



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA – UNILAB

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO INSTITUTO DE HUMANIDADES

MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES - MIH

REPENSAR O LUGAR DE KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA NOS LIVROS
DIDÁTICOS ANGOLANO A PARTIR DA HISTÒRIA E DAS ARTES

Linha 1: Educação, Política e Linguagens

ABEL CALOMBO QUIJILA

REDENÇÃO- CE

2022



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA – UNILAB

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO INSTITUTO DE HUMANIDADES

MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES - MIH

REPENSAR O LUGAR DE KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA NOS LIVROS
DIDÁTICOS ANGOLANOS A PARTIR DA HISTÓRIA E DAS ARTES

ABEL CALOMBO QUIJILA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Estudos Interdisciplinares em Humanidades.

REDENÇÃO – CE 2022

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Quijila, Abel Calombo.

Q6r

Repensar o lugar de Kimpa Vita e o movimento Antonista nos livros didáticos angolanos: a partir da história e das artes / Abel Calombo Quijila. - Redenção, 2023.

81f: il.

Dissertação - Curso de , Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2023.

Orientador: Prof.º Dr.º Basillele Malomalo.

Coorientador: Prof.º Dr.º Carlos Subuhana.

1. Kimpa Vita. 2. Artes - História. 3. Ensino médio. 4. Angola. I. Subuhana, Carlos. II. Título.

CE/UF/BSCA

CDD 306

DISSERTAÇÃO
KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA
ABEL CALOMBO QUIJILA

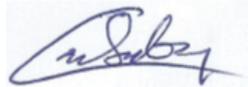
Aprovado em: 27 / 07 / 2022

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Bas'lele Malomalo (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



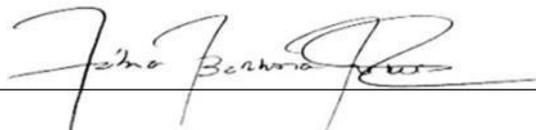
Prof. Dr. Carlos Subuhana (Coorientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa (Externo ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



Profa. Dra. Fábina Barbosa Ribeiro (Externo à Instituição)

Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a energia cósmica maior e suprema Nzambi Ampungu pela conexão espiritual, em seguida, a minha gratidão para a minha família (Joaquim Simão Quijila, Teresa Lobato Calombo, Samuel Calombo Quijila, Sara Calombo Quijila, Joana Calombo Quijila e Isabel Calombo Quijila) que mesmo não acompanhando as minhas trajetórias acadêmicas, sinto e carrego todos vocês dentro de mim como incentivo para a minha resiliência.

Os meus agradecimentos também vão para o meu tio Marcos Lobato, aos madjiéis da Placa, Sabino Chimuco Samuel, Morena Ngola, aos professores Justo Muangunga, Segone Cossa, Artemisa Monteiro e Ricardo Ossagó de Carvalho, minhas kotas Doralice e Gilciene, Paz Paulo, Sebastião Pinto, Jerónimo Feliz Dias, de forma em geral, estendo também para todos que me apoiaram direta ou indiretamente durante a minha jornada, com palavras de confortos e coragem que surtiram efeitos na minha caminhada.

Agradeço ao programa de Mestrado em Interdisciplinar em Humanidades pelas disciplinas bastante ricas em discussões, pelos professores qualificados, e pelos cuidados da coordenação para com todos os estudantes do programa, em particular, individualmente me sinto super-agradecido por demonstraram muito profissionalismo ao resolver todas as minhas preocupações, em destaque a secretária Lisley que atenciosamente ouvia as nossas preocupações, os meus muito obrigado, te levarei para sempre nos meus pensamentos.

Aos meus colegas do Programa, foi um prazer imensurável partilhar esses dois anos de Mestrado cheios de trocas, experiências, stresses influenciado pela pandemia começado em 2020 que tem ceifado muitas vidas até hoje, sei perfeitamente que não foi fácil para muitos lidar com as aulas onlines e ao mesmo tempo cuidar das famílias e chorar pelos seus ente-queridos, os meus parabéns pela nossa resiliência e almejo profundamente que depois desse mestrado consigam alcançar os vossos objetivos, aquele abraço fraterno.

Para o programa de FUNDAÇÃO CEARENSE DE APOIO AO DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO (FUNCAP), agradeço pelo apoio financeiro prestado durante os 8 meses que serviu como o alicerce no culminar da minha trajetória estudantil na universidade durante esses dois anos, me ajudando bastante no sustento diário, com as compras de livros e outros meios

usados para os fins acadêmicos, os meus muito obrigado e que continuem ajudando outros estudantes pesquisadores que carecem e precisam muito desse apoio financeiro.

Gostaria de agradecer a todos os professores do programa MIH com quem tive contato durante os dois anos de mestrado na UNILAB, professores como Ivan Maia, Carlos Subuhana, Mara Rita, Carlos Henrique, Arilson dos Santos, que contribuíram de alguma forma para o meu crescimento intelectual e que me motivaram pela continuidade da minha pesquisa enquanto o protagonista da sua própria história, em destaque os professores Arilson dos Santos Gomes, Larissa Oliveira e Gabarra, Bas'ilele Malomalo, Segone Cossa, Carlos Subuhana e Ricardo Ossagô de Carvalho, os meus muito obrigado.

