudio muita gente preta que na ilha vive (BRÁSIO, 1952-1988, IV, p. 554).

Assim como para o Kongo, relíquias das Onze Mil Virgens foram levadas para Luanda, quando começava a ser estabelecida ali a sede administrativa portuguesa. De todo modo, os jesuítas já haviam transportado algumas na primeira missão para Angola, e retornaram com as mesmas para Lisboa, em 1560, conforme abordado anteriormente. Em virtude da quantidade maior de padres designados para Luanda, esta cidade recebeu uma quantidade grande de relíquias, entretanto, estas não estavam expostas apenas nas igrejas, mas nas mãos dos missionários que as levavam consigo para as missões pelo sertão (BRÁSIO, 1952-1988, XIII, p. 248-274; XV, p. 234).

Os insistentes pedidos de relíquias pelos padres que estavam nas missões do Kongo e Angola revelam o quanto as relíquias e objetos de devoção eram importantes para mediar o processo de introdução e manutenção do catolicismo nesta região. Em 1630, o jesuíta Duarte Vaz escreveu ao Padre Geral enfatizando que tinha solicitado relíquias para o Colégio do Kongo, e que não tinha sido atendido: “Alguãs reliquias ornadas pera este Collegio, que não tem nada destas cousas, nem reditos pera as mandar ornar” (BRÁSIO, 1952-1988, VII, p. 637). Em 1655, o padre Manuel de Matos fez idêntica solicitação (BRÁSIO, 1952-1988, XI, p. 467).

Em 1655, o padre Manuel de Matos fez um relatório minucioso da situação da igreja dos jesuítas em Luanda e notou que, em razão da invasão dos holandeses na cidade, entre 1640 e 1648, “o santuario, que era rico no custo das peças, e calidade de relíquias, também desapareceu, e se restituiu pouco delle, e nenhuã relíquia” (BRÁSIO, 1952-1988,



XI, p. 467). Difícil inferir quem levou as relíquias: se os próprios padres ou se foram destruídas pelos holandeses.

Ainda sobre as solicitações, o capuchinho frei Boaventura de Alessano, quando estava em Livorno (1607) à espera da liberação para viajar ao Kongo, informou ao secretário da Propaganda Fide (GONÇALVES, 2008) que levava consigo medalhas, Agnus Dei, cruzes, relíquias, imagens e rosários; mas não tinha nenhuma indulgência; pediu uma “*benedictione straordinaria*” para as pessoas que iriam usar os objetos; e por fim, solicitou um presente de grande utilidade para levar ao soberano do Kongo. O secretário da Propaganda Fide prontamente respondeu que faria todos os esforços para consegui-las. Por fim, ressaltou que o frei Boaventura não se esquecesse de presentear ao soberano do Kongo com a caixa de Agnus Dei, que ele havia enviado por outro religioso.<sup>17</sup> Por que o frei Boaventura lembra que não tinha indulgência e pediu a benção extraordinária para as pessoas e um presente especial para o *mani* (rei do Kongo)? Por que o superior informa, solicitadamente, que tentaria fazer as aquisições e enviou presente ao *mani*? A resposta é clara: mesmo nunca tendo estado no Kongo, tanto o frei quanto seus superiores em Roma sabiam antecipadamente quais eram os objetos a serem utilizados para mediar a conversão dos congolezes, bem como deveriam agradar primeiro ao soberano para depois chegar aos súditos (BRÁSIO, 1952-1988, VIII, p. 490). Os capuchinhos estavam preparados para uma abordagem inclusiva (THORNTON, 1984, p. 153).

Nos relatórios sobre o “Estado da Igreja do Congo e Angola” (feitos pelos bispos e testemunhas), dos anos 1595, 1603-1604, 1609, 1621, 1626, 1668 e 1693, foram identificadas relíquias na catedral apenas nos dois últimos relatórios. Tratava-se da mesma relíquia: um pedaço do Santo Lenho. Neste momento, a sede da diocese do Kongo e Angola já era em Luanda. A ausência de relíquias na sede da diocese no Kongo por longo período mostra que foram mais portadas pelos missionários ou pelos soberanos do que expostas nas igrejas, como ocorria em Portugal e em diversas partes do império. Também ocorreu de as relíquias serem destruídas antes de chegarem ao destino final. O padre Francisco Góis relatou que o navio em que ele viajava para Angola, em 1607, foi atacado por holandeses protestantes que destruíram “Agnus Dei, nomimas, relíquias, verónicas, e coisas pias e sagradas [...] um crucifixo pequeno” (BRÁSIO, 1952-1988, V, p. 192-193). Uma das relíquias era um pedaço do Santo Lenho.

