



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

HISTÓRIA - LICENCIATURA

**O ANTIGO CONGO NAS ICONOGRAFIAS DOS MAPAS PORTUGUESES (SÉC.
XV-XVI)**

ERICK GUILHERME PEQUENO DE ARAÚJO

Foz do Iguaçu
2025

**O ANTIGO CONGO NAS ICONOGRAFIAS DOS MAPAS PORTUGUESES (SÉC.
XV-XVI)**

ERICK GUILHERME PEQUENO DE ARAÚJO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bonato.

Foz do Iguaçu
2025

ERICK GUILHERME PEQUENO DE ARAÚJO

**O ANTIGO CONGO NAS ICONOGRAFIAS DOS MAPAS PORTUGUESES (SÉC.
XV-XVI)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bonato
UNILA

Prof. Dra. Rosângela de Jesus Silva
UNILA

Prof. Dra. Andréa Carla Doré
UFPR

Foz do Iguaçu, 11 de março de 2025.

RESUMO

Objetivo central deste artigo é analisar as representações iconográficas sobre o Antigo Congo presentes nos mapas feitos por portugueses na primeira modernidade. O Antigo Congo foi o maior centro de poder da África Central. No final do século XV, os portugueses entraram em contato com os habitantes daquele território e converteram ao catolicismo o Manicongo, principal chefatura local. O recorte temporal dessa pesquisa vai desde o final do século XV, data do primeiro mapa conhecido que representou o Congo, à 1529, ano de produção do último mapa conhecido que contém uma iconografia sobre o Congo feito na península ibérica durante a chefatura do Manicongo D. Afonso I. A metodologia adotada envolve a análise de iconografias de mapas a partir de aportes teóricos desenvolvidos no campo da cartografia histórica, ao passo que relaciona as iconografias ao contexto histórico de Portugal e do Antigo Congo no período estudado. As fontes utilizadas estão presentes na obra *Portugaliae Monumenta Cartographica* (Cortesão e Mota, 1987), referência para o estudo dos mapas portugueses da primeira modernidade. Esses objetos cartográficos são vinculados aos reinos europeus, ou seja, são perpassados pelo poder ideológico das coroas ibéricas. Assim, as iconografias dos mapas podem nos dar indícios de como os portugueses projetavam suas ideologias, desejos e imaginários sobre o Congo. Conclui-se que as representações iconográficas ajudaram a tornar o Congo em um centro de poder cristão no imaginário português, ao passo que o atrelava à expansão marítima nas Índias.

Palavras-chave: Antigo Congo; cartografia histórica; iconografia; cristianismo; expansão ultramarina

RESUMEN

El objetivo central de este artículo es analizar las representaciones iconográficas sobre el antiguo Congo presentes en los mapas hechos por portugueses en la primera modernidad. El antiguo Congo fue el mayor centro de poder en África Central. A finales del siglo XV, los portugueses entraron en contacto con los habitantes de ese territorio y convirtieron al catolicismo el Manicongo, principal jefatura local. El recorte temporal de esta investigación se remonta a finales del siglo XV, fecha del primer mapa conocido que representaba al Congo, a 1529, año de producción del último mapa conocido que contiene una iconografía sobre el Congo hecho en la península ibérica durante la jefatura del Manicongo D. Afonso I. La metodología adoptada implica el análisis de iconografías de mapas a partir de aportes teóricos desarrollados en el campo cartografía histórica, mientras que relaciona las iconografías con el contexto histórico de Portugal y del antiguo Congo en el período estudiado. Las fuentes utilizadas están presentes en la obra *Portugaliae Monumenta Cartographica* (Cortesão e Mota, 1987), referencia para el estudio de los mapas portugueses de la primera modernidad. Estos objetos cartográficos están vinculados a los reinos europeos, es decir, están atravesados por el poder ideológico de las coronas ibéricas. Así, las iconografías de los mapas pueden darnos indicios de cómo los portugueses proyectaban sus ideologías, deseos e imaginarios sobre el Congo. Se concluye que las representaciones iconográficas ayudaron a hacer del Congo un centro de poder cristiano en el imaginario portugués, mientras lo vinculaba a la expansión marítima en las Indias.

Palabras clave: Antigo Congo; cartografia histórica; iconografia; cristianismo; expansión ultramarina

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. EXPANSÃO PORTUGUESA E O REINO DO PRESTE JOÃO.....	9
3. CARTOGRAFIA E EXPANSÃO.....	13
4. O ANTIGO CONGO NAS ICONOGRAFIAS DOS MAPAS FEITOS POR PORTUGUESES	16
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	27
REFERÊNCIAS.....	29

1. INTRODUÇÃO

Ali o mui grande reino está de Congo,
 Por nós já convertido à fé de Cristo,
 Por onde o Zaire passa, claro e longo,
 Rio pelo antigos nunca visto.

(Camões, 2000, p. 216).

O Antigo Congo¹, ou que Camões e seus contemporâneos chamaram de Reino do Congo, foi um centro de poder na África centro-ocidental que existiu do século XIV até o final do século XIX. Formado por um grupo de estrangeiros vindos da margem direita do Zaire, liderados por Nimi a Lukeni, o Congo foi o maior centro de poder centro-africano daquele período, muito devido às suas práticas expansionistas (Correia, 2012, p.80). As províncias Nsoyo, Mpemba, Nsundi, Mpangu, Mbata e Mbamba e os centros de poder Kakongo, Loango e Ndongo estavam ligados à capital Mbanza Congo por meio de redes tributárias, matrimoniais, religiosas e de reciprocidade.

No final do século XV, os portugueses entraram em contato com os habitantes daquele território e converteram ao catolicismo Nzinga a Nkuwu, principal chefatura local, que era chamado pelo título de Manicongo. Norteada pelo poder, catolicismo e comércio (Souza, 2018), inaugurou-se uma longa e complexa relação de mais de três séculos entre congueses², portugueses e outros europeus.

No desenrolar desses contatos, foram produzidas diversas fontes escritas como as cartas dos Manicongos e dos reis de Portugal, relatos de missionários e documentos de compra de escravizados. Esse aspecto, junto com a estrutura política interpretada como análoga ao modelo do antigo regime europeu e a ampla difusão do catolicismo, foi o motivo de grande produção historiográfica (Sapede, 2014, p.28). Nomes como Anne Hilton (1984), John Thornton (1983), Marina de Mello e Souza (2018) e outros, utilizaram dessas fontes para elaborar trabalhos sobre os primeiros contatos entre congueses e portugueses, o desenvolvimento do cristianismo no Congo, o tráfico de escravizados licenciado ou não pelo Manicongo, os conflitos de interesses entre diversos agentes. Sem embargo, mesmo com

¹Ao longo do artigo, usarei o termo Antigo Congo ao invés do tão difundido pelas fontes portuguesas e pela historiografia, Reino do Congo. Essa escolha de termo é “uma opção que busca afirmar a especificidade daquela formação sociopolítica” (Souza, 2018, p.16). Para uma escolha contrária a esta, ver Correia (2012, p.26-32).

²Para distinguir os habitantes dos da atual República do Congo e da República Democrática do Congo, sigo a escolha de Souza (2018, p.16) e utilizo o termo congueses ao invés do termo congolês.

numerosos trabalhos sobre o Antigo Congo, as fontes cartográficas não possuem espaço de destaque. Os mapas, como qualquer outro documento, são produtos sociais e culturais de seu tempo (Harley, 2005, p.72). Assim, tal como os documentos escritos utilizados pela historiografia sobre o Antigo Congo, os mapas da época podem nos dar vestígios das dinâmicas sociais e culturais envolvidas nas relações entre portugueses e congueses. Para isso, é necessário se aproximar do campo da cartografia histórica.

A cartografia histórica surge atrelada à institucionalização da geografia enquanto ciência, à formação dos Estados nacionais e ao crescimento de um mercado antiquário de mapas no século XIX (Gomes, 2004, p.68). Até boa parte do século XX, os mapas eram vistos como neutros e o estudo destes estava pautado em uma busca por objetividade e uma evolução da ciência cartográfica (Bonato, 2018, p.23-24; Lois, 2014, p.32).

Essa forma tecnicista de se analisar os objetos cartográficos sofreu alteração por conta do projeto *The History of Cartography* (1987) liderado pela figura de John Harley e David Woodward. No *The History of Cartography* e em outros trabalhos, Harley questiona a neutralidade da ciência cartográfica e dos mapas: “la representación nunca es neutral y la ciencia sigue siendo una realidad construida por el ser humano” (Harley, 2005, p.73-74). Com a aproximação da ideia foucaultiana de poder-conhecimento, Harley sustenta que é preciso interpretar os mapas como “tecnologías de poder” (Angel, 2009, p.186). O conceito de retórica dos textos de Derrida é utilizado por Harley para “leer entre las líneas del mapa, en los márgenes del texto, y a través de sus tropos, para descubrir los silencios y las contradicciones que desafían la aparente honestidad de la imagen” (2005, p.188). Ler os mapas nas entrelinhas significa também olhar para além do objeto cartográfico em si, é olhar para os contextos sociais e culturais que estão envoltos na produção dos mapas, pois

Todos los mapas están relacionados con el orden social de un periodo y un lugar específicos. Todos los mapas son culturales porque manifiestan procesos intelectuales definidos como artísticos o científicos en la medida en que trabajan para producir un tipo característico de conocimiento (Harley, 2005, p.72).