Sem esquecer, a professora Larissa Gabarra por me assegurar na orientação desde o início do Mestrado, e aos meus mais velhos e orientadores Professores Dr. Bas'ilele Malomalo e Dr. Carlos Subuhana, obrigado pelo vosso apoio, vossa disponibilidade e aceitação de continuarem me orientando. Que a energia suprema Nzambi Ampungu vos guie e vos cuide sempre nessa caminhada, Asé e Ngasakidila¹.

¹ Obrigado em Kimbundu

Só podemos compreender o presente nos referindo ao passado estudando-o de forma contínua, quando qualquer um dos fenômenos complicados de nossa vida cotidiana nos deixa perplexos: quando surgem problemas religiosos, políticos ou sociais, precisamos sempre nos lembrar de que, embora esteja no presente, sua causa e explicação se encontram no passado. (DU BOIS, W. E. B, Voice of the Negro II, September 1905, p.104)

RESUMO

O presente texto situa-se no campo dos estudos Interdisciplinares em Humanidades, ligados à linha de pesquisa Educação, Política e Linguagens. Tem por objetivo, compreender a resistência da Kimpa Vita e o movimento Antonista na História e nas Artes e contestar o impacto da ausência da sua história nos manuais de ensino médio em Angola. Para coletar os dados, faz-se uso da abordagem qualitativa, empregando a pesquisa bibliográfica e documental, dialogando com as fontes bibliográficas de John Thornton “The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706” e “Dona Beatriz Nsîmba Vita” de Patrício Batsíkama”, e quanto às fontes documentais, dialogamos com a peça de teatro do dramaturgo José Menas Abrantes “Kimpa Vita: A profetisa ardente”, o romance “Misericórdia para o reino do Kongo” de Henrique Abranches e os “Manuais de História do ensino médio de Angola”. Como parte do programa de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, essa investigação privilegia o diálogo com as diferentes formas de produção de conhecimentos nas ciências humanas, estruturando-se nas discussões teóricas em torno da interdisciplinaridade entre a História e as Artes (literatura e teatro). Para superar o problema da ausência do legado da Kimpa Vita, tencionamos com essa pesquisa, sugerir ao ministério da Educação de Angola, que revejam as suas políticas de inclusão das histórias de anônimos, de outros heróis e heroínas nos manuais de ensino para despertar o interesse pela valorização da História e do mosaico cultural angolano.

Palavras chaves: Kimpa Vita, História, Artes, Manuais de ensino, Angola.

ABSTRACT

This text is situated in the field of Interdisciplinary Studies in the Humanities, linked to the line of research Education, Politics and Languages. Its objective is to understand the resistance of Kimpa Vita and the Antonist movement in History and Arts and to contest the impact of the absence of its history in high school textbooks in Angola. To collect the data, a qualitative approach is used, employing bibliographic and documentary research, dialoguing with John Thornton's bibliographic sources "The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706" and "Dona Beatriz Nsímbe Vita by Patrício Batsikama", and as for the documentary sources, we dialogue with the works of the playwright José Menas Abrantes "Kimpa Vita: A prophetess ardent" and "Misericórdia para o Reino do Kongo" by Henrique Abranches and the "Handbooks of History of Education average in Angola". As part of the Interdisciplinary Master's program in Humanities, this research privileges the dialogue with the different forms of knowledge production in the human sciences, structuring itself in theoretical discussions around the Interdisciplinary between History and Art (Literature). To overcome the problem of the absence of Kimpa Vita's legacy, we intend with this research, to suggest to the Ministry of Education of Angola, that they review their policies of inclusion of anonymous stories, of other heroes and heroines in teaching manuals to arouse interest for the valorization of Angolan history and cultural mosaic.

Keywords: Kimpa Vita, History, Arts, Teaching manuals, Angola.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa do território do império Kongo.....	p. 44
Figura 2: As principais rotas comerciais e mineiras no século XVII do império Kongo	p. 56
Figura 3: Uma versão colorida de um dos desenhos mais antigos de Kimpa Vita.....	p. 58
Figura 4: Imagem de Kimpa Vita ilustrada com a contradição do filho.....	p. 66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I.....	14
PISTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA PENSAR A QUESTÃO DA MULHER E ARTE EM ÁFRICA	14
CAPÍTULO II	21
EDUCAÇÃO EM ANGOLA E AUSÊNCIA DE KIMPA VITA NOS MANUAIS DIDÁTICOS ..	21
2.1. A HISTÓRIA E A IDEIA DE EDUCAÇÃO EM ANGOLA.....	21
2.2. A AUSÊNCIA DA KIMPA VITA NO ENSINO MÉDIO EM ANGOLA	23
CAPÍTULO III.....	25
COLONIALISMO, COLONIALIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS NA ÁFRICA CENTRAL.....	25
3.1. O COLONIALISMO AFRICANO ENQUANTO PROJETO DESDE SÉCULO XV	25
3.2. O PROJETO COLONIAL	25
3.3. A MISSÃO DOS MISSIONÁRIOS DURANTE O COLONIALISMO NA ÁFRICA CENTRAL	30
3.4. O IMPACTO DO COLONIALISMO NO KONGO	35
3.5. RESISTÊNCIAS AFRICANAS	37
CAPÍTULO IV.....	40
HISTÓRIA DO IMPÉRIO DO KONGO, KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA	40
4.1. HISTÓRIA E ORIGEM DO IMPÉRIO DO KONGO	40
4.2. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E TERRITORIAL	41
4.3. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA	44
4.3. ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA	45
4.4. ORGANIZAÇÃO ESPIRITUAL	47
4.5. CONTEXTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO DO KONGO (SÉCULO XVII-XVIII).....	50