Em conclusão, foram registrados o traslado de restos físicos de mártires (Onze Mil Virgens, Dez Mil Mártires, São Tomé e vários outros ossos sem a identidade dos santos) e também de relíquias de contato, como o retábulo dos Reis Magos e o Lenho da Santa Cruz. Finalmente, em relação às questões colocadas inicialmente neste tópico, não houve descoberta de relíquias antigas, nem houve produção de relíquias por meio de novos mártires.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Original: Noi qui hauemo trouato alcune cose di deuotione, ma poche, come Medaglie, Agnus Dei, Crocette, Reliquiarij, Imagini e Corone, ma senza nessuna Indulgenza; prego V. S. Ill<sup>ma</sup> se mi può accapare una benedictione straordinaria per tutte le sopradette cose, nõ sapendone il numero”. Agradeço aos clérigos Carlos Betancur Sanchez (SVD) e Emilio Moreschini pelo apoio com a tradução.

<sup>18</sup> Apesar da enorme quantidade de missionários que faleceram nas missões, por morte natural ou martírio, nunca foi dada atenção aos apelos dos missionários que insistiram na santidade dos falecidos.

Os registros sobre os traslados de relíquias para o Kongo e Angola evidenciam a importância dada pelos padres a estes artefatos para mediar o processo de missionação no Kongo. A seguir veremos como as relíquias foram apropriadas a partir de uma visão particular de culto aos mortos.

## RELIGIÃO CENTRO-AFRICANA E CULTO AOS MORTOS

Um desses homens falando comigo [...]. Dizia-me com ar de superioridade, como para instruir um ignorante, que, tendo as almas horror dos incômodos e das misérias desta vida, não queriam voltar para a mesma necessidade de ganhar com tanto suor o seu pão, sendo na outra vida, abundantemente fornecidas de tudo, sem a mínima pena (CAVAZZI, 1965, I, p. 132).

Desde o final do século XV, quando os portugueses chegaram ao reino do Kongo, uma série de “coincidências” entre símbolos religiosos católicos e a cosmologia congoleza facilitou a conversão do rei, nobreza e súditos. Esta é a conclusão do principal estudioso da vida religiosa dos congolezes, Wyatt MacGaffey, que, em meados do século XX, dirigiu um amplo trabalho de campo de recolha de tradições relativas aos espíritos, aos mortos, doenças, curas, mitos, ritos, etc., que resultou num sistemático trabalho antropológico sobre a vida e a sociedade do povo bakongo. Para este povo, a cosmologia, ou mundo mental, rege todos os âmbitos da vida social, política e econômica. A cosmologia é representada por um todo, dividido em dois mundos – o dos vivos e o dos mortos. A simbologia dessa divisão é uma cruz. Na parte de cima, onde está o sol em seu momento máximo, vivem os vivos. Na parte inferior, onde está a noite, vivem os antepassados. Entre os vivos e os mortos há uma linha horizontal, a água, que representa a *kalunga*, onde vivem os espíritos dos antepassados. Os mortos são considerados mais poderosos que os vivos. São espíritos que podem carregar uma ambiguidade de humor. Em geral, são benevolentes, e para que continuem assim e atuando em favor da comunidade precisam ser lembrados e agradados com oferendas (MACGAFFEY, 1996). Alguns historiadores, a partir dos estudos de MacGaffey, têm produzido trabalhos significativos sobre o catolicismo no Kongo, não mais sob uma interpretação etnocêntrica, que via apenas o sucesso da Igreja Católica na África Central, mas, por outro prisma: o cristianismo foi abraçado pelos congolezes por causa das semelhanças entre os símbolos locais e os católicos (BROADHEAD, 1979; HILTON, 1985; SOUZA, 2005).

John Thornton (1984, p. 148-151), um dos maiores especialistas sobre o reino do Kongo, discorda da referida perspectiva antropológica, pois esta toma por base pesquisas recentes entre os bakongo para pensar a cosmologia dos séculos XVI ao XVII. No que toca à conversão, apesar das interpretações de alguns historiadores, como MacGaffey, Birmingham e Hilton, que argumentam que não houve conversão ou que se tratava de uma prática sincrética, em razão das semelhanças entre as duas religiões, Thornton discorda, pois a realidade do século XVII era muito diferente: primeiro porque a nobreza converteu-

se livremente ao cristianismo e tanto o clero europeu quanto o rei do Kongo tentaram controlar a igreja e a doutrina; segundo porque o clero que visitou o referido reino e os superiores em Roma consideravam que o cristianismo no Kongo era ortodoxo, e também fazia parte da religião dos nativos. Para Thornton, o catolicismo foi aceito a partir da cosmologia local, como culto e não como religião, pois estava totalmente de acordo com os cultos aos espíritos que já existiam.

Thornton analisou a cosmologia dos congoleses por meio das manifestações sociais. Os principais religiosos do Kongo eram o *kitomi*, o *nganga* e o *ndoki*. O *kitomi* tinha uma função pública – cuidava do bem-estar da comunidade e da relação desta com a natureza. O *nganga* atendia demandas particulares para tratar de doenças, descobrir os malfeitores, desfazer feitiços e fazer *minkisi* – objetos de madeira dotados de poderes mágicos (MACGAFFEY, 1993, p. 49-58; SOUZA, 2002). O *ndoki* atendia demandas privadas, mas era procurado especialmente para provocar infortúnios a outros.