Ao tratar os mapas como um produto social, cultural e histórico, Harley, para além das aproximações com Foucault e Derrida, mobilizou diversas outras áreas do conhecimento para a análise dos objetos cartográficos, como a história da arte, da ciência, a crítica literária e estudos culturais (Angel, 2009, p.185). Assim, a obra de Harley se tornou uma alternativa ao empirismo que predominava na cartografia histórica até os anos 1980 (Doré, 2020, p.21) e abriu novas perspectivas e possibilidades de pesquisa para pesquisadores do campo.

Atualmente, alguns pressupostos de Harley estão sendo revistos. Os mapas deixaram de ser exclusivamente instrumentos de imposição de poder e passaram a ser vistos, a depender do caso, como lugares de conflitos e resistências (Bonato, 2018, p.25). Além disso, Carla Lois aponta para a necessidade de se aproximar a cartografia histórica com os estudos

sobre a visualidade, rompendo com a visão harleiana dos mapas como textos (2014, p.26-36). É dentro desse campo de pesquisa, a cartografia histórica, que o presente trabalho está inserido.

A partir de uma pesquisa realizada na obra *Portugaliae Monumenta Cartographica* (Cortesão e Mota, 1987), notou-se que em alguns mapas há a presença de iconografias no território do Antigo Congo. Nesse ínterim, levantou-se o questionamento: o que as iconografias sobre o Antigo Congo presentes nos mapas feitos por portugueses poderiam simbolizar? Assim, o objetivo central deste artigo é analisar as representações iconográficas sobre o Antigo Congo presentes nos mapas feitos por portugueses na primeira modernidade. O recorte temporal é do final do século XV, data do primeiro mapa conhecido que representou o Congo, à 1529, ano de produção do último mapa conhecido que contém uma iconografia sobre o Congo feito na península ibérica durante a chefatura do Manicongo D. Afonso I. O congues Mvemba a Nzinga, ou D. Afonso I, foi importante chefe local para as relações luso-conguesas e para institucionalização do cristianismo como religião oficial daquele centro de poder.

As fontes que serão utilizadas para análise estão presentes na obra *Portugaliae Monumenta Cartographica* (Cortesão e Mota, 1987). Composta por seis volumes, mais uma pasta com fac-símiles, a obra é referência para o estudo dos mapas portugueses da primeira modernidade. Esses objetos cartográficos são vinculados aos reinos europeus, ou seja, são perpassados pelo poder ideológico das coroas: “o poder está em cada traço da pena no papel, quando o europeu projeta seu discurso e desenha, descreve e define o território” (Bonato, 2018, p.35). Assim, as iconografias dos mapas podem nos dar indícios de como os portugueses projetavam suas ideologias, desejos e imaginários sobre o Congo.

Para isso, o presente artigo dividir-se-á nos seguintes tópicos: “Expansão Portuguesa e o Reino do Preste João”; “Cartografia e expansão”; “O Antigo Congo nas iconografias dos mapas feitos por portugueses”; “Considerações finais”. O primeiro tópico discutir-se-á o mito do Reino do Preste João e a relação deste com a expansão marítima portuguesa, que levará o navegador Diogo Cão ao Congo em 1483. A segunda parte tratará da ligação da expansão ultramarina ibérica com a produção cartográfica. Em “O Antigo Congo nas iconografias dos mapas feitos por portugueses” será feita a análise das iconografias dos mapas portugueses ao passo que debaterá sobre as relações luso-conguesas do período. Nas Considerações finais será feita uma síntese dos temas abordados e do resultado das análises iconográficas.

2. EXPANSÃO PORTUGUESA E O REINO DO PRESTE JOÃO

No final do século XI, período da primeira cruzada, começou a circular dentro da cristandade europeia uma mensagem de um suposto rei cristão do oriente chamado Preste João. Descrito como um poderoso monarca, desejava “visitar o sepulcro do Senhor com um grande exército, pois convém à glória da Nossa Majestade humilhar e desbaratar os inimigos da cruz de Cristo” (Ramos e Buescu, 1998, p.55)³. Ou seja, o rei gostaria de ir à Jerusalém e ajudar a combater os muçulmanos. As terras de que sairia a ajuda dos súditos de Preste João eram lugares que habitavam os mais variados mitos e monstros, como homens sem cabeça, gigantes e ciclopes (Preste João, 1998, p.57), e as mais diversas riquezas, como ouro e a pimenta (Preste João, 1998, p.59 e 65). Além de ser uma ajuda para a guerra santa, as riquezas das terras de Preste João eram uma possibilidade de comércio, especialmente por conta da pimenta (Vilhena, 2001, p.628). O espiritual e o material andam *pari passu* neste mito cruzadístico.

Em Portugal, crê-se que as histórias sobre o Preste João tenham chegado no século XII. Sem embargo, não há indícios de que houve uma movimentação organizada para estabelecer contatos nesse primeiro momento (Vilhena, 2001, p.629). No século XV é que a busca pelo Preste João ganhou maiores proporções, especialmente após a tomada de Ceuta em 1415, liderada pelo príncipe D. Henrique e pela nobreza portuguesa. Felipe Thomaz chama a atenção para a ótica cruzadística de reconquista da península ibérica presente na tomada de Ceuta e outras partes do Marrocos, os lusitanos acreditavam que esses territórios eram legítimos de Portugal, visto que outrora foram de posse visigótica (1994, p.22). Além da questão ideológica, a nobreza, que se encontrava hipertrofiada e em crise, tomou partido pelas possibilidades de cargos públicos, pilhagem ou de mercês reais (Thomaz, 1994, p.28). Como aponta Charles Boxer, as ações do infante e da nobreza foram endossadas pelo poder espiritual do papa através das bulas *Dum Diversas* de 1452, *Romanus Pontifex* de 1455 e *Inter Caetera* de 1456 (1969, p.44).

Ademais, Boxer afirma que a tomada de Ceuta também possibilitou acesso ao comércio de escravizados e informações sobre o ouro da Guiné (1969, p.42 e 47). O primeiro, depois do seu desenvolvimento em 1442, foi importante para financiar as viagens marítimas portuguesas. O segundo apontou uma outra possibilidade de caminho para se chegar ao Preste João, pelo caminho fluvial do continente africano, seguindo os rios Senegal, Gâmbia, Níger e Zaire.

³A versão utilizada da carta de Preste João foi reconstruída pelo filólogo alemão Friedrich Zarncke, em 1879, que foi traduzida e organizada em português por Manuel João Ramos e Leonor Buescu (1998). As próximas citações sobre a carta serão feitas da seguinte forma: Preste João, 1998.

Mesmo com a morte de D. Henrique em 1460, as buscas não recrudesceram. Em 1482, saiu de Lisboa a primeira viagem marítima patrocinada diretamente pela coroa lusitana, que tinha como objetivo alcançar as terras do Preste João (Thornton, 2004, p.75). No trajeto, em 1493, os portugueses aportaram no Congo pela primeira vez. Porém, o objetivo principal não era estabelecer contatos com aquela sociedade. Isso só foi de interesse da coroa em 1485.

Ao contrário de seu tio-avô, D. Henrique, o rei D. João II buscava a aliança com o Preste João, não para combater os muçulmanos do Marrocos, mas sim para destruir o Império Mameluco. Essa mudança se deu pelo interesse do rei de quebrar o monopólio árabe-veneziano de especiarias (Boxer, 1969, p.56). O objetivo não era só encontrar o Preste João, mas também de obter informações de outros caminhos possíveis para conseguir as especiarias das Índias. Desta maneira, o Preste João não era só uma ajuda contra os infiéis muçulmanos, mas também uma possibilidade de negócio. Importante marcar que na primeira modernidade os interesses comerciais reais estavam permeados também por desejos religiosos:

Desde as orações junto aos santos domésticos até os atos ritualizados e cheios de pompa que celebravam episódios-chave da vida política, a relação com a esfera do divino permeava a vida das pessoas, nos atos cotidianos e nos extraordinários (Souza, 2018, p.11).

Como afirma Thomaz, nem tudo se resume unicamente em interesses econômicos (2008, p.54). Desta maneira, o desejo de especiarias e o combate aos infiéis não são excludentes ou há um interesse maior do que o outro, mas sim são complementares.

Em 1498, Vasco da Gama chegou às Índias. O seu objetivo era duplo e complementar: achar especiarias e o reino de Preste João (Boxer, 1969, p.56). Porém, Vasco da Gama não achou o tão sonhado rei, mas sim uma poderosa zona de influência dos muçulmanos nas Índias. Todavia, conseguiu obter informações que suas terras estavam mais ao interior do continente africano, possivelmente na Abissínia (Vilhena, 2001, p.641).