4.6. A BATALHA DE AMBWÍLA.....	53
4.6. A HISTÓRIA E ORIGEM DA KIMPA VITA.....	56
4.7. SURGIMENTO E IMPLICAÇÕES DO MOVIMENTO ANTONISTA DE KIMPA VITA	59
CAPÍTULO V.....	67
KIMPA VITA NA HISTÓRIA E NAS ARTES: SEU LEGADO ONTEM E HOJE NA ÁFRICA CENTRAL E NO MUNDO.....	67
5.1. PATRICIO BATSÍKAMA: LEGADO DE KIMPA VITA NO KIMBANGUISMO E TOKOISMO.....	67
5.2. JOHN K. THORNTON: O LEGADO DA KIMPA VITA NAS AMÉRICAS	70
5.3. JOSÉ MENA ABRANTES : KIMPA VITA, PROFETISA ARDENTE	72
5.4. HENRIQUE ABRANCHES : KIMPA VITA, ZELADORA DOS POBRES.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
FONTES BIBLIOGRÁFICAS	77

INTRODUÇÃO

É indiscutível falar da História de Angola sem o protagonismo da Kimpa Vita na sociedade angolana, em ênfase o povo Bakongo, razão pela qual, nos propomos questionar a ausência da sua história nos manuais de ensino médio de História em Angola mesmo sendo uma das principais heroínas na luta contra a expansão do catolicismo romano e do tráfico dos escravizados no império do Kongo na virada do século XVII a XVIII. Acontece que ao pesquisarmos e consultarmos os manuais didáticos (10^a classe, 11^a classe e 12^a classe) de ensino médio de História em Angola sobre o legado da Kimpa Vita nas escolas, percebemos que a sua história não é retratada em nenhum capítulo dos manuais didáticos, e essa ausência nos deixou bastante surpreso dado a sua importância na oralidade Bakongo e na historiografia angolana.

Repensar o lugar da Kimpa Vita e o movimento antonista nos manuais didáticos de ensino médio, é resgatar o seu legado da Kimpa Vita na história angolana como um símbolo de uma mulher destemida, que usou todas as estratégias a sua volta para lutar contra as ingerências externas na política e proteger a espiritualidade do povo bakongo diante da invasão europeia sobre o império do Kongo.

A nossa pesquisa pretende dialogar com historiadores, intelectuais africanos e africanistas das artes, de forma específica da literatura e teatro, partindo da ideia de como eles analisaram, representaram e interpretaram a Kimpa Vita e o seu movimento revolucionário antonista da virada do século XVII para o século XVIII e problematizar a ausência dessa história nos manuais de História do ensino médio em Angola.

O nosso programa de Mestrado em Interdisciplinaridade nos propõe uma nova dinâmica nas ciências humanas, que cinge na necessidade de dar resposta nas fragmentações das disciplinas partindo de vários diálogos entre as diversas áreas do conhecimento para alcançarmos os objetivos pretendidos da pesquisa. Segundo Carlos Pimenta (2013), não é possível falar de uma forma séria em interdisciplinaridade sem refletirmos minimamente no conceito do objeto. Deste modo, o campo da nossa pesquisa perpassa pelo protagonismo da Kimpa Vita e o movimento antonista.

Pretendemos, portanto, descrever Kimpa Vita e o movimento antonista que influenciou a desestruturação do catolicismo romano propagado pelos padres e missionários capuchinhos desde o século XV e atacou os comerciantes europeus que estavam implicados com o tráfico negreiro no Kongo, concretamente na virada do século XVII a XVIII. Assim sendo, o objetivo primordial desta dissertação é contribuir com a divulgação da história da Kimpa Vita nos manuais didáticos do ensino

médio de Angola, e que mais pessoas tenham acesso ao conhecimento das narrativas históricas dessa mulher poderosa.

Para a obtenção dos resultados da nossa investigação, usamos o método da pesquisa qualitativa que é muito frequente nas Ciências Humanas, que segundo Cecília Minayo (2012), não pode ser quantificada e analisada a partir de dados numéricos. Porque ela pretende trabalhar com o universo de significados, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. É com esse intuito que nos propusemos compreender as narrativas históricas e artísticas em volta do protagonismo da Kimpa Vita e o movimento Antonista durante a virada do século XVII e XVIII no império do Kongo. Assim, pretendemos criar um diálogo direto com a perspectiva de Max Weber (1907) partindo do método compreensivo para perceber as conjunturas históricas e artísticas em torno da Kimpa Vita. A partir desse método, a pesquisa propõe-se entrecruzar autores das ciências humanas, sejam eles historiadores, literários, teatrólogos, romancistas, ensaístas, que dedicaram o seu tempo a pesquisar sobre o tema em pauta.