Convencidos de que os congoleses eram cristãos, os missionários católicos não se dedicaram a estudar a cosmologia congolesa, como fizeram seus congêneres na América, mas, em extirpar apenas as superstições, nomeadamente os “ídolos” e a poligamia (THORNTON, 1983). Os sacerdotes do Kongo eram vistos pelos sacerdotes europeus como feiticeiros que faziam fetiches. Ao assumir essa posição de destruidores de “feitiços”, os padres europeus desempenhavam “todos os papéis públicos e privados esperados” pelos religiosos locais: faziam batismo (entendido como um tipo de iniciação), forneciam encantamentos individuais para a sorte, proteção para o corpo e para os campos, realizavam cerimônias públicas para apelar aos espíritos da terra em caso de seca e consagravam a coroação do rei (THORNTON, 1984, p. 157).

Nesse sentido, ao introduzir os santos católicos e os ossos, os missionários estavam adicionando um novo elemento de culto e proteção para a população. Estes objetos eram distribuídos como uma forma de promover a substituição aos amuletos usados pela população. O padre Giovanni Cavazzi (1621–1678), que missionou no Kongo, Matamba e Angola entre os anos 1654 e 1667, carregou consigo uma relíquia para missão na África Central, e narra que “estando eu presente, muitos destes infelizes, apesar de carregados de amuletos, foram miseravelmente devorados pelas feras, ficando incólumes outros a quem eu tinha dado relíquias de santos” (CAVAZZI, 1965, I, p. 204). As demonstrações públicas do poder dos ossos eram importante metodologia de mediação religiosa, que certamente deixou a população impressionada.

No processo de expansão da Igreja Católica na África Ocidental, a partir do século XV, a conexão do reino do Kongo com o corpo da cristandade foi feita por meio do batismo da realeza e da introdução de objetos católicos, como santos, crucifixos e toda a parafernália ritual. A primeira igreja foi construída no reino do Kongo logo após a conversão do *mani*, em 1491. Os reis do Kongo exigiram que as igrejas fossem construídas sobre os túmulos dos reis anteriores a eles. Isso foi registrado desde os primeiros anos do século XVI (BRÁSIO, 1952-1988, I, p. 479-480) e nos anos posteriores. Na primeira missão dos jesuítas (1548-1555), o rei D. Diogo (1546-1561) obrigou os missionários a rezarem uma missa por dia, no *ambiro*, para o avô dele, D. Afonso I, falecido em 1540 (BRÁSIO, 1952-1988, II, p. 228).

O padre Cristóvão captou bem o significado do *ambiro* ou *mbiro*, explicado por D. Diogo: era “uma igreja [...] onde de antes que fosse cristãos se enterravam com dinheiro da terra e suas trombetas e com outras superstições; onde se fez uma igreja (após) destruído o antigo ambiro” (BRÁSIO, 1952-1988, XV, p. 161). Em 1583, antes de entrar na cidade do Kongo, o padre Diogo do Santíssimo Sacramento também observou que havia “uma ermida fora da cidade [...] onde estava enterrado um Rei”; e durante um ano na capital, o mesmo padre disse que o serviço dele e de outros missionários era basicamente doutrinar, confessar e atender aos pedidos de enterrar os defuntos na ermida que construíram lá (BRÁSIO, 1952-1988, III, p. 363, 368). O *mbiro* ou *mbila* (THORNTON, 1984, p. 155), que quer dizer sepultura, a terra dos mortos (BROADHEAD, 1979, p. 615-650), era o lugar de veneração dos ancestrais congolese.

Em outras palavras, a exigência de construção das igrejas fez do *mbiro*, ao mesmo tempo, local de culto católico e de culto público aos ancestrais congolese que lá estavam enterrados. Logo, várias igrejas foram construídas onde eram enterrados os reis na capital do Kongo e dedicadas a determinados santos (BRÁSIO, 1952-1988, III, p. 353-354). A população que assistia a esses enterros dos nobres nas igrejas também tentou fazer o mesmo. Em 1622, alguns escravos foram flagrados tentando enterrar um defunto numa das igrejas de Mbanza Kongo e o padre foi chamado para interferir e fazer o enterro adequadamente (BRÁSIO, 1973, p. 239).

De 1534 até 1695, o Kongo esteve sob a jurisdição da Sé de São Tomé. Mas no reinado do *mani* D. Álvaro II (1574-1614), o Kongo obteve a sua própria diocese (1596), com sede em São Salvador. Foi também no reinado de D. Álvaro II que o Kongo recebeu maior quantidade de relíquias. Ele recebeu a cabeça das Onze Mil Virgens, os ossos dos Dez Mil Mártires, pedaços dos retábulos dos Reis Magos, várias relíquias de outros santos, além das centenas de objetos abençoados pelo papa, como Agnus Dei, medalhas, indulgências, pequenas cruzes e imagens de santos. O governo de D. Álvaro II foi marcado pela proximidade que tinha com Roma, pelo jogo político entre Lisboa-Madri, Congo-Angola, pelas denúncias que fez contra os bispos por estes interferirem nos assuntos temporais e pelo interesse em ter mais poder no controle da Igreja no Kongo.