No início do século XVI, continuaram os esforços de se firmar uma aliança, até que em 1508 o emissário do rei português, João Gomes, chegou às terras abexins. A resposta veio pelo emissário abexim, Mateus, em 1512. A sua ida para Lisboa foi permeada por adversidades, foi agredido, roubado e chamado de espião, tudo realizado pelos opositores do projeto manuelino de aliança com a Abissínia (Vilhena, 2001, p.642; Thomaz, 2008, p.60-61). Após Mateus chegar em Portugal, informou ao rei do desejo da Etiópia de firmar uma aliança contra os muçulmanos do Mar Vermelho. Finalmente, a primeira mensagem do Preste João estava nas mãos dos portugueses. D. Manuel, rei que assumiu o lugar de D. João II em 1495, mandou o governador da Índia, Lopo Soares, e o cronista Duarte Galvão junto a uma armada para acompanhar Mateus até as terras do Preste João. Lopo Soares, que não era um entusiasta da aliança, acabou por dificultar o trajeto pelos atrasos e, após a morte de Duarte Galvão,

retornou às Índias sem ter chegado na Etiópia. (Thomaz, 2008, p.62). Somente em 1520, sob liderança de Diego Lemos, que Mateus pode chegar na Abissínia.

A oposição que infligiu adversidade ao Mateus durante seu trajeto de volta para a Etiópia não era contra as pretensões de D. Manuel de acabar com o monopólio de especiarias mameluco, mas sim de outro desejo manuelino, o projeto de conquistar Jerusalém, que também só seria possível com a ajuda do Preste João (Thomaz, 2008, p.66). Mesmo com uma distância de mais de 200 anos da última cruzada, o desejo de retomar Jerusalém das mãos dos muçulmanos ainda pairava sobre alguns integrantes da cristandade. Um exemplo dessa permanência é o relato de Colombo sobre sua viagem na atual América. Ele pediu aos reis espanhóis “que toda la ganancia d’ esta mj empresa se gastase en la conqjsta de Hjerusalém” (1976, p.194). Contudo, o projeto manuelino tinha algo diferente em relação ao espírito cruzadístico de Colombo: a posição de Portugal na reconquista da Terra Santa. Segundo Thomaz, a suposta ajuda de Cristo na batalha de Ourique em 1139 contra um exército muçulmano foi rememorada para justificar que Portugal estava sob proteção divina e cabia aos lusitanos lutar contra os infieis (2008, p.90). Nesse ínterim, a abertura para rota do Cabo e aparição de um emissário do Preste João em Lisboa só confirmaram os desígnios divinos do povo português.

Vítima de uma peste que rondava o reino, o D. Manuel não gozou da aliança com Preste João para tomar Jerusalém. Logo após sua morte em 1521, a oposição desarticulou os movimentos de D. Manuel para iniciar uma nova Cruzada (Thomaz, 2008, p.63). Assim, quando D. João III assumiu em 1521, os planos de D. Manuel foram postos em segundo plano, agora o espírito cruzadístico se transferiu para a busca da pimenta (Doré, 2010, p.101; Thomaz, 2008, p.102).

Podemos concluir que o Preste João foi um dos fatores que contribuiu para a movimentação dos portugueses em direção à ultramar, porém, é importante ressaltar que não foi o único. Boxer elenca quatro motivos principais: “1. um zelo de cruzadas contra os Muçulmanos; 2. o desejo de se apoderar do ouro da Guiné; 3. a questão do Preste João; 4. a procura de especiarias orientais” (1969, p.41). Em complemento, Thomaz destaca o desejo de contrabalançar a pressão turca nos Balcãs, encontrar o Preste João e o ouro da Guiné (1994, p.8). Contudo, o historiador português vai chamar esses motivos de “objectivos conscientes dos dirigentes responsáveis - portanto como causas finais do movimento” (Thomaz, 1994, p.8). Assim, são objetivos, desejos, justificativas que nos ajudam a entender os rumos que a expansão ultramarina tomou nos séculos XV e XVI. Além das causas finais, os fatores ideológicos como a reconquista henriquiana ou a cruzada manuelina e as questões materiais como crescimento do comércio ajudaram a dar o formato da expansão portuguesa. Sem embargo, não são esses os genes da expansão. Segundo Thomaz, a gênese da expansão

portuguesa se dá pela intersecção de três fatores: 1. a já citada questão da nobreza no Marrocos; 2. o desejo de abertura de novas rotas comerciais pela classe mercantil; 3. o papel do Estado português de evitar a absorção por parte de Castela e de drenar para o exterior os conflitos da sociedade portuguesa (1994, p.38-39). Para isso, há elementos que auxiliaram o desenvolvimento expansionista português, as chamadas “causas instrumentais”, como a centralidade política, legado da civilização árabe, desenvolvimento da marinha, posição geográfica, conhecimentos astronômicos e cartográficos (Thomaz, 1994, p.7; Doré, 2010, p.68).

3. CARTOGRAFIA E EXPANSÃO

Concomitante às buscas pelo Preste João empreendida pela monarquia lusitana, estavam em curso mudanças conceituais na cartografia europeia. O primeiro contributo para essa alteração foi a descoberta da Geografia de Ptolomeu. Escrita no século II e traduzida para o latim no século XV por humanistas italianos, a obra ptolomaica é um conjunto de projeções cartográficas e tabelas de coordenadas que possibilitaram localizar lugares conhecidos com grande precisão (Padrón, 2004, p.32). Não obstante, segundo Tiago Bonato, o que gerou maior mudança conceitual foi a matematização do espaço (2018, p.56). Antes da introdução da obra nos circuitos europeus, o mapeamento estava ligado ao simbolismo do território. Além disso, os objetos cartográficos pouco se encontravam em circulação, se limitavam a contextos muito específicos, normalmente de cunho religioso (Padrón, 2004, p.9). Todavia, é preciso ponderar que a matematização do espaço não apagou as características religiosas dos mapas da primeira modernidade: “lo técnico y lo divino se ensamblan y componen mutuamente” (Olarte, 2013, p.14). Racionalizar o espaço não apagava o divino, muito pelo contrário, auxiliava na maior compreensão da obra de Deus e permitia aos homens conhecerem o espaço para propagar o evangelho e combater os infiéis.

Um século antes da tradução da obra de Ptolomeu, os mapas chamados portulanos empreenderam um enorme desenvolvimento náutico (Bonato, 2018, p.54). Os portulanos eram mapas que tinham como objetivo a locomoção de um ponto a outro através de linhas feitas com base em bússolas. Tiveram grande utilidade em viagens no Mediterrâneo e nas costas no norte da África (Bonato, 2018, p.55). Contudo, como afirma Eric Ash: “the farther one ventured beyond the Straits of Gibraltar, the more spotty and unreliable the charts’ information was likely to be” (2007, p.514). Essa debilidade de fornecer orientação para os navegadores é explicada pela variação magnética natural do planeta e pela sua circularidade. Assim, quanto mais próximo das Índias, maiores dificuldades encontraram os portugueses em estabelecer um trajeto igual de ida e volta. Para resolver essa questão, a cartografia de longas distâncias não mais se baseou unicamente na bússola, mas também na navegação astronômica (Ash, 2007, p.514). Eis o segundo contributo para a mudança conceitual cartográfica: as viagens no Atlântico Sul e nas Índias a partir da navegação astronômica.

Baseada nos pressupostos ptolomaicos, a navegação astronômica foi desenvolvida e divulgada pelos chamados cosmógrafos. A cosmografia é o estudo de todo o universo, que também compreendia a geografia, o estudo da esfera da terra e da água, e a corografia, que se centrava na descrição de locais mais específicos como portos, vilas e cidades (Bonato, 2018, p.59; Vogel, 2006, p.470). O objetivo da navegação astronômica com o auxílio dos mapas era ajudar os pilotos. Todavia, no século XVI, a relação que os pilotos tiveram com os mapas e a

navegação astronômica foi de conflito e negação em muitos casos (Ash, 2007, p.519). Segundo Ricardo Padrón, isso se explica pela dificuldade de se conceber a abstração do território feito pelo mapa (2004, p.52). Assim, mesmo que os pilotos levassem consigo os mapas para navegação, eles não imaginavam o espaço da forma que os cosmógrafos letrados na obra ptolomaica pensavam. De qualquer forma, esses dois tipos de conhecimento se complementaram no período:

O conhecimento prático de navegação, do piloto que via os locais mais remotos do império, era indispensável para a elaboração das cartas de marear. Entretanto, como já discutido, o conhecimento teórico dos cosmógrafos era igualmente imprescindível para a localização mais exata possível dos lugares nos mapas. (Bonato, 2018, p.113)

A relação entre os navegadores e os cosmógrafos reais se deu no Armazém da Guiné. Após a tomada de Ceuta, viu-se a necessidade de controlar o comércio marítimo, o que levou a criação da Casa de Ceuta. Com as sucessivas viagens portuguesas rumo às Índias, criou-se a Casa da Índia, que possuía, semelhante a sua antecessora Casa de Ceuta, o objetivo de gerenciar os recursos humanos e as rotas para os novos territórios no ultramar (Bonato, 2018, p.110). Assim, surgiu o Armazém da Guiné como uma instituição vinculada à Casa da Índia, mas que funcionou como uma entidade separada já no final do século XV (Alegria et al, 2007, p.1004). As atribuições do Armazém eram o trabalho cartográfico, correção do padrão real⁴ e instrução de pilotos (Vogel, 2006, p.483; Alegria *et al*, 2007, p.1003-1004). Destarte, podemos ver um esforço por parte da monarquia portuguesa de institucionalizar o conhecimento cartográfico e de instruir seus pilotos na nova arte de marear. O Armazém, tal como Casa de Contratación na Espanha, tinha como objetivo dominar o mar e evitar os naufrágios para cumprir as missões espirituais e comerciais da coroa (Olarte, 2013, p.87).