Partindo do método historiográfico, como descreve o historiador Julio Aróstegui (2006), pretendemos usar as pesquisas historiográficas e documentais para analisarmos a Kimpa Vita na História e nas Artes. Na pesquisa bibliográfica vamos dialogar com as duas principais obras historiográficas de Patrício Batsíkama e John Thornton, em destaque a obra *Ñsimba Vita* de Patrício Batsíkama e a de John Thornton *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*, onde trazem o protagonismo da Kimpa Vita na História como a mulher que resistiu e lutou contra as ingerências coloniais europeia e pela emancipação espiritual Bakongo.

A nossa pesquisa documental se realiza em torno de duas obras de arte, no caso um romances e uma peça teatral angolanos do século XX servem-nos como fontes historiográficas. Conforme Alcmenos Bastos (2012, p.13), apesar da fonte documental não ser a consagrada, e o fato de o romancista adotá-la representa, até certo ponto, pelo menos, contestação ao império das fontes oficiais, que a nossa pesquisa nos propõe analisar. Portanto, é a partir dessa perspectiva documental, que pretendemos trazer o protagonismo da Kimpa Vita nas artes angolanas, analisando o romance de Henriques Abranches, *Misericórdia para o reino do Kongo! Romance* e a peça de teatro José Mena Abrantes, *Kimpa Vita: A profetisa ardente*.

A interpretação das fontes coletadas por nós está inspirada na proposta de Bas'Ílele Malomalo presente nesse seu texto: “A justiça teórico-política ao matriarcado para se pensar a África contemporânea”, que denominamos de “a mulher em África e problemática de gênero: pistas teórico-metodológicas”. Daremos mais detalhes na primeira seção que trata desse assunto.

Esse trabalho comporta cinco capítulos. No primeiro capítulo, discutimos a problemática sobre gênero em África que epistemologicamente não apresenta a mesma dimensão histórica com a realidade ocidental, pois as sociedades africanas sempre trataram e colocaram a mulher enquanto a base e o alicerce da sociedade pela via do matriarcado africano, e no final do capítulo apresentamos a relação entre as Artes e a História nas ciências humanas para compreender o protagonismo da Kimpa Vita em Angola, quer na História como nas artes angolanas; no segundo capítulo tece considerações sobre a estrutura da Educação em Angola e a ausência da história da Kimpa Vita nos manuais didáticos de ensino médio angolano.

No terceiro capítulo abordamos o colonialismo europeu enquanto um projeto do século XV, e ao mesmo tempo enfatizamos as resistências africanas durante a colonização europeia na África central, em destaque o império do Kongo. No quarto capítulo, desbruçamos sobre a história do império do Kongo antes e depois da invasão colonial portuguesa, e a origem da Kimpa Vita e o seu movimento antonista que enfrentou e criticou duramente o catolicismo, tráfico negreiro no império e os conflitos políticos internos, apelando a paz e a restauração da espiritualidade bakongo. E no quinto capítulo, trazemos o protagonismo e o legado da Kimpa Vita, quer na História e nas artes angolanas pela via do teatro e da literatura angolana, como uma heroína e símbolo de resistência nacional pouco valorizada na historiografia angolana.

CAPÍTULO I

PISTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA PENSAR A QUESTÃO DA MULHER E ARTE EM ÁFRICA

Essa seção tem por objetivo levantar as pistas teórico-metodológicas que sustentam a análise e a interpretação das fontes à nossa disposição sobre a questão do pensar mulher na história e na arte em África, partindo do contexto Bakongo da África central.

O texto de Bas'lele Malomalo, “A justiça teórico-política ao matriarcado para se pensar a África contemporânea”, é um entre outros que guia o nosso olhar de cientista das humanidades que valorizam a interdisciplinaridade. Finalizando o seu artigo, o estudioso congolês escreve: “O argumento que procurei defender, ao longo desse texto, é que o matriarcado é um fenômeno social africano que têm conduzido os movimentos sociais e arranjos teóricos liderados por mulheres africanas” (MALOMALO, 2020, p. 6 -7). Nosso olhar está localizado no presente para interpretar um passado, uma história que se passa no império Kongo entre séculos XVII-XVIII, tendo a Kimpa Vita e o seu movimento antonista como protagonistas.

Na cosmogonia do povo Kongo da África central, a mulher além de ser a "matriz-gestora" como o símbolo da continuidade e o fortalecimento da comunidade, também era vista como sagrada dentro da esfera da espiritualidade local, tal como relata o intelectual angolano Patrício Batsíkama:

“Na cultura Kôngo, a mulher é um ser **sagrado** privado. É associada a um leopardo, cuja características destacam a majestade. Isto não quer dizer que não possa atuar no espaço público. Ela participa, mas a sua exposição é reservadamente divina, especificamente, nas questões de iniciação ou consulta. Importa sublinhar que na cosmogonia kôngo, a juventude constituiu o segundo ciclo de vida limitada a aprendizagem” (BATSÍKAMA, 2021, p. 59; grifo nosso).