D. Álvaro II foi o rei que enviou a já citada embaixada a Roma, em 1604, solicitando “*reliquias de Santos e ossos e Agnus Dei pera repartir com os fidalgos e com suas igrejas; que lhe mande S.S. um breve pera que possa ter isenta a sua Capela de S. Tiago, da jurisdição do bispo, como tem os Reis Cristãos*” (BRÁSIO, 1952-1988, XV, p. 402, itálico nosso). O pedido tem dois aspectos importantes: D. Álvaro II não queria apenas relíquias de contato, mas também os ossos; e mostra os usos que ele faria das relíquias.

As relíquias eram mais um dos itens que D. Álvaro II incluiu na listagem de privilégios a serem redistribuídos entre os *manis* das outras províncias, para que fossem expostas nas igrejas das *mbanzas* governadas por eles. Destaque-se: o *mani* queria que as relíquias de santos fossem enviadas diretamente para ele e não para os padres regulares ou seculares. A realeza do Kongo usava as relíquias para fortalecimento do poder político e para a centralização do reino, como faziam os soberanos na Europa. Outro aspecto a ser

observado é que as relíquias foram levadas para a capela real, onde estavam enterrados os ancestrais do *mani*.

Com a morte de Álvaro II, assumiu Bernardo II, que governou apenas alguns meses. Depois, assumiu D. Álvaro III, que governou o Kongo entre 1615 e 1622. Quando Álvaro III morreu, o corpo foi enterrado na já citada capela de S. Tiago, numa cerimônia católica presidida por padres. Longe de ver um aportuguesamento dos cultos congolezes, a escolha do local da construção da igreja estava associada com o culto aos espíritos ancestrais e territoriais. (MACGAFFEY, 1986, p. 52)

Apesar das fontes referirem-se mais aos usos políticos feitos pela nobreza acerca das relíquias, as fontes inquisitoriais fornecem pistas acerca da reação dos populares. A população dos sertões do Kongo, desde o final do século XVI já tinha incorporado os valores dos objetos católicos inseridos pelos missionários. Em um documento precioso, escrito por um jesuíta, chamado de “Sumário de Testemunhas Tiradas neste Reino de Angola”, entre 1596 e 1598, foram denunciados vários tipos de delitos relativos a práticas judaizantes, proposições, costumes e também sacrilégios. Dentre as denúncias contra os judaizantes, consta a existência de um comércio de imagens de crucifixos, santos, Nossa Senhora, Menino Jesus, bulas e ossos de santos. No referido inquérito, o padre Manuel da Silveira comercializava, “por meio de suas negras”, bulas falsas, na feira de Mbata. O comércio de falsas indulgências realizado pelos padres mostra que eles tiravam proveito da prestigiosa posição que ocupavam para iludir o povo. O negociante, Álvaro Lopes, por sua vez, vendia “caras ou carrancas de pastilha com fio de seda e alquimia e um *boneco dizendo que eram ‘ossos’ de santos ou ‘filhos de deus’*” (HORTA, 1997, p. 308-309, *itálico nosso*). A venda de ossos falsos de santos, chamados de filhos de deus, é uma das maiores evidências da incorporação do culto aos ossos pela população.

No Kongo, a apropriação dos ossos, pelos nobres e pelo povo, evidencia-se como uma extensão dos já existentes cultos aos ancestrais da realeza. No interior de Angola a apropriação era diferente. Os usos das relíquias estavam associadas à ideia de proteção do corpo, bem como de ostentação de poder e fortalecimento de laços políticos com os portugueses. O soba Caculo Caohim foi presenteado, em 1672, pelo padre que o batizou com “uma formosa cruz de relíquias ao pescoço, atada com uma fita vermelha” (BRÁSIO, 1952-1988, XIII, p. 248-274).

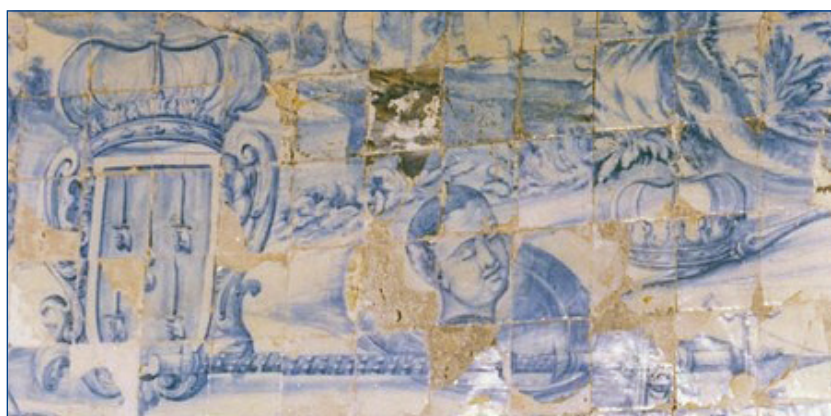
Além de distribuírem relíquias entre os sobas do Dongo, os missionários carregavam-nas consigo para protegerem as tropas que lutavam do lado português. O jesuíta Mateus Cardoso, em 1621, relatou que recebendo a hóstia “se armou todo de relíquias de vários sanctos” para lutar contra o exército do duque de Bamba (BRÁSIO, 1952-1988, VII, p. 178); o padre superior Jerônimo Vogado, em 1620, pediu relíquias ao Padre Geral para curar os doentes de Angola: “nos fazer caridade de hua relíquia de cada hü destes dous Santos [São Francisco Xavier e Inácio de Loyola], porque as mandam pedir para doentes” (BRÁSIO, 1952-1988, VI, p. 512). Um soba, quando se via em apuros, pedia água benta e a caixa de relíquias para beijar (BRÁSIO, 1952-1988, VI, p. 234). Estes diferentes usos das relíquias em Angola esclarecem as razões de serem apreciadas pela população, especial-