Apesar da mudança conceitual na cartografia no século XVI estar atrelada à navegação, a produção cartográfica não era exclusiva para as viagens. Desde o início da expansão ultramarina, os mapas foram utilizados no campo diplomático para afirmar a zona de influência de uma determinada coroa sobre uma região, como é o caso do Tratado de Tordesilhas de 1494 (Bonato, 2018, p.118). Os mapas permitiram às coroas “monumentalizing their achievements” (Padrón, 2004, p.8). Os mapas também eram muitos utilizados para decoração e contemplação. Esse tipo de mapa possuía grandes detalhes de ornamentação e iconografias, eram encomendados por sujeitos ligados à nobreza, tanto para dar de presente para outras cortes, quanto para contemplação própria (Bonato, 2018, p.118; Olarte, 2013, p.197). A maior parte do material cartográfico que temos acesso no presente são desse tipo. Segundo Richard Kagan e Benjamin Schmidt, esses mapas evocam símbolos de poder (2007, p.676). Presentear com um mapa feito por um cosmógrafo do seu reino mostrava conhecimento

⁴Segundo Sanchez o padrão real foi “un mapa universal y oficial que debía representar todo el mundo conocido, una representación cartográfica en continua y progresiva actualización realizada en conformidad con los datos que los pilotos traían de sus viajes de exploración” (2015, p.50).

e poder exercido pela sua monarquia. Além da demonstração de poder frente a outras coroas, esses mapas também propiciavam entretenimento através das imagens (Kagan e Schmidt, 2007, p.677). Como afirma Peter Burke: “Toda imagem conta uma história” (2004, p.175). Destarte, as iconografias e ornamentações poderiam contar diversas histórias como feitos de navegadores, mitos medievais, passagens bíblicas.

Podemos ver, assim, que mesmo com a matematização do espaço, o simbolismo dos mapas medievais ainda se fazia presente nos mapas modernos. Como nos mapas medievais: “a representação do espaço incorporava suas características políticas, afetivas e teológicas” (Deus, 2001, p.173). Thomaz afirma que “a modernidade, ao mesmo tempo em que se desenha claramente, não pode, no entanto, suplantar de uma hora para a outra as maneiras de pensar e de agir próprias de uma Idade Média que extingue pouco a pouco” (2008, p.100). Nesse ínterim, duas concepções podem existir em um mesmo mapa, a matematização do espaço conviveu com os simbolismos das iconografias sobre ele. As iconografias presentes nos mapas da primeira modernidade são o objeto de análise deste artigo.

As iconografias dos mapas normalmente não eram feitas pelo cosmógrafo. O rascunho do cosmógrafo passava para as mãos do desenhista, que em seguida ia para o editor para o mapa ser publicado. Nos mapas impressos, mais partes haviam, como a impressão e o entalhamento. Por conta da quantidade de processos envolvidos na produção de um mapa, a sua autoria nunca é de uma pessoa só (Bonato, 2018, p.70). Sobre isso, Harley diz: “la relación entre el cartografo y el mapa esta lejos de ser directa. No es una simple cuestion de establecer una autoría, como con los libros y los documentos, ni de determinar la intención del cartografo. (2005, p.64). Desta forma, ao analisar um mapa da primeira modernidade esbarra-se nessa complexidade, que nem sempre é possível resolver. Para o presente artigo, nos centraremos na proposta metodológica harleana de análise do contexto histórico e social da produção do mapa e da iconografia (2005, p.72).

4. O ANTIGO CONGO NAS ICONOGRAFIAS DOS MAPAS FEITOS POR PORTUGUESES

Até o presente momento, os primeiros mapas feitos por portugueses que conhecemos datam do final do século XV⁵. Como já citado, os mapas deste período estavam intimamente ligados com a expansão ultramarina: mostram territórios, iconografias e legendas que apresentam os caminhos percorridos e imaginados pelos navegadores e cartógrafos. Um desses mapas é o de Pedro Reinel, feito entre 1484 a 1492 (Figura 1). Segundo Cortesão e Mota, o mapa possui informações cartográficas colhidas em 1484 sobre a viagem iniciada pelo navegador Diogo Cão em 1482 e terminada em 1486 (1987, p.4). A última toponímia registrada no mapa do Pedro Reinel sobre a viagem de Cão até 1484 é o “Rio do padrom”, que é acompanhada de uma iconografia em formato de cruz (Figura 1).



Figura 1: Mapa de Pedro Reinel (século XV). Disponível em: <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/5>

Esse rio foi utilizado pelo maior centro de poder da África Central na primeira modernidade (Correia, 2012, p.80): o Antigo Congo. A religião, tal como no mundo do antigo regime português, era um elemento estruturante daquela sociedade: o poder, comércio e o mundo além do visível eram indissociáveis (Souza, 2018, p.12). O principal título de poder da sociedade conguesa, o Manicongo, era legitimado por essas três esferas. No mundo visível, eleição pelo conselho, sistema de trocas e tributação, casamentos e alianças com chefes regionais eram fatores que influenciavam no governo do Manicongo (Souza, 2018, p.31). No âmbito religioso, o Mani Vunda, principal sacerdote congues, exercia um papel importante para que o Manicongo fosse aceito perante a sociedade, como afirma Souza: “O governo dos homens dependia intimamente do contato com as forças do mundo invisível, no qual estavam

⁵Carta anônima do final do século XV, disponível em: <https://edl.cultura.gov.it/item/dwj60ekj2y>; Carta de Pedro Reinel do final do século XV, disponível em: <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/5>; Carta de Jorge de Aguiar de 1492, disponível em: <https://collections.library.yale.edu/catalog/2005107>; Fragmento anônimo de uma carta de marear de final do século XV, disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185715>.

os ancestrais e espíritos diversos” (2018, p.34). O Manicongo residia na capital Mbanza Congo, que exercia controle sobre as províncias Nsoyo, Mpemba, Nsundi, Mpangu, Mbata e Mbamba e os centros de poder Kakongo, Loango e Ndongo (Vansina, 2010 p.650).

Em 1483, o navegador português chegou à província de Nsoyo, entrou em contato com seus habitantes, porém, rapidamente partiu (Vainfas e Souza, 1998, p.2). Somente em 1485, os congueses voltaram a ver Diogo Cão e sua comitiva no rio do padrão, que agora foi renomeado pelos portugueses de rio de Congo, mas que os nativos chamavam de Zaire (Barros, 1953, p.40)⁶. Diferentemente do primeiro contato, o rei D. João II mandou que Cão levasse consigo intérpretes conhecedores de línguas africanas para que os portugueses fossem entendidos pelos congueses (MMA, 1953, p.33). Do pouco que os intérpretes conseguiram compreender, descobriu-se que existia um “Rey mui poderoso, o qual estava dentro pela terra tantos dias de andadura” (MMA, 1953, p.41) Por isso, Cão enviou quatro mensageiros rumo ao interior daquele centro de poder. Os mensageiros chegaram à Mbanza Congo, contudo, por conta da curiosidade do Manicongo, não conseguiram partir. Diogo Cão, percebendo a demora dos mensageiros, concluiu “que deviam ser reteudos, ou mortos” (MMA, 1953, p.33). Entrementes, os portugueses sequestraram alguns congueses

com fundamento, e esperança que depois de aprenderem a lingoa, costumes, e tençam delRey, e do Regno de Portugal, tornariam em suas terras, e per seu meo as cousas dhua parte, e da outra se podiam bem comunicar. Porque doutra maneira, segundo a diversidade da Lingoa nom era possivel. (MMA, 1953, p.33).

Segundo Andréa Doré, foram sequestrados três ou quatro congueses para serem instruídos na fé, um deles, chamado de Caçuta pelos portugueses, foi recebido por D. João II, batizado e renomeado como João Silva (2008, p.234).

Os sequestrados voltaram ao Congo em 1489. A volta dos congueses cativos gerou um alvoroço, logo a notícia se espalhou por todo Congo, segundo o cronista português Rui de Pina (1953, p.56): “[era] como se de baixo da terra os viram resuscitar.” Esse acontecimento foi chave para o Manicongo desejar aceitar a religião lusitana. De acordo com Hilton, a água era a divisão entre o mundo dos vivos e dos espíritos, estes últimos eram representados na cor branca (1984, p.9). Assim, os portugueses de pele clara vindos do mar em embarcações nunca vistas antes foram entendidos como espíritos (Hilton, 1984, p.50; Souza, 2018, p.40). Por isso o espanto dos congueses quando os cativos voltaram do mar. A volta dos emissários pode ter simbolizado, dentro da cosmovisão conguesa, de que era possível ir para o além e retornar.

