

Robert Piętek

**CHRZEŚCIJAŃSTWO, RYTUAŁY
I KOMUNIKACJA W KONGU
W XVI–XVII WIEKU**

**CHRISTIANITY, RITUALS
AND COMMUNICATION IN CONGO
IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES**

Słowa kluczowe: Królestwo Konga, rytuał, komunikowanie, chrześcijaństwo

Przyjęcie chrześcijaństwa w końcu XV w. przez władcę i znaczną część elit politycznych Konga spowodowało, że elementy związane z nim stały się ważną częścią ideologii władzy. Nie oznaczało to eliminacji dawnych zwyczajów i symboli. Chrześcijaństwo stało się jednak, przynajmniej w teorii, religią państwową od chwili, gdy Afonso I (1506–1543) po pokonaniu swojego brata poganina nakazał spalić bałwany. Zwycięstwo nad rywalem do tronu stało się ważnym elementem legitymizującym władzę w tym państwie. Znalazło ono odbicie w wielu powstałych potem insygniach władzy, jak też zostało utrwalone w topografii São Salvador, stolicy Konga. Monarcha ten nakazał postawić kościół pod wezwaniem św. Michała w miejscu, gdzie znaj-

dowały się groby „pogańskich” władców. Świątynia ta nazywana była *mbwila* (słowo to miało oznaczać ‘grób’) i była wykorzystywana jako miejsce pochówku elity. W kościele tym pochowany został Afonso I i stał się on ośrodkiem kultu zmarłego monarchy¹. Według relacji jezuitów w połowie XVI w. jeden z monarchów kongijskich polecił, by w kościele nazywanym *Ambiro* gromadziły się kobiety i uczestniczyły tam we mszach odprawianych przez jezuitów i były nauczane prawd wiary². Przypuszczalnie była to jedna ze świątyń, które nakazał wybudować Afonso I.

Wznoszenie kościołów przez władców kongijskich w celu upamiętnienia zwycięstw lub też zapewnienia sobie sukcesów stało się zwyczajem. Późniejsi władcy naśladowali działania Afonsa I³. Odwołanie się do tego zwycięstwa stanowiło ważny element legitymizujący władzę monarchów kongijskich, którzy byli potomkami Afonsa I. Dynastia sprawująca władzę w Kongu miała mieć w ten sposób wsparcie również sił nadprzyrodzonych (chrześcijaństwa) ściśle związanych z Europejczykami. Stawianie kościołów było ważnym działaniem pokazującym, że władca posiada wsparcie sił nadprzyrodzonych, zdolnych chronić jego i państwo przed wrogimi siłami. Afonso I miał na własnych

¹ J. Thornton, *Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation*, „History in Africa” 1981, Vol. 8, s. 62–63.

² R. Gray, *A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy*, „Journal of Religion in Africa” 1999, Vol. 29, No. 2, s. 140.

³ *Visite „ad limina” par Francisco de Soveral*, Loanda, le 22 septembre 1640, w: J. Cuvelier, L. Jadin, *L’ancien Congo d’après les archives romaines (1518–1640)*, Bruxelles 1954, s. 507–509; W. Bal (ed.), *Description du Royaume de Congo et des contrées environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopez (1591)*, Louvain – Paris 1963, s. 96; F. Bontinck (ed.), *Breve relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père Saint Francois au royaume de Congo, et des particularités, coutumes et façons de vivre des habitants de ce royaume écrite et dédiée aux éminentissimes seigneurs cardineaux de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la foi par le père Jean-Francois de Rome (1648)*, Louvain – Paris 1964, s. 42, 107; *Serafino da Cartona au gardien de Florence*, Pinda, 20 mars 1648, w: L. Jadin (ed.), *L’ancien Congo et l’Angola 1639–1655 (d’après les archives romaines, portugaises, néerlandaises et espagnoles)*, Bruxelles – Rome 1975, s. 950–964.

ramionach przynieść pierwszy kosz kamieni potrzebnych do rozbudowy kościoła św. Krzyża, natomiast jego żona przyniosła kosz z piaskiem. Za ich przykładem dostojnicy kongijscy i ich żony uczynili to samo. Kościół, w którego rozbudowie Afonso I symbolicznie uczestniczył, był świątynią, przy której władca miał mieć wizję przed bitwą z bratem poganinem⁴. Opowieść zarówno o wizji, jak i udziale monarchy w rozbudowie świątyni funkcjonowała w miejscowej tradycji. Niektórzy następcy Afonsa I starali się go naśladować. Garcia II w podobny sposób brał udział w rozbudowie konwentu i szkoły kapucynów w 1646 r.⁵. Władca i jego poddani postrzegali konwent w tych samych kategoriach co świątynię.