As mulheres das regiões Bantu/Kongo antes da colonização eram consideradas sagradas e majestades mesmo sem a coroação do poder político no império. Participavam diretamente nas resoluções dos problemas ligados ao império com as suas opiniões, principalmente nas eleições dos novos manikongos (THORNTON, 2006), e proporcionam equilíbrio na sociedade como mãe, educadora e líder durante e após a sua juventude, como uma pessoa proativa nas divisões de tarefas sem a relação de poder com os homens. Para Fu-Kiau, na cosmogonia Bantu, todos desempenham um papel importante neste mundo visível como reflexo do sagrado e da energia maior de Nzambi em sintonia com o Kalunga.

“O povo Bântu, Kôngo e Luba, entre eles, aceitam o mundo natural como sagrado em sua totalidade porque, através dele, eles vêem refletida a grandeza de Kalûnga. A energia superior de vida, aquele que é inteiramente completo (lunga) por si próprio. Assim, quando um Mûntu

(ser humano) vê um minúsculo cristal (ngêngele) ele/ela vê nele, não só sua sacralidade, mas também a presença divina de Kalûnga” (FU-KIAU, 2015, p. 2).

Portanto, para os Bakongo, as pessoas (Mûntu) não se relacionavam e nem dialogavam com a relação de poder entre os sexos, seja o homem e a mulher, a comunidade e a natureza, todos representavam o sagrado e o equilíbrio do cosmo como a obra-prima de Nzambi Ampungu.

Vale ressaltar que essa perspectiva de trazer o termo “mulher” nesse trabalho não remete diretamente à discussão de gênero dos dias de hoje, como diria Fernanda Chamarelli de Oliveira, o uso dos termos homem/mulher que entendemos hoje é dado a partir de uma construção sociocultural da sociedade ocidental na qual estamos inseridos, portanto, para o contexto das sociedades africanas, essa distinção de gênero não assumia o mesmo significado (OLIVEIRA, 2019, p. 11).

Segundo Eugenia Rodrigues (2016), apesar que em todas as sociedades africanas os protagonistas do poder político eram comumente masculinos, não anula o protagonismo das mulheres, tal como ressalta Fernanda Chamarelli Oliveira, há relatos históricos em que as mulheres ocupavam também cargos tanto na administração central dos estados aí constituídos, quanto ao nível das chefaturas regionais e locais (OLIVEIRA, 2019, p. 5).

A problemática de gênero (relação de poder entre os sexos) para as sociedades africanas, como descreve a Oyèrónké Oyěwùmí, está imbricada com a imposição do cristianismo durante a colonização:

“A introdução do cristianismo e a educação ocidental foi fundamental para a estratificação da sociedade colonial ao longo das linhas de classe e gênero. Pode-se dizer que a desvantagem inicial das mulheres no sistema educacional foi o fator decisivo para sua inferioridade e falta de acesso aos recursos durante o período colonial e certamente na fase contemporânea” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 218).

Com essa imposição religiosa judaico-cristã, o matriarcado que é muito comum na África subsaariana perde espaço para o patriarcado. Como destaca o senegalês Cheikh Anta Diop (1967, p. 67), essa desconfiguração não se deu apenas com a influência do cristianismo, mas também com a presença da islamização na África ocidental, pois, “as sociedades que eram matrilineares tornaram-se patrilineares”.

Entretanto, quanto a influência árabe-muçulmano na parte norte até ocidental da África, vamos presenciar a imposição da patrilinearidade, onde a mulher africana passou a perder o sua função social e pode-se dizer o seu devido valor. Passa a ser vista como inferior partindo das relações de poder entre os sexos fomentado pelas narrativas míticas dessas religiões, como nos relata o historiador maliano Boubacar Namorry Keita:

“É interessante notar que, presentemente, quando a patrilinearidade tomou a dianteira, ou apoderou-se deste lugar, transformando as sociedades em sociedades «machistas», o axioma acima referido é «reinterpretado», e já se diz que «esta força ou este poder adquire-se pela mãe “submissa”» (mesmo se, com isto, se quer dizer «submissa» em termos de amor, de respeito ao, e para com, o marido), o que não corresponde à realidade social e histórica” (2009, p. 280).

Com o desenrolar desses acontecimentos, as sociedades africanas, em destaque Bakongo em estudo, se tornaram reféns do machismo fomentado por essas religiões estrangeiras (cristianismo e islão), e as mulheres que outrora eram tratadas como o equilíbrio da sociedade passaram a ser vista como inferiores mediante as relações de gênero, sendo afastadas das principais decisões sociais dos reinos antigos e dos países nos dias de hoje. Porém, não podemos negar a existência da reprodução de um sistema patriarcal ocidental e muçulmano difundidos pelas suas religiões, que privilegiam os homens africanos em detrimento das mulheres africanas nos dias de hoje, por isso vale ressaltar o surgimento e o protagonismo da comunidade Umoja do Quênia como consequência da resistência das mulheres quenianas sobre essas heranças coloniais.