Nesse ínterim, o Manicongo enviou uma embaixada para Portugal em 1489. Os seus súditos levaram “dentes dalifantes, e cousas de marfim lavradas, e muitos panos de palma bem tecidos, e com finas coores” e a mensagem que o Manicongo “mostrar desejo de querer ser

⁶As fontes dos cronistas João de Barros, Rui de Pina e Damião de Góis presentes neste tópico são retiradas da obra Monumenta Missionaria Africana (1953). As próximas citações serão feitas da seguinte maneira: MMA, 1953.

Christão” (MMA, 1953, p.57). Os seus embaixadores permaneceram em Portugal por todo o ano de 1490, “aprendendo o português, os mandamentos da fé católica e os costumes da sociedade portuguesa” (Vainfas e Souza, 1998, p.4).

Em 1491, uma nova expedição real se dirigiu ao Congo, agora capitaneada por Rui de Sousa, com a missão de batizar o Manicongo. Porém, o primeiro que se tornou cristão foi o tio do Manicongo e chefe da província de Nsoyo, o Manisoyo. Pina afirma que antes de todos ali presentes, o Manisoyo queria tornar ele e seu filho cristãos (1953, p.63). Como nos lembra Souza: “O chefe político sempre tinha uma parcela importante de poder religioso, uma vez que um bom governo dos homens estava intimamente ligado às influências que vinham da esfera não visível do mundo” (2018, p.35). Destarte, os portugueses trouxeram um novo incremento para a religiosidade e para o poder congueses.

Após o batismo do Manisoyo, os portugueses, com auxílio dos habitantes de Nsoyo, partiram para a capital Mbanza Congo. Chegando na capital, foram recebidos com grande entusiasmo pela população local (MMA, 1953, p.113). Ao se acomodarem em Mbanza Congo, os portugueses prepararam a cerimônia e batizaram o Manicongo, mudando seu nome de Nzinga a Nkuwu para D. João I, uma das esposas do Manicongo, que se chamou Leonor, e alguns chefes dependentes do Manicongo, que também assumiram nomes lusitanos (MMA, 1953, p.84-85). Segundo Bonato: Um dos primeiros elementos nos processos de assimilação, apropriação e compreensão de territórios e realidades diferentes é a nomeação” (2018, p.143). Apesar do autor relacionar a reflexão à toponímia dos mapas, ela pode ajudar a entender outros tipos de nomeação. Assim, diante de uma nova realidade que pouco conheciam e palavras que pouco compreendiam, os lusitanos tentaram assimilar esse novo universo dentro do seu aparato cognitivo. Não só nomear, mas identificar nas palavras e nas atitudes dos congueses sinais de louvor a Deus, à Virgem Maria e ao Rei de Portugal (MMA, 1953, p.61 e 124) foram

diferentes formas de entender um conjunto de ensinamentos, ritos e símbolos das leituras particulares de certas situações, atos, objetos, gestos e narrativas, segundo as quais cada um entende o que lhe é oferecido a partir de seu próprio universo cognitivo (Souza, 2018, p.52-53).

Nesse sentido, tal como os congueses utilizaram da sua cosmovisão para compreender os portugueses, os lusitanos também traduziram, através do seu universo cognitivo, as atitudes dos congueses.

Mesmo com a conversão do poderoso Manicongo, a cruz (figura 1), presente no mapa do Pedro Reinel, não poderia estar associada com este evento. A data da conversão é de 1491 e o mapa é feito a partir dos relatos da viagem de Diogo Cão que chegaram a Lisboa em 1484. Essa viagem tinha como objetivo encontrar as terras do Preste João (Thornton, 2004, p.75). Quando a comitiva do Diogo Cão alcança o Zaire, são tomados por grande expectativa, pois acreditavam que logo contornariam a África e chegariam no Reino do Preste João para

formarem uma aliança anti-islâmica (Souza, 2018, p.27). Olarte afirma que: “La exploración y la conquista ibérica del Atlántico fue una misión de expansión de la fe Cristiana y de la autoridad de la Iglesia católica” (2013, p.176). Por não terem naufragado em águas desconhecidas, só confirmou a missão divina dos navegadores portugueses, pois “en el mar la protección divina es una necesidad muy evidente” (Olarte, 2013, p.178). Desta maneira, a cruz no mapa do Pedro Reinel poderia simbolizar a proteção e desígnios divinos da navegação de Diogo Cão e não a conversão do Manicongo que sequer tinha ocorrido na data da produção do mapa. Além do universo simbólico, a cruz possivelmente representava o padrão português, visto que antes da mudança para rio de Congo, o Zaire era nomeado pelos portugueses como Rio do padrão.

Sem embargo, Lois afirma que os mapas são dependentes do seu contexto (2012, p.18), ou seja, o seu significado não é estático, eles são constantemente refeitos a partir do contexto e do olhar daquele que o fita. Desta maneira, mesmo que inicialmente a iconografia possa ter simbolizado a ação divina na viagem de Diogo Cão ou representar o padrão português, depois da conversão, a cruz também poderia remeter a conversão do Congo, um poderoso centro de poder na África, a qual era cercada por infiéis e inimigos de Cristo.

O segundo mapa feito por portugueses que mostrou uma iconografia de cruz sobre o Congo foi a cópia do padrão real português, o famoso mapa de Cantino de 1502 (figura 2). Diferentemente do mapa do Pedro Reinel, o mapa de Cantino apresenta três cruzes (figura 2), uma localizada no Congo e as outras em dois lugares na África. Alegria *et al* afirma que essas cruzes simbolizam trechos importantes na viagem dos navegadores portugueses rumo à Índia (1998, p.40). Contudo, a do Congo (figura 2) tem uma atenção especial no mapa, pois, diferentemente das duas outras cruzes, ele carrega uma legenda, que diz o seguinte:

Aquj he o Rey de magnicongo o quall Rey mando Rogar ao Rey don Juã que de (Deus) tem que mandasse la freires por que elle se queria tomar cristam z elRey os mandou certos frades da hordem dos pedri- cadores z el Rey z la Reyna se tor...am xpaos z os muitos dos de seu Reyno daqui z este Rey trata cõ os da ilha de santo thome z dam escravos por cousas de pouco preço



Figura 2: Mapa de Cantino (1502). Disponível em: <https://edl.cultura.gov.it/item/yzjge1e57d>

A legenda nos conta tanto da conversão do Manicongo e da esposa Eleonor, quanto do trato de escravizados feitos com a Ilha de São Tomé. A religião e o comércio são dois elementos que a legenda nos diz sobre o olhar português sobre o Congo.

O cristianismo do agora D. João I não durou tanto quanto a legenda deixa a entender. Nzinga a Nkuwu acabou cedendo às pressões de parte da elite conguesa, que entendeu que os novos ritos não ajudaram a resolver problemas que iam surgindo no Congo (Souza, 2014, p.73). Outro motivo de pressão foi a questão da monogamia. Como já citado, uma das formas de legitimação do Manicongo é através dos laços entre casamentos. Assim, centrar-se em um único casamento cortaria a rede de influências do Manicongo (Souza, 2014, p.73). Perdendo a rede de casamentos, perderia também a rede de apoio das elites. De acordo com Stéphanie Correia: “Romper com suas tradições e com os vínculos que construíam não era necessariamente o interesse por trás das conversões. Ao contrário, isso significaria perda de poder, já que ele se baseava nessas alianças construídas” (2012, p.8). Além do mais, o próprio status de seres do além que os portugueses possam ter adquirido no início dos contatos, poderia ter sido posto em xeque por alguns congueses. Boa parte dos europeus que foram para África Central morreram em poucas semanas (Silva, 2011, p.178). Como que os espíritos poderiam morrer assim com tamanha facilidade? Por isso, faço coro à conclusão de Alberto Costa e Silva: “Ainda que os congueses, num primeiro momento, tenham tomado os recém-chegados por seus heróis fundadores ou por espíritos das águas — e há quem isto negue —, pronto mudaram de opinião” (2011, p.173).

Nesse contexto, nos parece que o interesse de algumas facções da elite conguesa de manter relações com os portugueses é muito mais no campo do visível: as mercadorias. Mbanza Congo e as demais províncias estavam ligadas por “relações de reciprocidade” (Souza, 2018, p.33). Ao recolher os tributos das províncias, era dever do Manicongo distribuir bens para todos os lugares do Congo. Conquistar produtos não comuns trazidos pelos europeus, ajudaria a manter a harmonia e prosperidade do Congo (Souza, 2018, p.33).

Para receber os produtos dos portugueses, era necessário trocar por algo, ou seja, fazer comércio. Os produtos que circulavam dentro dos mercados regionais eram: “sal, metais, tecidos, derivados de animais, além de escravos” (Doré, 2008, p.234). Os escravos foram elementos centrais nas relações comerciais com os portugueses, como aparece no mapa de Cantino. Tal como em 1442, que o desenvolvimento do comércio de escravizados ajudou a financiar as navegações (Boxer, 1969, p.47), a conquista de escravizados possibilitou ganhos para coroa portuguesa. Mesmo que o Congo não se tornasse cristão, ou seja, não fosse uma possibilidade de ajuda militar contra o monopólio islâmico, ainda sim, poderia contribuir financeiramente para achar outro Reino grande, verdadeiramente cristão, o Reino do Preste João.