Informacje o zwycięstwie Afonsa I stanowią ciekawy przypadek przekazywania i przechowywania informacji w afrykańskim państwie, które znalazło się w sferze oddziaływań europejskich. Jak już zostało wyżej wspomniane, opowieść o odniesionym zwycięstwie stanowiła ważny element ideologii władzy, do którego odwoływali się wszyscy późniejsi władcy, wydarzenie to było przypomniane w trakcie ważnych wydarzeń państwowych. Odbiorcami komunikatów związanych z tym zdarzeniem byli poddani, Kongijczycy. Fundowanie świątyń oraz udział w ich wznoszeniu podkreślał związek monarchów z siłami nadprzyrodzonymi, które chroniły ich i państwo przed zagrożeniami. Pod tym względem Kongo przypominało wczesnośredniowieczne europejskie monarchie, których mieszkańcy: „byli przekonani, iż rozwijając działalność fundacyjną, monarcha jest w stanie wyjednać dla królestwa i ludu błogosławieństwo boże, a w rezultacie utwierdzić swoje panowanie, zapewnić krajowi pokój i wielkość, a poddanym ułatwić osiągnięcie życia wiecznego. Owa działalność jawiła się jako skuteczny instrument rządzenia. Jej znaczenie nie ograniczało się

⁴ W. Bal (ed.), op. cit., s. 92, 96.

⁵ F. Bontinck (ed.), op. cit., s. 61–62; *Serafino da Cortona au gardien de Florence*, op. cit., dok. nr 950, s. 950–964; R. Piętek, *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009, s. 64; idem, *Uwagi na temat roli chrześcijańskich elementów w tradycji dynastycznej monarchii kongijskiej*, „Historia i Świat” 2013, nr 2, s. 31–32.

do jednej dziedziny życia, lecz miało charakter wszechogarniający⁶. Działalność fundacyjna władców kongijskich była zapewne próbą naśladowania wzorców europejskich, które przeniknęły dzięki obecności Portugalczyków. Świątynie katolickie stanowiły ważny element ideologii władzy, widoczny dla poddanych, będący komunikatem, iż władców kongijskich wspierają siły nadprzyrodzone, dzięki którym mogą chronić państwo i odnosić zwycięstwa.

Wiedza o zwycięstwie Afonsa I została zachowana przede wszystkim w źródłach pisanych w językach europejskich. W większości wypadków autorami lub współautorami źródeł byli Europejczycy. Wejście Konga w strefę oddziaływań europejskich spowodowało pojawienie się informacji o tym państwie w Europie. Informatorami byli przebywający tam Europejczycy oraz Kongijczycy, którzy zdobyli umiejętność posługiwania się pismem. Należał do nich również Afonso I, który zdobył wykształcenie europejskie. Prowadził on korespondencję z władcami europejskimi. Część listów pisanych w jego imieniu była przygotowywana przez Portugalczyków, jednak wiele z nich zostało napisanych przez Kongijczyka, który był sekretarzem monarchy⁷. Znajomość pisma pozwalała temu władcy kontrolować listy pisane w jego imieniu. Monarcha ten zdobył narzędzie do komunikowania się z Europą. Jednocześnie wiadomości o wydarzeniach przekazywane do Europy były ze względu na język i elementy europejskie przedstawiane właśnie w ówczesnych kategoriach kultury europejskiej. Tak właśnie było w przypadku zwycięstwa Afonsa I nad jego konkurentem. Na podstawie tych wiadomości wyrabiano sobie w Europie opinię o Kongu. Cécile Fromont zwróciła uwagę na to, iż na podstawie opisu bitwy, w której Afonso I pokonał brata poganina, zawarte go w listach tego monarchy, król portugalski nakazał zaprojektowanie i wykonanie godła Konga, które następnie wysłał kongijskiemu władcy. Jednocześnie godło Konga zaczęło być umieszczane w euro-

⁶ R. Michałowski, *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce w X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 57.

⁷ M. Dicorato, L. Jadin (eds.), *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506–1543*, Brussel 1974, s. 100–104.

pejskich herbarzach obok godeł innych państw europejskich⁸. Fakt ten bez wątpienia wpłynął na kształtowanie w Europie wizerunku Konga jako państwa chrześcijańskiego. Kongijskie godło zostało przesłane Afonsie I i było umieszczane na sztandarach, pieczęciach i pierścieniach. Przedmioty te stały się ważnymi insygniami monarszymi, odgrywającymi istotną rolę w ceremoniach intronizacyjnych późniejszych władców oraz zapewne także w trakcie innych uroczystościach.

Pewne elementy tego godła przeszły do miejscowej kultury. Przykładem może być figura *nkisi nkonde* datowana na okres przed 1914 r., która ma na głowie umieszczoną muszlę symbolizującą św. Jakuba, podobną do muszli znajdujących się w godle kongijskim⁹. Wskazuje to, iż przez częste pokazywanie i publiczne wyjaśnianie znaczenia godła oraz innych insygniów monarszych, niektóre motywy związane z nimi weszły do miejscowej kultury popularnej.