Há mais de noventa mulheres que vivem na comunidade Umoja e ensinam as meninas a viver livremente, a não dependerem dos homens e a lutarem de todas as formas de violência contra a mulher e contra todas as práticas culturais negativas, como o caso da mutilação genital e casamento forçado. É preciso também destacar que essas mulheres poderosas sobrevivem da produção dos artefactos que é muito procurado pelos turistas. Com os valores monetários angariados pela venda dos produtos artísticos manufacturados, a líder Rebecca Lolosoli e as suas símiles escreveram uma carta ao governo do Quênia e compraram as terras de toda a região ao governo, o que fez com que todos os homens malfeitores que ameaçavam a vida das umojianas e dos poucos umojianos fossem afastados daquela região.²

Já as mulheres angolanas têm outros caminhos para se imporem diante das desigualdades sociais. É um facto, por mais que tentemos ocultar que atualmente as mulheres angolanas têm sido a maior parceira econômica do estado angolano, pois essas mulheres diariamente com os seus negócios, fazem circular a economia angolana, quer na zunga³, nos mercados formais, informais e nas suas portas. Assim, delas saem o poder de compra para o sustento de muitas famílias empobrecidas em Angola.

O jornal EuroNews⁴, destaca que Angola é o país de empreendedoras, pois relata a importância das mulheres na vida comercial em todo o país, principalmente em Luanda, que segundo os estudos a nível mundial, mostram que 40% são comerciantes e empreendedoras, ajudando assim na diversificação da economia e quebrando com o tabu que as mulheres só servem para ser donas de casa. É necessário reafirmar que atualmente negar que não há problema de reprodução de gênero nas

² ANDRÉ, João Fernando. Umoja, a Comunidade do Mulherismo. FOLHA 8, 03 DE JULHO DE 2021, p. 36.

³ Vendedora ambulante

⁴BURNS, Chris. Angola, país de empreendedoras. Euronews - Disponível em: <https://pt.euronews.com/2019/11/27/angola-pais-de-empreendedoras>. Acessado em 10 jun. 2021.

sociedades africanas pós-coloniais, principalmente em Angola, estaríamos sendo incongruentes com a realidade que tem privilegiado os homens e dado a eles mais espaços de poderes decisões em detrimento das mulheres. Por exemplo, na atual legislatura (2017-2022) de Angola sob o governo de João Manuel Gonçalves Lourenço, dos 220 Deputados, apenas 60 são mulheres, contra os 80 da legislatura anterior. Dos 30 Ministros, 11 são mulheres, 18 Governadores provinciais, apenas uma mulher (DOMINGOS, 2018, p.18).

Tal como destaquei acima, atualmente a problemática de “gênero”⁵ em África, quer na política, nas igrejas ou mesquitas e nas diferentes instituições sociais do continente, tem afastado as mulheres de participarem como uma voz ativa na resolução dos problemas que afligem o continente. Portanto, precisamos combater e resolver esse problema, para que as gerações vindouras, possam viver em uma sociedade mais harmoniosa, onde os homens e as mulheres sejam vistos novamente como o equilíbrio do cosmo, como destaca Fu-Kiau.

Reitero com a urgência que façamos mais pesquisas científicas que trazem o protagonismo das mulheres africanas antes e durante a colonização, no intuito de restituir o protagonismo das mulheres africanas nas dinâmicas sociais, quer no equilíbrio da política, da espiritualidade, da economia, da família e da sociedade, sem necessariamente olharmos com a perspectiva de gênero para entendermos o nosso contexto sócio-histórico.

Portanto, o esplendor da comunidade Umoja do Quênia quanto a história da Kimpa Vita, simboliza a demonstração do poder feminino africano que vale a pena ser exaltado e transformado em material didático para serem tratados como conteúdos educacionais em Angola e no continente africano.

Apesar da nossa pesquisa ter mais foco na história da Kimpa Vita e o movimento antonista (século XVII-XVIII), e parte dos interlocutores serem da área de História, também pretendemos dialogar com intelectuais da área da literatura, cinema e teatro (artes) de Angola, partindo da ideia de que poucos se debruçaram sobre a história dessas mulheres do século XVII. Nesse caso, as artes ajudam a compor o quadro de perspectiva de análise sobre o movimento revolucionário Antonista da Kimpa Vita.

O currículo do Mestrado em Interdisciplinar em Humanidades é bastante inovador porque nos proporciona trocas de conhecimentos com as outras áreas do saber das ciências humanas, razão pela qual, a nossa pesquisa não deixa de ser uma consequência dessa interdisciplinaridade nas humanidades.