Contudo, a legenda e a cruz no mapa de Cantino silenciam o abandono de Nzinga a Nkuwu do cristianismo. Como diz Besse: “The map is a point of view” (2008, p.11). E o ponto de vista aqui adotado, a representação do espaço imaginado, é de que o Congo ainda é um centro de poder cristão, quer ele fosse ou não: “las imágenes, además de reflejo de una realidad, sean también, y quizás de manera prioritaria, una sofisticada forma de construcción de realidad” (Vejo, 2012, p.26). Desta maneira, a iconografia e a legenda, além de narrar o que aconteceu com Nzinga a Nkuwu no final do século e comentar sobre o trato negreiro no Congo, elas constroem a realidade de que naquele presente o Manicongo ainda se chama D. João I e é um poderoso chefe cristão que ajudaria nas ambições contra o Império Mameluco, não só com o comércio de escravizados, mas com apoio militar e espiritual.

Quatro anos depois da realização do mapa de Cantino, o catolicismo no Congo começou a ser impulsionado pelo novo Manicongo, Mvemba a Nzinga, ou D. Afonso I. Mvemba a Nzinga era filho de Nzinga a Nkuwu, foi batizado no final do século XV junto com o seu pai (Sapede, 2014, p.138). Após a morte de D. João I em 1506, começou uma disputa sucessória pelo título de Manicongo. Como afirma Felipe de Alencastro, o Congo era “monarquia eletiva e não hereditária” (2000, p.71). A eleição era feita por um conselho formado por 12 pessoas que governavam junto com o Manicongo (Souza, 2014, p.44). Por conta disso, constantemente ocorriam disputas pelo título de Manicongo dentre as famílias do antigo chefe. Entretanto, agora o que estava em disputa não era só o título, mas também as regras de sucessão (Silva, 2011, p.177-178).

A disputa sucessória foi marcada por duas facções dentro das elites: uma ancorada nas tradições religiosas e políticas já existentes, liderada por Mpanza a Kitima, e outra mais aberta às novas práticas e ritos trazidos pelo portugueses, com o seu representante principal o Mvemba a Nzinga (Sapede, 2014, p.139). Segundo o próprio D. Afonso I em uma carta escrita por Damião de Góis, a sua facção contava com “xxxvj homes”, já de seu irmão, Mpanza a Kitima, contava com “numero infindo de gete”, (1953, p.262). De acordo com Thiago Sapede, o relato dá vestígios de que D. Afonso I não era o predileto ao título de Manicongo (2014, p.140).

A justificativa da oposição de D. Afonso I contra seu irmão era de que ele, D. Afonso I, era o mais velho. Seguindo as leis de Deus e do antigo regime português, era direito dele se tornar Manicongo (MMA, 1953, p.262). Por conta disso, D. Afonso I se aliou aos portugueses não só por ter “continuando nos ensinos dos religiosos, & fieis Christãos” (MMA, 1953, p.261), mas também para retirar o poder das mãos do conselho e centralizar na figura do Manicongo a partir da hereditariedade do título.

Para realizar isso, D. Afonso I pelejou contra seu irmão e o venceu, se tornando, por conseguinte, Manicongo. A vitória de D. Afonso I contra um grupo tão numeroso só foi

possível, segundo ele, por conta de uma intervenção divina: “virão no ar hũa Cruz branca, & o bemaumentado Apostolo Sactiago com muitos de cavallo armados, & vestidos de vestiduras brancas [a] pellejar, & matar nelles, & foi tão grade o desbarato, & mortindade, que foi cousa de grande marauilha” (MMA, 1953, p.263). Assim, além do direito natural ao título, era da vontade do próprio Deus que D. Afonso I se tornasse Manicongo.

A recepção desse relato deve ter mexido no universo simbólico do rei português da época, D. Manuel. O relato de D. Afonso se assemelha muito com a batalha de Ourique, que, como sabemos, ganhou um relevo muito grande para justificar as pretensões imperiais manuelinas (Thomaz, 2008, p.90). A semelhança não é fruto apenas de análise historiográfica, o próprio D. Afonso evoca essa comparação em sua carta:

Has quaes armas que assi nos enuiuou significao ha Cruz que no çeo foi vista, & assi ho Apostolo Sanctiago com todos hos outros Sanctos com que por nós pelejou, & sob cuja ajuda de Deos nosso Senhor nos deu victoria, & assi tambem quomo pelo dito Senhor Rei nos foram enuiadas pera has tomarmos cõ a parte das suas que nas ditas armas meteo, has quaes ho todo poderoso Deos nosso Senhor deu pelo seu Anjo aho primeiro Rei de Portugal pellejando em batalha cõtra muitos Reis Mouros, imigos de sua sancta Fe que aquelle dia vençeo, & desbaratou (MMA, 1953, p.264).

Desta maneira, como Portugal, o Congo estava sob proteção divina, e tal como os lusitanos, os congueses também poderiam ajudar na luta contra os infiéis. Souza diz que:

não era apenas um grande reino africano que se convertia ao cristianismo — empreitada que até então não havia sido bem-sucedida —, mas um reino que se acreditava ser vizinho da abissínia, a terra do Preste João. E se cercado, o mundo islâmico poderia ser submetido à forças cristãs (2014, p.77).

Ou seja, o Congo poderia ser simbolicamente um novo Preste João, uma nova ajuda para ambições manuelinas de tomar Jerusalém. Muito mais concreta do que a Abissínia, que pouco se conhecia no início do século XVI.

Durante esse contexto de expectativa, chega às mãos de D. Manuel em 1514 o livro de Francisco Rodrigues. Nessa obra, feita na Índia em 1513, há um conjunto de cartas cartográficas, dentre elas, uma representa a costa do Congo (figura 3). Em relação a iconografia, o livro vai apresentar três cruzes na costa da África. Provavelmente, Rodrigues seguiu o esquema do padrão real de simbolizar lugares importantes das navegações rumo às Índias e representar os padrões portugueses. Todavia: “as intencionalidades e significados de uma obra não estão subordinadas ao poder de seu escritor” (Degger, 2020, p.46). Assim sendo, a cruz para D. Manuel pode ter refletido muito mais seus desejos e expectativas com o Congo e D. Afonso I do que significar viagens importantes de navegadores ou os padrões reais como desenhado por Francisco Rodrigues.

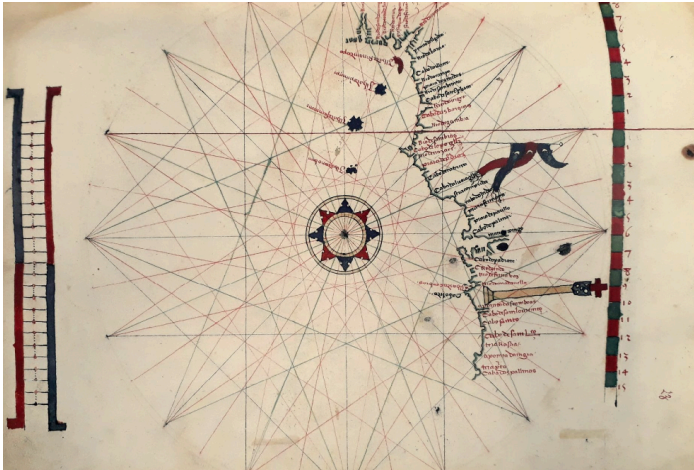


Figura 3: Mapa de Francisco Rodrigues (1513). Disponível em: <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/349>

Seis anos depois, em 1519, um planisfério feito por Jorge Reinel (Figura 4) representou o Congo novamente com uma cruz, contudo, agora, houve a adição de uma igreja (Figura 4). Não só isso, é o único lugar que temos uma cruz além de Jerusalém! (Figura 4). A igreja pode ser uma representação da igreja Santa Maria Nossa Senhora, fundada em 1491 no Congo, onde foi batizado o D. Afonso I (Batsíkama, 2021, p.8). Sobre representação, Roger Chartier define como “instrumento de um conhecimento imediato que faz ver um objecto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é” (2002, p.20). Assim, a igreja no mapa é a forma que o leitor tem de conhecer a igreja conguesa descrita nos relatos, é uma forma de reconstruir a memória do batismo do Nzinga a Nkuwu e de D. Afonso I.



Figura 4: Mapa de Jorge Reinel (1519). Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59055673>

Sem embargo, o mapa de Reinel não foi feito para a coroa portuguesa, mas para a coroa espanhola. Assim, não podemos inferir que a cruz do mapa do Francisco Rodrigues vista por D. Manuel e a igreja e a cruz do mapa do Jorge Reinel vista por algum membro da coroa espanhola tiveram a mesma mobilização simbólica. Todavia, o conhecimento de que o Congo era um centro de poder cristão não era oculto do resto da cristandade. Em 1518, o papa Leão X consagrou o filho de D. Afonso I, Nzinga Muemba ou D. Henrique, como bispo do Congo

(Alencastro, 2000, p.72-73). Era um bispo africano consagrado pela autoridade máxima da Igreja católica, originário de um território cristão cercado pelos infiéis e inimigos de Cristo. Essa informação possivelmente chegou aos ouvidos do rei católico espanhol. Mesmo que o rei da Espanha não tivesse as mesmas pretensões imperiais manuelinas de tomar Jerusalém, a cruz e a igreja no Congo poderiam simbolizar um importante avanço da cristandade no mundo.