Relacje o wydarzeniach, chociaż przedstawiane były w kategoriach europejskich, zawierały jednak również elementy związane z realiami kongijskimi. Do Portugalii dotarły nie tylko informacje dotyczące działań Afonsa I, ale także szczegóły związane ze zniszczonymi przez władcę bałwanami, które umieszczone zostały w godle kongijskim. Postacie zniszczonych bałwanów znajdowały się w charakterystycznej pozie tańca *sangamentos*¹⁰. Zniszczone bałwany w godle kongijskim stanowiły też komunikat dla Kongijczyków. Nawet jeżeli te szczegóły nie były widoczne dla wszystkich, kiedy publicznie pokazywano sztandar z godłem, prawdopodobnie znaczenie i kontekst były wyjaśniane. Sztandary i inne przedmioty z godłem były postrzegane jako magiczne. Powstały więc w Europie herb na gruncie kongijskim wzmacniał elementy chrześcijańskie w ideologii dynastii. Jednocześnie

⁸ Autorka podaje przykład portugalskiego herbarza *Livro da Nobreza e da perfeição das armas* sporządzonego przez A. Godinho w latach 1528–1541, godło kongijskie umieszczone zostało tam na tej samej stronie co godła królów Szkocji, Polski i Czech; zob.: C. Fromont, *Dance, Image, Myth and Conversion in the Kingdom of Congo, 1500–1800*, „African Arts” 2011, Vol. 44, No. 4, s. 55.

⁹ Ibidem, s. 58, 61.

¹⁰ Ibidem, s. 61.

nie przez odwołanie się do odniesionego przez Afonsa I zwycięstwa miał pokazywać siłę dynastii.

Władcy i naczelnicy podkreślali swoją pozycję przez uczestniczenie w tańcu wojennym *sangamentos*, w którego trakcie pokazywali swoją siłę i prawo do sprawowania władzy. Początkowo *sangamentos* było wykonywane po zakończeniu zbiorów, w okresie kiedy pobierano daniny. Po przyjęciu chrześcijaństwa taniec ten wykonywany był też podczas uroczystości upamiętniających świętych¹¹. Fakt, iż *sangamentos* tańczono w trakcie pobierania danin może wskazywać, iż jego geneza związana była z wymuszaniem świadczeń i narzucaniem zwierzchności.

Taniec ten był w niektórych okolicznościach nie tylko rytuałem, ale także pokazem siły, która mogła w razie oporu zostać użyta. Álvaro III (1615–1622) nakazał wykonywać *sangamentos* i uczestniczył kilkakrotnie w tym tańcu w sytuacji, kiedy zamierzał podjąć działania zbrojne przeciwko niepokornym naczelnikom¹². Informacje o tym musiały dochodzić do buntowników – były dla nich ostrzeżeniem. Przypuszczalnie *sangamentos* w takich sytuacjach mogło stanowić środek nacisku, mający skłonić opornych do podporządkowania się. Jednocześnie taniec ten mógł być środkiem zapewniającym wsparcie sił nadprzyrodzonych.

Sangamentos było wykonywane też w sytuacjach wykraczających poza proste relacje natury politycznej, niekiedy rytuał ten miał zapewnić przychyłność sił nadprzyrodzonych. Nawet długo po przyjęciu chrześcijaństwa funkcjonowały w Kongu ośrodki kultu związane z miejscowymi wierzeniami, a władcy musieli liczyć się z przychyłnością kapłanów opiekującymi się nimi. Dzięki relacjom kapucynów, którzy przybyli do Konga w czasach panowania Garcii II (1641–1661), znane są przypadki, kiedy to mianowani przez władcę naczelnicy mu-

¹¹ Ibidem, s. 52–53.

¹² *Relation de la révolte de Dom Afonso, frère du roi du Congo Dom Alvaro III, Congo le 24 janvier 1622*, w: L. Jadin, *Relations sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus, 1621–1631*, „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome” Bruxelles – Rome 1968, No. 39, s. 361–370.

sieli składać hołd *kitome*¹³ – kapłanom bóstw opiekuńczych zapewniających ład i pomyślność danego terytorium. Ważną częścią tego hołdu było właśnie *sangamentos*. Znany jest opis takiego hołdu, jaki składali naczelnicy prowincji Nsundi. Przed objęciem funkcji nowy zarządca prowincji udawał się do miejscowości Zimbu-a-Mbudi, gdzie miał swoją siedzibę *kitome*. Naczelnik razem ze swoją swiątą zatrzymywał się nad strumieniem stanowiącym granicę terytorium kontrolowanego przez *kitome*. Następnie dochodziło do pozorowanej bitwy, w której naczelnik uznawał się za pokonanego i składał dary *kitome*. W zamian za nie otrzymywał przedmioty posiadające magiczną moc oraz żarzącą się pochodnię, od której mieszkańcy Nsundi zapalali ogień. Przedmioty te później przechowywane były w domu żony naczelnika. Wierzono, że gdyby ten zwyczaj został zarzucony, nowy zarządca prowincji nie zdobyłby posłuchu wśród poddanych, a nawet mógłby szybko umrzeć¹⁴. Wspomniana pozorowana bitwa między naczelnikiem a *kitome* była właśnie tańcem *sangamentos*.