⁵ Imposição colonial. Oyèrónké Oyèwùmí

Tanto a História quanto a Literatura são modos de explicar o presente, inventar o passado, pensar o futuro, e utilizam de estratégias retóricas para colocar em forma de narrativa os fatos sobre os quais se propõem a abordar (MARTINS, 2015, p. 2). Portanto, ambas têm o foco da experiência do homem no tempo, pois essa relação entre as duas disciplinas é de uma enorme importância nas áreas de Interdisciplinaridades em Humanidades, como destaca a Patrícia do Prado:

“Neste sentido, vislumbramos a interdisciplinaridade como possibilidade de enriquecimento tanto no ensino da disciplina História como no desenvolvimento da historiografia, tendo em vista que toda produção cultural possui sua historicidade, sendo construída num tempo e espaço. Além disso, é inegável a existência de uma estética da recepção, isto é, a forma como cada indivíduo lê e interpreta, recebe, apropria-se dos significados oferecidos nos textos históricos, literários, sociológicos, antropológicos, geográficos e a partir dessas inúmeras interpretações remoldura sua forma de representar a sua própria realidade, assim subsidiado pelo mundo simbólico ofertado em textos e imagens; os indivíduos constroem novas aprendizagens e ressignificam a própria existência” (PRADO, 2012, p. 01).

Portanto, a interdisciplinaridade entre a História e a Literatura enquanto fontes de conhecimentos de trocas, nos ajudam a relacionar com o protagonismo da Kimpa Vita quer na história como no teatro. Vale reforçar que, mesmo tendo tantas semelhanças entre história e literatura, uma não deve ser confundida com a outra, pois cada uma tem um ponto de especificidade. A história jamais poderá recuperar um passado intacto, ao passo que suas parciais respostas aos problemas investigados se apresentam como uma hipótese do que aconteceu (ARRUDA, 2013, p. 83).

Apesar das fronteiras em torno das narrativas históricas e literárias, Maria Nazareth Soares Fonseca (2015) destaca que ambas as disciplinas podem ser fluidas e entrecruzar os diferentes olhares sobre o passado:

“As considerações feitas por historiadores e teóricos da literatura e do discurso, quando discutem as relações entre narrativas históricas e literárias, para insistir na ideia de que as fronteiras entre essas áreas do saber são mais fluidas do que se possa imaginar, ainda que normas severas existam, em alguns sectores, para colocar em questão alguns dos pressupostos que valorizam o entrecruzar de olhares de diferentes disciplinas sobre o passado” (FONSECA, 2015, p. 3).

Além da fluidez entre uma disciplina e outra, Maria Nazareth Soares Fonseca (2015, p. 3) ainda acrescenta que, tanto a literatura quanto a história, utilizam-se de estratégias discursivas que fazem parte de um processo histórico ou fictício da realidade, com o intuito de informar o leitor sobre aquilo que está sendo narrado. Como destaca o historiador John Thornton (1998), é impossível falar da história do reino do Kongo sem destacar a trajetória do movimento Antonista fundada pela Kimpa Vita: “Os anos do movimento de Dona Beatriz são alguns dos melhores documentados na história do Kongo, que por si só é provavelmente o estado mais bem descrito da África Atlântica no período” (1998, p. 2).

Mesmo com essa perfusão de documentação⁶ que Thornton enuncia, pouco foi produzido a partir disso. E é nesse sentido que se torna primordial dialogar com o cineasta angolano José Menas Abrantes (2009) e o literato luso-angolano radicado em Angola Henriques Abranches (1996) enquanto intelectuais das artes que produziram sobre Kimpa Vita em português, ao transformar narrativas históricas em uma peça de teatro e um romance.

Para o cineasta luso-angolano José Menas Abrantes (2009), a Dona Beatriz Kimpa Vita na sua obra literária “A profetiza do fogo ardente”, representa o símbolo da resistência espiritual Bakongo. Com essa obra o autor, através das artes cênicas, procura nos mostrar a importância do legado dela e o seu movimento enquanto uma Nganga Marinda na reestruturação espiritual e preservação da cultura Bakongo e de Angola, diante da imposição do catolicismo romano no Kongo desde os finais do século XV.

Já para o literato luso-angolano Henriques Abrantes (1996) na novela “Misericórdia para o império do Kongo”, Kimpa Vita é uma líder política, revolucionária que pretendia restaurar a paz, desestabilizando o tráfico de escravos no império do Kongo. Kimpa Vita passou a ser uma destemida diante das perseguições dos padres, comerciantes e da nobreza em prol a revitalização da soberania do reino e o fim das capturas e guerras por escravizados.

Diante dessas interpretações sobre Kimpa Vita, pode-se concluir que ambos trazem o protagonismo dela e o seu movimento no mundo das artes, para mostrar o quanto a sua história merece ser preconizada e conservada para as novas gerações, como símbolo de resistência em Angola.

Já para a visão dos historiadores como o estadunidense John Thornton e o angolano Patrício Batsíkama, vamos encontrar enormes diferenças nas narrativas sobre Kimpa Vita, porque ambos os historiadores trabalham com fontes históricas, como relatos dos viajantes e missionários, relatório do próprio padre Bernardo Galo que residia na corte do império do Kongo quando da morte de Kimpa Vita e também com a tradição oral. Em destaque Patrício Batsíkama reconhece a experiência da história da Kimpa Vita como um legado atual em Angola e na diáspora.