mente entre os nobres, pois podiam ser ostentadas no corpo, curar doenças, proteger nas batalhas e livrar de infortúnios.

Embora haja registros do envio de relíquias para Angola, uma parte dos jesuítas reclamava da inexistência delas nas igrejas onde trabalhavam; contudo, outra parte se gabava do uso que se fazia delas pelo interior. Isto pode revelar um comércio ou circulação de relíquias por meios não convencionais, pois as relíquias aparecem nos relatos das missões dos padres, mas não aparecem nos relatórios de bens das igrejas, conforme demonstramos anteriormente.

Para concluir esta análise sobre a circulação e apropriação dos ossos no Kongo, analisarei a morte de um nobre congolês e os fins dados aos seus restos mortais pelas autoridades portuguesas. Na Batalha de Ambuíla (1665),<sup>19</sup> o soberano D. António (1661-1665) foi decapitado e a cabeça enviada para Luanda. A entronização da cabeça, descrita com minúcia pelo militar português Antônio Cadornega (1623-1690), merece ser recontada neste contexto de culto aos ossos, demonstração de poder e reverência aos mortos. Após salgada, a cabeça foi posta em um “cofre forrado de veludo negro”, levado pelo capitão para Luanda, recolhida primeiramente pela Santa Casa da Misericórdia, onde foi posta em uma “sumptuosa eça”. Da Misericórdia, a cabeça foi trasladada para outra ermida, construída pelo governador André Vidal de Negreiros (1661-1666), em devoção à Nossa Senhora de Nazaré, a quem atribuiu a vitória na Batalha contra o reino do Kongo. O traslado da cabeça do rei, da Misericórdia para a ermida de Nazaré, foi feito pelo mar, acompanhado pela irmandade (da qual D. António era irmão), o governador, o Senado da Câmara, moradores, capitães, soldados, sob os sons de caixas e armas batendo, sinos tocando e padres rezando. A cabeça do padroado português da Misericórdia do Congoleses e sobre o bispado, contrariando as regras do padroado português, foi carregada pelos ombros do sargento-mor e do tenente-general, “entre alas de círios e ao som da litania”. Na ermida, a mesma foi sepultada junto do altar-mor, na epístola (DIAS, 1943, p. 72-75; CADORNEGA, 1972, p. 213-214).

<sup>19</sup> Em 1665 ocorreu a Batalha de Ambuíla entre os reis do Kongo e de Angola, na cidade de Mbwila (Ambuíla, em português). O combate foi provocado pelo desentendimento entre o rei de Portugal e o rei do Kongo, em razão deste último ter permitido a entrada no Kongo dos capuchinhos de nacionalidade não portuguesa, e por causa da aliança de Angola com os portugueses. Da luta saíram vencedores os portugueses, suportados pelos angolanos e pelos poderosos guerreiros jagas. Dezenas de nobres e milhares de congolezes foram mortos na Batalha.



**FIGURA 1:** Pintura da cabeça do *mani* do Kongo, D. Antonio (Vita-a-Nkanga), em azulejo na Igreja de N. Sra de Nazaré, Luanda.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> A cabeça do rei aparece representada dentro de um prato, entre a coroa de prata e o cetro reais congolezes, que foram levados para Lisboa, como troféus de guerra. Em destaque, à esquerda, o brasão da realeza do Kongo, que consiste em um escudo com cinco mãos segurando cinco espadas. Esta representação do rei aproxima-se das pinturas renascentistas italianas do século XVI que representaram a cabeça de São João Batista decapitada.

Esta narração do traslado da cabeça do *mani* do Kongo para a ermida era similar à entronização de santos católicos na Europa Medieval e Moderna. Para completar essa observação, na referida igreja de Luanda, foram colocados vários murais de azulejos portugueses azuis e brancos, entre os quais, um que representa a Batalha de Ambuíla sendo observada pela Nossa Senhora de Nazaré. Outro representa a morte de D. Antonio, a cabeça dentro de um prato, ladeada pelas maiores insígnias de poder do rei: a coroa, o cetro e o brasão real congolês. Esta também era a forma de representação iconográfica dos santos católicos, na qual se destacava o local e o instrumento do martírio, que passavam a ser os símbolos de identificação do santo. Além da clara analogia com a figura dos mártires, os episódios da guerra e da decapitação do *mani* do Kongo mostram como religião, pilhagem e conquista militar foram um dos modos da Coroa portuguesa se estabelecer na África Central (ALENCASTRO, 2000).