Uroczystość ta miała charakter publiczny i pokazywała wszystkim mieszkańcom prowincji zależność naczelnika nie tylko od monarchy, ale także od *kitome*. Informacje o tym zwyczaju pojawiają się w źródłach w momencie, kiedy ok. 1654 r. Garcia II nakazał naczelnikowi Nsundi poniechać tego zwyczaju. Miejsce kultu najprawdopodobniej zostało zniszczone. Wcześniej i władza legitymizowała się, odwołując się publicznie zarówno do dawnych wierzeń, jak i chrześcijaństwa. Zarzucenie tego zwyczaju było komunikatem, iż przynajmniej czasowo zmieniały się podstawy, na jakich opierała się władza

¹³ Kapłan bóstwa opiekuńczego zapewniającego ład i pomyślność mieszkańcom danego terytorium; zob.: J. Thornton, *Religious and Ceremonial Life in the Congo and Mbundu Areas, 1500–1700*, w: L.M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformation in the American Diaspora*, Cambridge 2002, s. 75.

¹⁴ J.A. Cavazzi de Montecúcolo, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Tradução, notas e induces pelo P. Graciano Maria de Leguzzano, O.M.Cap., Lisboa 1965, IV, § 135, s. 421; O. de Bouveignes, J. Cuvelier (eds.), *Jérôme de Montesarchio. Apôtre du Vieux Congo*, Namur 1952, s. 101–102; R. Piętek, *Garcia II władca Konga...*, op. cit., s. 115–119.

naczelników prowincji. Od tej pory mieli być zależni jedynie od monarchy. Jednocześnie chrześcijaństwo miało się stać podstawą ideologii władzy. Zarówno Garcia II, jak i inni władcy nie podjęli działań mających na celu całkowite wyeliminowanie dawnych wierzeń. *Kitome* dalej odgrywali ważną rolę. Jednak zmiany w stosunku do dawnych wierzeń były widoczne przez czasowe porzucanie niektórych rytuałów, tak jak to miało miejsce w wyżej opisanym przypadku.

Sangamentos stanowiło też rytualne pokazanie lojalności wojowników i wodzów kongijskich wobec króla. Jeden z dokładniejszych opisów tego tańca autorstwa Giovanniego Francesco da Roma z połowy XVII w. wspomina, iż wodzowie kongijscy w trakcie wykonywania *sangamentos* otaczali monarchę, wykrzykując groźby wobec potencjalnych wrogów, by nie odważali się atakować władcy, gdyż są gotowi oddać za niego życie. Do naczelników dołączał władca i razem z nimi wykonywał taniec¹⁵. Pokazanie siły stanowiło ważny przekaz o możliwościach armii, jak też o sile samego monarchy, który tańczył razem z wojownikami. Przypuszczalnie *sangamentos* stanowiło formę publicznej deklaracji lojalności, która w przypadku jej złamania mogła spotkać się z karą ze strony sił nadprzyrodzonych.

Sangamentos było też wykonywane na cześć duchownych, którzy udzielali błogosławieństwa. Stanowiło ono element powitania, hołdu, jak też zapewne traktowane było jako środek zapewnienia sobie przychylności sił nadprzyrodzonych reprezentowanych przez księży. W ten sposób władcy publicznie okazywali szacunek duchownym, jak też stawiali się w pozycji pośrednika między nimi a poddanymi. Duchowni byli traktowani podobnie jak kapłani miejscowych kultów. Taniec ten wykonywany był także w trakcie świąt kościelnych¹⁶.

Rytuał miał podkreślać wyjątkowość monarchy. Władca poruszał się bądź też był niesiony w asyście gwardii przybocznej oraz muzykantów. W jego otoczeniu miała zawsze znajdować się też osoba, któ-

¹⁵ F. Bontinck (ed.), op. cit., s. 129–130.