No período do D. Afonso I como Manicongo, apenas um mapa feito de português para português contém a iconografia de igreja e cruz juntas sobre o Congo, o de Pero Fernandes de 1528 (Figura 5). Até a produção do mapa, o Congo intensificou cada vez mais suas relações com Portugal. A facção de D. Afonso I, como vimos, era minoritária frente ao de seu irmão. Ao adotar o cristianismo como religião do Congo, D. Afonso I minou o papel político dos sacerdotes locais de legitimação do Manicongo (Silva, 2011, p.176). Também centralizou o poder através da hereditariedade do título de Manicongo, enfraquecendo o conselho. D. Afonso assumiu o poder sem apoio dos principais legitimadores do título do Manicongo. O que sustentou seu governo frente aos outros chefes locais foi a redistribuição feita pelo Manicongo dos produtos portugueses ganhos pelo comércio (Hilton, 1984, p.54). Desta maneira, o governo de D. Afonso I esteve intimamente ligado com o de Portugal não só pela religião, mas também pelo comércio.



Figura 5: Mapa de Pero Fernandes (1528). Disponível em: <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/687>

A conveniência da incrementação do cristianismo e dos laços com Portugal não exclui que D. Afonso fosse de fato um cristão: “Os testemunhos da época mostram-no lendo, noite adentro, vidas de santos e livros da doutrina cristã, doutrina que conhecia, segundo os padres que viviam no Congo, mais do que eles próprios” (Silva, 2011, p.178). Testemunhos estes que, possivelmente, contribuíram para visão de um Congo totalmente cristianizado, mas como lembra Silva: “alguns foram tocados pela fé cristã; outros a ela aderiram por

conveniência; e a maioria da massa acomodou à nova crença as suas convicções tradicionais” (2011, p.176). Nesse ínterim, a cruz e a igreja também são signos que cristianizaram o espaço⁷ congus. Como afirma Burke: “imagens deixam transparecer quanto ao que elas omitem” (2004, p.20). Destarte, ao mesmo tempo que a cruz e a igreja retrataram a igreja no Congo e simbolizaram o processo de cristianização levado a cabo agora por D. Afonso I, também ocultaram a permanência de práticas que vão contra o credo cristão: poligamia e o culto aos ancestrais (Batsíkama, 2021, p.9)

Em mapas de português para a coroa espanhola, foram feitas mais duas representações iconográficas da igreja (Figura 11 e 12). Esses dois são mapas de 1529 e foram produzidos por Diogo Ribeiro a serviço da coroa espanhola com base no padrón real. Os dois são acompanhados por legendas que caracterizam o Congo como cristão. Tal como o mapa de Cantino, as legendas dão, segundo Walter Benjamin, instruções ao observador (1987, p.175). Ao fitar o mapa, cedo ou tarde há de se deparar com a iconografia (Doré, 2020, p.147), e, se essa imagem estiver acompanhada de uma legenda, dará ao observador “indicadores de caminhos” (Benjamin, 1987, p.175) para a construção imagética do Congo como um centro de poder Cristão.



Figura 11: Mapa de Diogo Ribeiro (1529). Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg_Carte.naut.III

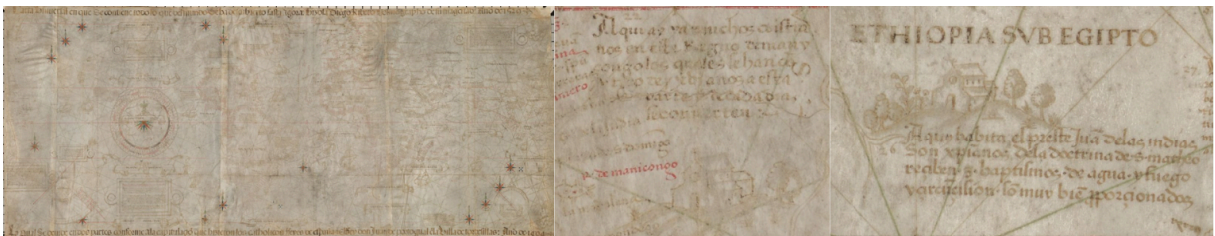


Figura 12: Mapa de Diogo Ribeiro (1529). Disponível em: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/fullscreen/1664181814/2/>

Os dois mapas do Diogo Ribeiro possuem outra iconografia que pode-nos ajudar a compreender o Congo no imaginário cristão europeu neste momento. Nos dois mapas há uma iconografia sobre o lugar que os europeus acreditavam ser a Etiópia ou o Reino do Preste João (figura 11 e figura 12), como o próprio Diogo Ribeiro nos diz: “Aqui habita el preste Juan de

⁷Pego emprestado o termo utilizado por Bonato em sua análise do mapa de Céspedes Xeria de 1628 (2018, p.322).

las Indias”. Essa iconografia é semelhante a que foi desenhada sobre o Congo, existindo outra semelhante apenas em Jerusalém. Como já exposto no tópico sobre a expansão e o Preste João, sabemos que D. Manuel conseguiu entrar em contato com a Abissínia através de mensageiros reais, em 1520. Segundo Thomaz (2008, p.63), a notícia desses contatos chegou a Roma, que levou o próprio papa Leão X a escrever uma carta ao chefe de poder etíope. Possivelmente essas notícias circularam no mundo católico. Assim, o Reino do Preste João e o Congo poderiam vir a ser um golpe duro contra os muçulmanos. Não importava se realmente era o Preste João ou não, mas sim que este “reino” contribuísse para as aspirações cruzadistas contra os muçulmanos (Silva, 2011, p.175). Por isso, os mapas do Diogo Ribeiro, levam a crer que o Congo foi representado através da iconografia como complementar ao Reino do Preste João.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jean-Marc Besse comenta que: “a map is an interpretation and a project vis-à-vis the territory: it is a possible version of the territory” (2008, p.5). Os mapas analisados são interpretações do espaço congus. Não só isso, são um projeto de território cristão dentro do que Thomaz chamou de causas formais: elementos que deram forma à expansão portuguesa às Índias (1994, p.10). Dentre as causas formais, uma delas está intimamente ligada com a projeção de território feita pelos portugueses, a busca pelo Preste João.

Discutido no primeiro tópico do presente artigo, a lenda do Preste João nasceu na época da primeira cruzada. Trata-se de um poderoso rei cristão do oriente que desejava criar uma aliança anti-islâmica com a cristandade europeia. Em Portugal, a busca por esse rei mítico foi mobilizada durante a expansão marítima na primeira modernidade. A partir do século XVI, o Preste João foi atrelado à luta contra o monopólio de especiarias do Império Mameluco. Ao mesmo tempo que era uma batalha contra os infiéis, era também uma luta pelas especiarias. Assim, a figura do Preste João permeou o planejamento dos portugueses no oriente.

A primeira viagem patrocinada pela coroa portuguesa foi a de Diogo Cão de 1482 e tinha como objetivo alcançar as terras do Preste João. Nesse percurso, os tripulantes entraram em contato pela primeira vez com os congueses, em 1483. As informações das viagens de Diogo Cão e de outros navegadores como Bartolomeu Dias, Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral, influenciaram na produção cartográfica da primeira modernidade. Juntamente a isso, a descoberta da obra ptolomaica possibilitou a matematização do espaço. Entretanto, matematizar o espaço não significou o apagamento dos simbolismos dos mapas medievais. Mapas usados para decoração e contemplação eram repletos de simbolismos através das iconografias e ornamentações. O debate sobre essas questões foi traçado na segunda parte do artigo.

As iconografias presentes nos mapas foram os objetos de análise da pesquisa, em específico, as que representavam o Antigo Congo. Os mapas e as iconografias são espécies de imagens e como tais nos dão vestígios de como

una sociedad se veía a sí misma y al mundo que la rodeaba, la trama en que articulaba sus creencias colectivas, las mentalidades que permitían funcionar y legitimar determinadas estructuras sociales y políticas, las identidades colectivas que hacían a los individuos sentirse miembros de una comunidad política o social y, en definitiva, el cúmulo de ideas preconcebidas y prejuicios morales a partir de los que toda sociedad se articula (Vejo, 2012, p.28).

Nesse íterim, os mapas analisados apresentam vestígios de como os portugueses representaram o Congo, inserindo-os dentro de suas crenças e mentalidades coletivas.

Nos mapas analisados, há a repetição de duas iconografias, que nem sempre estão juntas: a igreja e a cruz. A cruz, inicialmente, representava o padrão português e as viagens consideradas importantes dos navegadores lusitanos. Mas com o desenrolar das relações

luso-conguesas, pode ter desempenhado a função de retratar o Congo cristianizado. Além de engrandecer a conquista evangelizadora, a cruz omite as conflituosas relações de aceitação do cristianismo no Congo, silencia até o abandono da religião católica pelo Nzinga a Nkuwu no final do século XV.