Pode-se aventar algumas hipóteses para este tratamento dado à cabeça do *mani* como, por exemplo, a tentativa de evitar o culto dele como mártir; ou até mesmo, a tentativa de destruição do poder que o rei do Kongo representava para os portugueses, que nunca conseguiram se impor como conquistadores e que foram sempre tratados como hóspedes no reino.

Do ponto de vista da Contra-Reforma, as relíquias sagradas eram os elementos estratégicos para promover a cristianização de novos territórios. Entretanto, cada povo fez leituras particulares dos ossos. Embora os ossos tivessem o objetivo de promover a catequese da massa, continuavam sendo também objeto de grandes colecionadores, bem como usados para fins pessoais (cura, proteção, bom parto, fechamento de corpo e suporte para garantir um bom lugar na outra vida).

## O CULTO AOS MORTOS NO KONGO

Conforme abordado anteriormente, os mortos tinham lugar especial na vida social, política e religiosa dos congolezes. Os mortos eram parte fundamental da cosmologia e garantiam o equilíbrio da vida dos vivos. Nesta última parte, veremos que os usos dados aos ossos nas cerimônias fúnebres tradicionais não diferiram dos usos dos ossos dos santos. Ou seja, estes foram interpretados à luz da cosmologia dos centro-africanos.

Como eram realizados os cultos aos mortos entre os congolezes? Como eram feitos os enterros? Que lugar tinham os mortos na vida dos vivos? Por que os reis congolezes se interessaram pelos ossos? Responder a estas questões é fundamental para compreender a recepção aos ossos católicos no Kongo, pois os ossos estavam relacionados aos cultos aos ancestrais de linhagem.

Como já dissemos, as informações sobre a sociedade no Kongo foram legadas, em geral, pelos missionários. O padre Cavazzi escreveu um extenso livro sobre os costumes dos povos, inclusive dedicou uma parte sobre os “óbitos”. No enterro, os mortos tinham seus corpos obrigatoriamente cobertos com panos, independente da classe social, mas a quantidade de tecidos atestava o nível social do morto. Na visão de Cavazzi, os cristãos

que viviam nas cidades (banza) eram “muito pios e zelosos para com os finados” e os enterravam nos cemitérios *aos pés das igrejas*. O cortejo dos nobres era acompanhado por músicos, sem choros; a sepultura era uma cova rasa, coberta de madeira, guardada por escravos. No Dia de Finados, os panos que cobriam a sepultura eram trocados por outros mais novos (CAVAZZI, 1965, I, p. 124-125). O destaque dado ao Dia de Finados no Kongo mostra a importância que tanto missionários quanto os nobres deram ao dia dos mortos. Na realidade, as principais celebrações da Igreja na África Central estavam associadas às cerimônias fúnebres: a festa do Corpo de Deus, a Paixão de Cristo e o Dia de Finados. Especial atenção era dada à Quinta e Sexta-Feira da Paixão, chamada de período de endoenças.

Os não-cristãos enterravam de diversas maneiras e também diferia a forma do sepulcro. No caso dos nobres, pessoas eram sacrificadas e enterradas junto com o morto. Outros polvilhavam o morto com farinha da região e depois o mais velho da família o colocava em uma esteira dentro da sepultura. Outros posicionavam o corpo do lado de dentro da cova para que a alma pudesse sair sem dificuldade; outros construíam pequenas casas onde o chefe e as pessoas sacrificadas eram colocadas. Nesse caso, o falecido era posto sentado, em posição de mando. Terminadas as cerimônias, o sepulcro era fechado e mantinha-se um pequeno orifício para oferecer comida periodicamente ao morto (CAVAZZI, 1965, I, p. 126).

Entre os jagas, o sepulcro chamava-se *mbila*. Estes eram ornamentados de acordo com as atividades desempenhadas durante a vida por cada pessoa. Nos sepulcros dos nobres eram colocados símbolos, como a cadeira, o arco, as setas, o fole, cestos e outros utensílios usados pela pessoa, de modo que fosse fácil identificar a atividade da pessoa em vida (CAVAZZI, 1965, I, p. 127).



FIGURA 2: Gravura do padre Giovanni Cavazzi (1965, I, p. 127).<sup>21</sup>

A cerimônia fúnebre dos jagas era chamada de *tambo*. Nesta, o morto era posto sobre uma esteira, dentro de uma casa de palha construída para ele. Ao redor desta casa eram construídas várias outras pa-

<sup>21</sup> Segundo o autor, os túmulos dos mortos recebiam objetos que remetiam às atividades da pessoa, de modo que esta pudesse ser identificada apenas pelos referidos objetos. As caiveiras de feras eram colocadas nos túmulos dos caçadores. Cestos cheios de facas, emplastos, raízes e ervas nos dos *ngangas*. No primeiro plano, o homem preso e a mulher que carrega a criança podem ser referências aos sacrifícios feitos nas cerimônias fúnebres.