¹⁶ Ibidem, s.129; M. Guattini, D. Carli, *La Mission au Kongo de pères Michelangelo Guattini et Dionigi Carli (1668)*, Paris 2006, s. 245; C. Fromont, op. cit., s. 57.

ra go wychwalała¹⁷. Niestety autor źródła nie przytoczył treści tych pochwał. Nie jest wykluczone, że zawierały one elementy tradycji dynastycznej. Kiedy władca opuszczał swoją siedzibę, dworzanie oraz wojownicy klękali i każdy z nich prosił o „błogosławieństwo”¹⁸. Monarcha wyciągał dłoń do proszących, lekko poruszając palcami. Ci, którzy nie dostąpili tego zaszczytu, uważali, że popadli w niełaskę¹⁹. Był to dla otoczenia jasny przekaz, kto w danej chwili wypadł z łask władcy²⁰.

Monarcha publicznie dokonywał mianowania na stanowisko naczelnika. Osoba mająca zostać naczelnikiem padała na twarz przed władcą siedzącym na tronie i obsypywała się ziemią. Panujący wyjaśniał motywy, jakie kierowały nim przy wyborze oraz przedstawiał, jakie kompetencje będzie miał nowy naczelnik. Po ogłoszeniu nominacji również krewni nominowanego obsypywali go ziemią. Następnie władca wręczał nominowanemu łaskę jako oznakę otrzymanej godności. Potem nowy naczelnik był obnoszony pod parasolem²¹. W trakcie tego obchodu przez stolicę publicznie ogłaszano jego nominację. Uroczystość kończyła się uczta²².

¹⁷ F. Bontinck (ed.), op. cit., s. 126.

¹⁸ Takiego terminu użył zakonnik, autor źródła. Nie należy go rozumieć dosłownie w kategoriach europejskich.

¹⁹ F. Bontinck (ed.), op. cit., s. 125.

²⁰ Według Jana Vansiny monarcha, udzielając takiego „błogosławieństwa”, zapewniał ochronę osobie przed działaniami wrogich sił i zapewniał pomyślność. Przy takiej interpretacji postać, która nie otrzymała „błogosławieństwa”, nie tylko traciła monarszą łaskę, ale była narażona na niebezpieczeństwo. Nawet po przyjęciu chrześcijaństwa władcy kongijscy byli postrzegani jako gwarantcy pomyślności swoich poddanych; zob.: J. Vansina (based on a contribution by T. Obenga), *The Kongo Kingdom and Its Neighbours*, w: B.A. Ogot (ed.), „General History of Africa” Paris 1992, Vol. 5, s. 555.

²¹ Przedmiot ten był też oznaką władzy związanej z piastowaną funkcją, co jest widoczne na rycinach z połowy XVIII w. przedstawiających kontakty kapucynów z naczelnikami kongijskimi. Warto zaznaczyć, iż poza naczelnikami prawo do korzystania z parasoli mieli duchowni, co w spektakularny sposób podkreślało ich wyjątkowy status; M. Guattini, D. Carli, op. cit., s. 239–240.

²² F. Bontinck (ed.), op. cit., s. 128–129.

Z eliminacją przedchrześcijańskich ośrodków kultów związane były rytuały stanowiące przekaz, iż traciły one na znaczeniu. Za panowania Garcii II kapucyni odgrywali ważną rolę w eliminacji części rodzimych ośrodków kultu. Niszczenie bałwanów miało charakter publiczny i stanowiło komunikat, iż władca nie będzie tolerował ośrodków kultu, które pozostają poza jego kontrolą. W ten sposób Garcia II odwoływał się do działań Afonsa I, tylko teraz na poziomie lokalnym. Niszczenie bałwanów stawało się niekiedy spektaklem, który miał przekonywać, iż posiadają one mniejszą moc, niż ta, którą byli obdaruzeni kapucyni. Jednym z najlepiej znanych przypadków było działanie ojca Francisca de Veasa, który w 1650 r. w prowincji Nkusu zniszczył miejscowy ośrodek kultu *kimpasi*²³. Po przybyciu tam kapucyn przedstawił deklarację władcy Konga wymierzoną przeciwko czarownikom. Następnie wygłosił kazanie, w którym potępił kult bałwanów. Potem wszedł do siedziby czarownika w towarzystwie osób, z których część miała być chrześcijanami, pozostałe zaś podążyły za duchownym z szacunku dla władcy Konga. Zakonnik zabrał bałwany i ułożył z nich stos, który podpalił. Wielu ze zgromadzonych uważało, iż spotka go za to kara. Nic jednak mu się nie przydarzyło. Gdy płonął stos, Francisco de Veas śpiewał psalm. Zapewne świadkowie uważali, że śpiewany po łacinie psalm to zaklęcie mające pozbawić mocy niszczone przedmioty. Następnie misjonarz wyciągnął z ognia figurę, którą postrzegano za najważniejszą, zaciągnął ją na środek wioski, gdzie rzucił ją na stos i ponownie podpalił²⁴.