A igreja era a representação da primeira igreja no Congo. As funções simbólicas dela complementam a iconografia da cruz. Porém, em dois mapas - os de Diogo Ribeiro (1529) - nos dão vestígios de outro projeto de território para o Congo, o de assumir funções análogas ao do Preste João. De acordo com Thornton: “The Portuguese and other Europeans saw ‘Manicongo’ as the most powerful kingdom in the whole Gulf of Guinea region” (1983, p.xiv). Centro de poder este que até 1543 foi governado por um assíduo conhecedor do catolicismo, que tinha laços religiosos, econômicos e institucionais muito intensos com Portugal: “implacável da fé cristã, assemelha-se em muitos aspectos ao ideal de rei missionário e cruzado, rei que combate os infiéis com a ajuda de forças divinas, amplia e consolida as fronteiras da cristandade” (Vainfas e Souza; 1998, p.9). Desta maneira, não é exagero pensar que dentro do imaginário português, o Congo cristão poderia ser uma ajuda complementar na luta contra os muçulmanos que se apossaram de Jerusalém e das especiarias. As iconografias ao mesmo tempo que refletiram as expectativas sobre o Congo e o D. Afonso já presentes na sociedade portuguesa, também ajudaram a construir essas representações: “La imagen es tanto constructora de realidad como su reflejo” (Vejo, 2012, p.27).

Concluo que as representações iconográficas ajudaram a tornar o Congo cristão no imaginário português ao passo que o atrelava à expansão marítima nas Índias. Contudo, as representações cartográficas sobre o Antigo Congo ainda são um universo a se explorar. O presente trabalho espera ter contribuído para a intersecção da cartografia histórica e a historiografia sobre o Antigo Congo. A partir dele, podemos pensar em outras problemáticas de pesquisas como: há continuidade dessas representações sobre o Congo após a morte de D. Afonso? Durante o governo de D. Afonso I, como foi a representação do Congo em outros mapas de produção não portuguesa? Com a colonização de Angola, há alguma mudança nessas iconografias? Além das iconografias, há outros elementos que liguem o Congo aos projetos portugueses nas Índias?

REFERÊNCIAS

- ALEGRIA, Maria Fernanda; DAVEAU, Suzanne; GARCIA, João Carlos; RELANO, Francesc. Portuguese cartography in the renaissance. *In*: WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Volume 3. Cartography in the European Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p.975-1068.
- ALEGRIA, Maria Fernanda; GARCIA, João Carlos; RELANO, Francesc. Cartografia e Viagens. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. **História da Expansão Portuguesa**. Vol I. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. p.26-61.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANGEL, Sebastian Diaz. Aportes de Brian Harley a la nueva historia de la cartografía y escenario actual del campo en Colombia, América Latina y el mundo. **Historia Crítica**, Colombia, n.39, pp.180-200, 2009.
- ASH, Eric. Navigation Techniques and Practice in the Renaissance. *In*: WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Volume 3. Cartography in the European Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p.509-527
- BATSÍKAMA, Patrício. EVANGELIZAÇÃO, GUERRA CIVIL NO KÔNGO E ÑSÍMBA VITA (KIMPA VITA). **Sankofa (São Paulo)**, São Paulo, v. 14, n. 25, p. 7–36, 2021.
- BRÁSIO, António. **MONUMENTA MISSIONARIA AFRICANA. AFRICA OCIDENTAL (1471-1531)**. Vol 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: _____. **Obras Escolhidas: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**. 3.ed. São Paulo: editora brasiliense, 1987. p.165-196.
- BESSE, Jean-Marc. **CARTOGRAPHY AND VISUAL THOUGHT REFLECTIONS ON GRAPHIC SCHEMATISATION**, 2008.
- BONATO, Tiago. **ARTICULANDO ESCALAS: CARTOGRAFIA E CONHECIMENTO GEOGRÁFICO DA BACIA PLATINA (1515-1628)**. 2018. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- BOXER, Charles Ralph. O ouro da Guiné e o Preste João (1415 - 1499). *In*: _____. **O Império Marítimo Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969. p.39-59
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru: EDUSC, 2004.
- BUESCU, Leonor; RAMOS, Manuel João. **Carta do Preste João das Índias**. Lisboa: ASSÍRIO & ALVIM, 1998.
- CAMÕES, Luis de. **Os Lusíadas**. 4.ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000.
- CHARTIER, Roger. **A HISTÓRIA CULTURAL ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES**. Algés, Portugal: Difel, 2002.

COLOMBO, Cristóvão. DIARIO DE COLÓN. *In*: ALVAR, Manuel. **DIARIO DEL DESCUBRIMIENTO I**. Madrid: Editorial La Muralla, 1976.

CORREIA, Stéphanie Caroline Boechat. **O Reino do Congo e os Miseráveis do Mar: O Congo, o Sonho e os Holandeses no Atlântico (1600-1650)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2012.

CORTESÃO, Armando; MOTA, Avelino Teixeira da. **Portugaliae Monumenta Cartographica**. 6 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.

DEGGER, Brenda Yasmin. **DONNA DI VOLTO TERRIBILE: A ALEGORIA DA AMÉRICA E REPERTÓRIOS IMAGÉTICOS DO RENASCIMENTO**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

DEUS, Paulo Roberto Soares. O PARAÍSO NA ICONOGRAFIA DE MAPAS-MÚNDI MEDIEVAIS – EBSTORF E HEREFORD. **História Revista**, Goiânia, v. 6, n. 1, 2010.

DORÉ, Andréa. AS ATUAÇÕES NO REINO DO CONGO E NA COSTA DA PESCARIA: APROXIMAÇÕES PARA O ESTUDO DO IMPÉRIO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI. *In*: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo. **FACETAS DO IMPÉRIO NA HISTÓRIA: CONCEITOS E MÉTODOS**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p.227-243.

DORÉ, Andréa. **CARTOGRAFIA DA PROMESSA**. Potosi e o Brasil em um continente chamado Peruana. 1.ed. São Paulo: Intermeios, 2020.

DORÉ, Andréa. **SITIADOS: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia**. São Paulo: Alameda, 2010.

GOMES, Maria do Carmo Andrade. Velhos mapas, novas leituras: revisitando a história da cartografia. **Espaço e Tempo**, São Paulo, n.16, pp.67-79, 2004.

HARLEY, John Brian. **La nueva naturaleza de los mapas**. Ensayos sobre la historia de la cartografía. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

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

KAGAN, Richard; SCHMIDT, Benjamin. Maps and the Early Modern State: Official Cartography. *In*: WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Volume 3. Cartography in the European Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p.661-676.

LOIS, Carla. **Mapas para la nación**. Episódios en la historia de la cartografía argentina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2014

LOIS, Carla. ¿DESDE LA PERIFERIA? ENFOQUES Y PROBLEMAS DE LA AGENDA ACTUAL SOBRE LA HISTORIA DE LA CARTOGRAFÍA EN AMÉRICA LATINA. **espaciotiempo**, n.7, p.14-29, 2012.

OLARTE, Mauricio. **Las máquinas del império y el reino de Dios: reflexiones sobre ciência, tecnologia y religion en el mundo atlântico del siglo XVI**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.

- PADRÓN, Ricardo. **The spacious word**: cartography, literature, and empire in early modern Spain. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- SAPEDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi a Mpungu**. Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1768-1795). 1.ed. São Paulo: Alameda, 2014.
- SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo : a África e a escravidão, de 1500 a 1700**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Além do Visível**: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e Angola (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- SOUZA, Marina de Mello e. **REIS NEGROS NO BRASIL ESCRAVISTA**: História da festa de coroação de Rei Congo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. A IDÉIA IMPERIAL MANUELINA. *In*: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo. **FACETAS DO IMPÉRIO NA HISTÓRIA: CONCEITOS E MÉTODOS**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p.39-104.
- THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. EXPANSÃO PORTUGUESA E EXPANSÃO EUROPEIA - REFLEXÕES EM TORNO DA GÊNESES DO DESCOBRIMENTO. *In*: _____ **DE CEUTA A TIMOR**. Difel, 1994. p. 1-41.
- THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**. 1400-1800. São Paulo: Elsevier, 2004.
- THORNTON, John. **The Kingdom of Kongo**. Civil War and Transition 1614-1718. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983.
- VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Tempo**, v.3, n.6, 1998.
- VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. TANSIR, Djibril. **História geral da África, IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010. p.623-653.
- VEJO, Tomás Pérez. ¿Se puede escribir historia a partir de imágenes? El historiador y las fuentes icónicas. **Memoria Y Sociedad**, v.16, n.32, p.17-30, 2014.
- VILHENA, Maria da Conceição. O PRESTE JOÃO. mito, literatura e história. **Arquipélago – História**, 2001. p. 627-650.
- VOGEL, Klaus. Cosmography. *In*: PARK, Katharine; DASTON, Lorraine. **The Cambridge History of Science**. Volume 3. Early Modern Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.469-496.