lhotas para os parentes e demais pessoas. O sacerdote do funeral era o *xinguila*, que, em transe, perguntava ao morto qual a causa da morte e quem o matou. O *xinguila*, incorporado pelo morto, respondia às perguntas. Durante oito dias as pessoas comiam, bebiam, dançavam e faziam oferendas ao morto. No enterro dos nobres, o *tambo* era o mais complexo e rico. Eram sacrificados homens e mulheres, animais e aves dentro de uma cerca em forma de semicírculo. Os mortos eram enterrados no lugar do sacrifício. Como eram nômades, os jagas levavam com eles apenas os ossos dos ancestrais, carregados em cofres, chamados de *mussete*, no qual estavam guardados “objectos religiosos e [que] de vez em quando são expostos à veneração pública, com insenções e de vez em quando são expostos à veneração pública, com incensações e outras cerimônias idolátricas” (CAVAZZI, 1965, I, p. 185).<sup>22</sup>

O padre Gaeta notou que os jagas guardavam os ossos dos guerreiros sacrificados para se tornarem fortes e invencíveis. Apenas os jagas portavam os ossos dos chefes antepassados, a quem faziam consultas para importantes decisões do grupo. Os jagas eram compostos por gente de diversas partes do Kongo e Angola, e, não por acaso, há várias semelhanças nas cerimônias fúnebres realizadas pelos jagas, congolese e dembos de Angola.

<sup>22</sup> Ver também Cadornega (1972, p. 227) e Gaeta (1669, p. 392-449).

Quando estiveram fazendo missão entre os dembos, os jesuítas assistiram na *banza* do soba Capelle a cerimônia do *tambo* da filha do *tendala* (representante do poder político nas terras do Ngola). Nesta cerimônia foram oferecidas muitas carnes de animais; os convidados comeram perto da sepultura, para que o defunto pudesse comer também e o falecido foi enterrado perto da casa onde morava e a sepultura foi coberta com os ossos dos animais (BRÁSIO, 1952-1988, XIII, p. 263-265). Bois, cabras e galinhas eram os animais regularmente oferecidos aos mortos e depois sobrepostos na sepultura para proteger o morto. Entretanto, era comum os parentes levarem os ossos para protegerem a casa, bem como o corpo deles.

Nos registros dos missionários, pode-se notar a importância do rito de culto aos mortos pelas linhagens, bem como a importância dos ossos. Enquanto no reino do Kongo o *mbiro*, ou sepultura, era preservado como lugar fixo de culto ao ancestral, entre os jagas os ossos dos chefes eram transportados pelo grupo, incensados e expostos para o público. Entretanto, as pessoas comuns costumavam guardar os ossos dos animais sacrificados em honra ao falecido para proteger a eles próprios e/ou a residência.

O missionário capuchinho Cavazzi claramente tentou, a partir de um pensamento racional e católico, decodificar a cosmologia daqueles povos de forma sistematizada. Nesse sentido, ele notou que todos os povos desta região acreditavam que podiam se comunicar com o parente falecido após a morte e por isso os túmulos recebiam oferendas periodicamente: “não obstante ouvirem [eu] dizer que a alma separada do corpo não precisa de comida material, e podendo verificar que não são comidos aqueles mantimentos que regularmente entregam ao morto, todavia [...] acreditam [...] entrementes que têm os mortos as necessidades dos vivos” (CAVAZZI, 1965, I, p. 126). Contudo, a grelha cultural de Cavazzi o fez ver ações diabólicas e meras superstições nas cerimônias e culto aos mortos na África Central. A referida citação reforça o quão importante era continuar a comunicação com os mortos da linhagem.

Obviamente que os missionários não notaram que em *kikongo* havia uma grande diferença entre as palavras *morto* e *antepassado*. No *Catecismo Kikongo*, de 1624, a palavra “morto” aparece dezenas de vezes e foi traduzida por *afua*, substantivo que significa morto ou aquele que morreu – plural *aana afua*: aqueles que morreram (BONTICK, 1978). Entretanto, o substantivo para ancestral é *mkulu* (plural *bakulu*), pessoa que tinha relação direta com a linhagem. Em outras palavras, *omkulu* tinha papel fundamental na vida dos vivos; por isso, os túmulos deles eram locais de constantes oferendas em cultos públicos. Portanto, as observações de Cavazzi eram referentes aos cultos de linhagem. Pode-se afirmar também que quando as orações católicas referentes aos mortos eram recitadas em *kikongo*, tratava-se de uma referência aos *aana afua* cristãos e não aos *bakulu* congolezes.

## CONCLUSÃO

As histórias dos santos, como seres que morreram, mas que continuavam ajudando ativamente os vivos, e que ainda mediavam a comunicação com um deus supremo, facilmente atraíram aqueles que já dialogavam com os ancestrais. Essa combinação de cosmologias permitiu aos congolezes incorporarem o culto aos ossos e aos santos. O propósito de divulgar o patrimônio hagiográfico europeu, de atrair os fiéis para os lugares de culto das relíquias e de promover a urbanização no Kongo teve seu alcance porque os nobres geralmente frequentavam os cultos e faziam com que o povo também participasse. Porém, deve-se ressaltar que os portugueses nunca conseguiram se impor como conquistadores no Kongo, e foram sempre tratados como hóspedes no reino. Nesse sentido, a incorporação do culto foi realizada conforme as regras dos donos da terra.

## REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BONTICK, François. *Le catéchisme kikongo de 1624*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d’Outre Mer, 1978.
- BRÁSIO, António. *Monumenta missionária africana*. 1ª série, 15 vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952-1988.
- BRÁSIO, António. *História e missiologia. Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.
- BROADHEAD, Susan. Beyond decline. The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 12, n. 4, Boston, Boston University African Studies Center, p. 615-650, 1979.
- BUESCU, Ana Isabel. Os santos na corte de D. João III e de D. Catarina. *Lusitania Sacra*, Coimbra. v. 13, p. 283-310, 2013.
- CADORNEGA, António de. *História das guerras angolanas, 1680*. 3 tomos. (Anotado e corrigido por José Matias Delgado). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972.
- CANIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Ambos Mundos, 2008.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595): relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia. *Via spiritus*, Porto, v. 8, p. 95-155, 2001.

CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. 2 volumes. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao Quinto Império. *Novos Estudos Cebrap*, v. 44, p. 73-87, mar. 1996. Disponível em: <[http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/78/20080626\\_da\\_guerra\\_das\\_reliquias.pdf](http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/78/20080626_da_guerra_das_reliquias.pdf)>. Acesso em: 30 abr. 2016.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*, v. 14, n. 2, p. 11-50, 2006.

CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII. *Anais do Museu Paulista*, v. 18, p. 43-82, 2010.

CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território na América Portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2011.

DIAS, Gastão de Sousa. *Relações de Angola: primórdios da ocupação portuguesa pertencentes ao cartório do Colégio dos Padres da Companhia, de Luanda, e transcritas do código existente na Biblioteca Nacional de Paris*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934.

GAETA, Fr. António de. *La meravigliosa conversione alla santa Fede di Cristo della Regina Singa, e del suo Regno di Matamba nell'Africa meridionale*. Napoli: per Giacinto Passaro, 1669. (Traduzido por Arlindo Correia). Disponível em: <<http://arlindo-correia.com/121114.html>>. Acesso em: 15 set. 2015.

GOMES, Saúl António. Sagrados monumentos. Relíquias de mártires e de santos em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15, p. 59-84, 2009.

GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita. Missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GUERREIRO, Fernão, S.J. (1550-1617). *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus... (1600 a 1603)*. 3 tomos. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942. Disponível em: <<http://purl.pt/26224>>. Acesso em: 30 abr. 2016.

HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HORTA, José da Silva. Africanos e portugueses na documentação inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo. In: *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*, 1995. Luanda. *Actas...* Lisboa: CNCDP, 1997, p. 308-309.

IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. O sacrosanto, e ecumenico: Concilio de Trento em latim e portuguez. 2 v. Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em: <http://purl.pt/360/4/>. Acesso em: 30 abr. 2016.

LAGAMMA, Alisa (Dir.). *Kongo Power and Majesty*. New York: Metropolitan Museum of Art of New York, 2015.

LOYOLA, Ignácio de. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2009.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central África. The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MACGAFFEY, Wyatt. The eyes of understanding: Kongo Minkisi/The art of Renee Stout. In: MACGAFFEY, W.; HARRIS, M. *Astonishment and Power*. Washington, D.C.: Smithsonian Publishing, 1993, p. 21-103.

NASCIMENTO, Renata Cristina Sousa. A Relíquia do Santo Lenho em Portugal: narrativas e milagres. *História Revista* (on-line), v. 19, p. 105-120, 2014.

OSWALD, Maria Cristina. Mártires e martírios num mundo em expansão: S. Tomé no Império Português entre a Índia e o Brasil. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VIII, n. 15, p. 161-170, 2009.

OSWALD, Maria Cristina. São Francisco Xavier no Oriente. Aspectos de devoção e iconografia. In: SANTOS, Z. C. dos (Coord.). *São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier. Da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007.

PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco: muy suave odor de sancto martyrio.

*Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VIII, n. 15, p. 85-108, 2009.

PAIVA MANSO, Visconde de. *História do Congo: documentos*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências de Lisboa, 1877.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Kongo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Kongo pós-restauração (1769-1795)*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SERAFIM, João Carlos. Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via spiritus*, n. 8, Porto, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinheiro e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, vol. 6, n. 11, p. 171-188, jul. 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 125-146, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. Evangelização e poder na região do Kongo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII. In: CONGRESSO INTERNACIONAL "O ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES", 2005. *Anais...* Lisboa: CHAM e IICT, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Kongo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M.; JUCÁ, A. C.; CAMPOS, A. (Orgs.). *Nas rotas do império*. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT, 2006, p. 279-298.

THORNTON, John. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, Cambridge, n. 25, p. 147-167, 1984.

THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition (1641-1718)*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.