Przypuszczalnie podobnie wyglądało niszczenie innych ośrodków kultu w Kongu w czasach Garcii. O skuteczności tych działań decy-

²³ *Kimpasi* były stowarzyszeniami mającymi na celu przeciwdziałanie klęskom. Osoby do nich należące gromadziły się w sytuacjach, kiedy pojawiało się zagrożenie dla wspólnoty. Ceremonie organizowane przez *kimpasi* miały również zapewniać urodzaj; zob.: J. Thornton, *The Kingdom of Congo: Civil War and Transition, 1641–1718*, Madison 1983, s. 61; A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford 1985, s. 26–28.

²⁴ J.A. Cavazzi de Montecúccolo, op. cit., IV, § 32, s. 370; R. Piętek, *Garcia II władca Konga...*, op. cit., s. 98–99.

dowało wsparcie udzielane przez monarchę bądź też lęk przed karą w przypadku, gdyby zakonnicy natrafili na opór. Publiczne niszczenie przedmiotów i ośrodków kultu stanowiło jasny komunikat o zmianie polityki władzy centralnej odnośnie dawnych wierzeń, miało też przekonać, iż bałwany utraciły moc. Wieści o spektakularnym niszczeniu miejsc kultu musiały rozchodzić się po okolicy.

Dzięki nawiązaniu kontaktów do Konga przybywali Portugalczycy, a przedstawiciele kongijskiej elity politycznej udawali się do Portugalii. Wśród nich byli młodzi przedstawiciele elit kongijskich zdobywający tam wykształcenie europejskie oraz wysłannicy monarchy pełniący rolę posłów lub faktorów. Za panowania Dioga I (1543–1561) w Lizbonie przez wiele lat rezydował jego faktor, który reprezentował interesy kongijskie na dworze portugalskim²⁵. Kongijczycy przebywający w Portugalii poznawali realia europejskie i byli źródłem informacji o bieżących wydarzeniach. Dzięki temu już Afonso I (1506–1543) miał rozeznanie w realiach portugalskich²⁶. Wśród Kongijczyków, którzy zdobyli wykształcenie w Portugalii, był syn Afonsa I – Henryk, który w 1518 r. został wyświęcony na biskupa i po powrocie do Konga był najważniejszym dostojnikiem kościelnym w tym państwie²⁷. Po powrocie do kraju Kongijczycy przynosili wzorce i umiejętności europejskie na miejscowy grunt. Najważniejszą z nich była znajomość pisma.

Obecność duchownych w Kongu dała szanse na powstawanie w tym państwie szkół, w których kształcono według wzorców europejskich. Dzięki temu, obok niewielu Kongijczyków, którzy zdobyli edukację w Portugalii, zaczęła się w Kongu formować grupa posiadająca elementy wykształcenia europejskiego. Europejskie źródła podkreślają chęć uczenia się czytania i pisania przez Kongijczyków. Dotyczyło to przede wszystkim przedstawicieli elity politycznej. Umiejętności te zdobywali w szkołach prowadzonych przez duchownych, ale również

²⁵ J. Thornton, *Early Kongo-Portuguese Relations...*, op. cit., s. 191–192.

²⁶ Ibidem, s. 191.

²⁷ W.G.L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris 1968, s. 151; J. Thornton, *Early Kongo-Portuguese Relations...*, op. cit., s. 196.

także przypuszczalnie przez świeckich Kongijczyków, którzy wcześniej posiadli tę umiejętność²⁸.

Afonso I zamierzał założyć szkoły, w których miało uczyć się 1000 uczniów. Dzięki temu formowałaby się elita posługująca się piśmem²⁹. Wydaje się, że szkoły kongijskie nie gromadziły jednocześnie tak dużej liczby uczniów. Jednak dzięki ich istnieniu przede wszystkim przedstawiciele elit politycznej uzyskiwali wykształcenie oparte na wzorach europejskich. Z reguły szkoły te funkcjonowały bardzo krótko, tak jak kolegium jezuitów powstałe w czasach Dioga I³⁰. Według opisu Konga z końca XVI w. opartego na relacjach karmelitów bosych, prowadzących tam misję w 1584 r., istniały w tym państwie szkoły, w których uczono czytania i pisania³¹. Niestety nie wiadomo, ile ich było i jak długo działały. Jezuici ponownie założyli w Kongu swoje kolegium w 1625 r.³². Później – w II połowie XVII w. – szkoły prowadzili kapucyni przede wszystkim w stolicy państwa, ale także w stolicach prowincji, tam gdzie znajdowały się ich placówki.

Wcześniej też już funkcjonowały szkoły poza stolicą. Według dziennika holenderskiego kupca Pietera van den Broeckego, który odwiedził nadmorską prowincję Soyo w 1608 r., miało tam być 8–10 szkół takich jak w Portugalii, w których uczono po portugalsku. Według holenderskiego kupca w Soyo był ksiądz Portugalczyk, który uczył wszystkiego³³. Przypuszczalnie właśnie ten ksiądz zajmował się nauczaniem w szkole. Wydaje się jednak, że poza nim nauczaniem zajmowali się też świeccy. Soyo było wyjątkową prowincją w Kongu, często odwiedzaną przez Europejczyków. Szkoły w tej prowincji funk-

²⁸ W.G.L. Randles, op. cit., s.192.

²⁹ L.M. Heywood, J. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*, Cambridge 2007, s. 62.

³⁰ W.G.L. Randles, op. cit., s.105; L.M. Heywood, J. Thornton, op. cit., s. 64.

³¹ *Histoire du Congo. Description du pays*, w: J. Cuvelier, L. Jadin (eds.), op. cit., s. 135.

³² L.M. Heywood, J. Thornton, op. cit., s.173.

³³ J.D. la Fleur (ed.), *Pieter van den Broeckes's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605–1612)*, London 2000, s. 59.

cjonowały też w II połowie XVII w.³⁴. W przypadku innych części kraju nie było tylu szkół i zapewne było wiele przerw w ich funkcjonowaniu. Ich działalność zależała w dużym stopniu od tego, czy w danej prowincji przebywali duchowni i czy byli zainteresowani prowadzeniem szkoły. W II połowie XVII w. dzięki działalności kapucynów na terenach poza stolicą i prowincją Soyo zaczęło funkcjonować wiele szkół przy ich hospicjach. Jednak z powodu zmniejszającej się liczby kapucynów część tych szkół musiała zostać zamknięta. Dzięki zakonnikom oraz duchownym prowadzącym działalność misyjną w tym państwie ukształtowała się grupa, które prowadziła działalność duszpasterską w okresach, kiedy na danym obszarze nie było duchownych. Osoby te nie tylko uczyły modlitw i prowadziły nabożeństwa, ale także nauczały portugalskiego oraz pisania i czytania. Europejscy duchowni, prowadząc działalność duszpasterską, w większości wypadków musieli korzystać z tłumaczy. Byli nimi właśnie katechiści, którzy podczas nieobecności duchownych zajmowali się edukacją i nauczaniem modlitw.

Wykształceni Kongijczycy zarówno w kraju, jak i w Portugalii byli wykorzystywani przez aparat władzy. Znajomość pisma oraz portugalskiego umożliwiała panującym utrzymywanie kontaktów z Europą. Już Afonso I miał sekretarza Kongijczyka, który był odpowiedzialny za prowadzenie korespondencji z królami portugalskimi. Monarcha ten – jak sam przyznawał – w pewnym okresie nie miał zaufania do Portugalczyków i dlatego korzystał z pomocy Kongijczyka³⁵. Również później władcy, a często też naczelnicy prowincji, mieli sekretarzy Kongijczyków, którzy prowadzili korespondencję w ich imieniu. Niekiedy też sami monarchowie, tak jak Afonso I, znali portugalski i posługiwali się pismem.

Za pomocą pisma władcy komunikowali się również z niektórymi afrykańskimi władcami. Jeszcze przed powstaniem portugalskiej kolonii w Angoli monarchowie kongijscy korespondowali z władcami Ndongo, którzy mieli na swoim dworze zaufanych Portugalczyków

³⁴ W.G.L. Randles, op. cit., s. 192.

³⁵ M. Dicorato, L. Jadin (eds.), op. cit., s. 100–104.

lub Mulatów odpowiedzialnych za korespondencję dyplomatyczną³⁶. Wskazuje to, iż nie tylko w Kongu doceniano znaczenie pisma jako środka komunikacji.

Według Williama G.L. Randlesa pismo uznawane było za środek pozwalający na komunikowanie się z Europejczykami oraz szerzenie chrześcijaństwa. Nie miało być natomiast wykorzystywane w biurokracji na wzór europejski. Badacz uważał, iż władza obawiała się powstania wykształconej grupy, która mogła jej zagrozić³⁷. Wbrew jego stanowisku w czasach Garcii doceniano umiejętność posługiwania się pismem i starano się wykorzystywać ją również w zarządzaniu państwem. William G.L. Randles powołuje się na fakt, iż Garcia II wycofywał uczniów ze szkoły, kiedy tylko zdobyli umiejętność posługiwania się pismem. Miało to wynikać właśnie z obawy, by nie uformowała się niebezpieczna dla niego wykształcona elita. Powód był raczej inny – istniała potrzeba wykorzystania w aparacie państwa osób znających pismo i dlatego były one zabierane ze szkoły prowadzonej przez kapucynów zaraz po tym, kiedy zdobyły tę umiejętność. Wywoływało to niezadowolenie zakonników, gdyż szkoła, którą prowadzili w São Salvador, miała przygotowywać katechistów i kandydatów do zakonu, a nie specjalistów dla aparatu państwowego.

Rytuály odgrywały ważną rolę w przedstawianiu wyjątkowej pozycji władców. Przyjęcie chrześcijaństwa nie wyeliminowało dawnych zwyczajów, jednak w niektórych wypadkach zmodyfikowało je. W umacnianiu nowej wiary wykorzystywano również rytuały. Było to świadome działanie monarchów.

Podsumowując, nawiązanie relacji z Europą przyczyniło się do pojawienia się pisma jako środka komunikacji, który był wykorzystywany przez władców kongijskich nie tylko w relacjach z Europą, ale także do zarządzania państwem, obok innych tradycyjnych środków komunikacji.

³⁶ L.M. Heywood, J. Thornton, op. cit., s. 86–87.

³⁷ W.G.L. Randles, op. cit., s. 192–193.

BIBLIOGRAFIA

- Bal W. (ed.), *Description du Royaume de Congo et des contrées environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopez (1591)*, Louvain – Paris 1963.
- Bontinck (ed.), *Breve relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père Saint Francois au royaume de Congo, et des particularités, coutumes et façons de vivre des habitants de ce royaume écrite et dédiée aux éminentissimes seigneurs cardineaux de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la foi par le père Jean-Francois de Rome (1648)*, Louvain – Paris 1964.
- Bouveignes de O., Cuvelier J. (eds.), *Jérôme de Montesarchio. Apôtre du Vieux Congo*, Namur 1952.
- Cavazzi de Montecúccolo J.A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Tradução, notas e induces pelo P. Graciano Maria de Leguzzano, O.M.Cap., Lisboa 1965.
- Dicorato M., Jadin L. (eds.), *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506–1543*, Brussel 1974.
- Fleur la J.D. (ed.), *Pieter van den Broeckes's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605–1612)*, London 2000.
- Fromont C., *Dance, Image, Myth and Conversion in the Kingdom of Congo, 1500–1800*, „African Arts” 2011, Vol. 44, No. 4.
- Gray R., *A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy*, „Journal of Religion in Africa” 1999, Vol. 29, No. 2.
- Guattini M., Carli D., *La Mission au Kongo de pères Michelangelo Guattini et Dionigi Carli (1668)*, Paris 2006.
- Heywood L.M., Thornton J., *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*, Cambridge 2007.
- Hilton A., *The Kingdom of Kongo*, Oxford 1985.
- Histoire du Congo. Description du pays*, w: J. Cuvelier, L. Jadin (eds.), *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518–1640)*, Bruxelles 1954.
- Michałowski R., *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce w X–XIII wieku*, Warszawa 1993.
- Piętek R., *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009.
- Piętek R., *Uwagi na temat roli chrześcijańskich elementów w tradycji dynastycznej monarchii kongijskiej*, „Historia i Świat” 2013, nr 2.
- Randles W.G.L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris 1968.
- Relation de la révolte de Dom Afonso, frère du roi du Congo Dom Alvaro III, Congo le 24 janvier 1622*, w: L. Jadin, *Relations sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus, 1621–1631*, „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome” Bruxelles – Rome 1968, No. 39.

- Serafino da Cartona au gardien de Florence*, Pinda, 20 mars 1648, w: L. Jadin (ed.), *L'ancien Congo et l'Angola 1639–1655 (d'après les archives romaines, portugaises, néerlandaises et espagnoles)*, Bruxelles – Rome 1975.
- Thornton J., *Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation*, „History in Africa” 1981, Vol. 8.
- Thornton J., *Religious and Ceremonial Life in the Congo and Mbundu Areas, 1500–1700*, w: L.M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformation in the American Diaspora*, Cambridge 2002.
- Thornton J., *The Kingdom of Congo: Civil War and Transition, 1641–1718*, Madison 1983.
- Vansina J. (based on a contribution by T. Obenga), *The Kongo Kingdom and Its Neighbours*, w: B.A. Ogot (ed.), „General History of Africa” Paris 1992, Vol. 5.
- Visite „ad limina” par Francisco de Soveral*, Loanda, le 22 septembre 1640, w: J. Cuvelier, L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518–1640)*, Bruxelles 1954.

CHRISTIANITY, RITUALS AND COMMUNICATION IN CONGO IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES

SUMMARY

Keywords: Kingdom of Congo, ritual, communication, Christianity

Rituals emphasized exceptional position of Congo rulers. The adoption of Christianity did not eliminate traditional customs, beliefs but transformed some of them. Rulers and Catholic priests made use of rituals to strengthen a new religion in the kingdom of Congo. Thanks to relations with Europe literacy was introduced to Congo. It enabled to conduct correspondence between Congo's rulers and European courts. The literacy was also a mean of communication in state administration beside traditional ways.