Para John Thornton (1998), em “The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706”, Kimpa Vita foi uma líder revolucionária política e religiosa, que por meio da encarnação de Santo António, provocou desestabilização do tráfico negreiro em que padres europeus, principalmente capuchinhos, comerciantes portugueses e os nobres

⁶ Tais como: “Descripcion Narrative de la mission séráfica de los Padres Capuchinos...en el reyno de Congo” (ca.1664) na Biblioteca Nacional de Madrid; “Viagem do Congo do missionário fr. Raphael de Castello de vide hoje bispo de S. Thome” na Academia de Ciências de Lisboa; “Monumenta Missionária”ed. António Brásio; Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide (Cidade del Vaticano) – Scritture Originali nelle Congregazioni Generali; Public Record Office in London - Company of King of Caongo (1687); além das clássicas obras “ História Geral das Guerras de Angola (168-81) de António Oliveira de Cadorgena e “istorica Descrizione de ter regni di Congo Matamba” de Cavazzi.

do reino do Kongo nos finais do século XVII estavam implicados.

Enquanto que para Patrício Batsíkama (2021) na sua recente obra “Dona Beatriz Ñsimba Vita”, de forma sucinta, traz a importância da Kimpa Vita na conservação e permanência da espiritualidade Bakongo quer no império do Kongo, no século XVII e XVIII e na diáspora durante a dispersão dos Bakongo aquando do tráfico negreiro. E o legado desse feito de Dona Beatriz Ñsimba Vita e o movimento Antonista, segundo o autor, continuou com os movimentos revolucionários religiosos de Simão Gonçalves Toko e Simon Kimbangu anos subsequentes sob o controle belga e com a veneração da Kimpa Vita na diáspora americana como Santa, em destaque no Brasil.

Analisar o protagonismo da Kimpa Vita e o movimento Antonista, nas artes e na história, a partir das diferentes produções escritas das áreas do saber das ciências humanas em torno do protagonismo da Kimpa Vita e o seu movimento como símbolo da resistência espiritual Bakongo, demonstra a importância do currículo em Interdisciplinaridade em Humanidades na nossa pesquisa.

Portanto, mesmo com essas importantes produções escritas em torno do protagonismo da Kimpa Vita nas diferentes áreas das humanas, ainda assim a história da Kimpa Vita e o movimento Antonista é pouco abordada na Língua Portuguesa, e por incrível que pareça, nem mesmo é abordado nos manuais de ensino da educação de História em Angola.

CAPÍTULO II

EDUCAÇÃO EM ANGOLA E AUSÊNCIA DE KIMPA VITA NOS MANUAIS DIDÁTICOS

2.1. A HISTÓRIA E A IDEIA DE EDUCAÇÃO EM ANGOLA

Escrever sobre a história de “Angola” enquanto uma nação é reproduzir uma invisibilidade ou epistemicídio causado pelo colonialismo europeu alusivo a diversidade cultural entre os povos Bantu e não Bantu, como os Ambundu, Tchokwê, Ngangela, Ovimbundu, Bakongo, Ibinda, Khoi, San, Batwa (Pigmeus), etc, que se instalaram no vasto território, sem intenções de homogeneizar ou nacionalizar o espaço em que estavam inseridos. Portanto, esse território que politicamente falando, nos dias de hoje é conhecido como Angola⁷, não deixa de ser uma invenção dessa agenda colonial europeia do século XIX da África central.

Angola é um país da África Central, que politicamente falando situa-se na África Austral, ocupa uma área de 1. 246 700 Km² e cuja população é estimada em 34.393.089⁸ habitantes, segundo a revista *Countrymeters*. É um país plurilinguístico, onde o português é a língua oficial e de comunicação entre os angolanos, apesar de existirem outras línguas nacionais como por exemplo: Umbundu, Kimbundu, Kikongo, Tchokwé e Nganguela. O ensino formal é feito em língua portuguesa. No entanto, decorrem a nível governamentais discussões sobre a possibilidade de inclusão de línguas nacionais no currículo escolar (CARDOSO, 2009, p. 1).

O ensino em Angola ficou completamente estagnado durante o regime colonial português. Segundo Samuel Carlos Victorino (2001), esse ensino sob o regime salazarista, era manifestamente racista para os angolanos, pois a política educativa colonial não permitia o acesso democrático das populações aos serviços educativos e nem tão pouco que os angolanos sem influência social, estudassem acima da 8ª classe, o que explica os elevados índices de subescolarização geral da população. Mas destacar que apesar da discriminação racial, o ensino missionário, quer católico quer protestante, teve grande relevância sócio-educativa no aumento e na melhoria das condições de escolaridade de muitos cidadãos, particularmente das regiões rurais e peri-urbanas (p. 4).

O regime colonial português começou a realizar investimentos razoáveis no domínio da educação somente a partir da década de 60 em consequência da pressão política e militar dos Movimentos de Libertação Nacional e do intenso trabalho político e diplomático da comunidade internacional, alargando assim a rede escolar e permitindo o acesso de angolanos na função docente-educativa (VICTORINO, 2001, p. 4).

⁷ O nome Angola alcunhado por portugueses que significa Território sem Rei, vem do título Ngola dos ambundu que se referia à Soberano ou Rei,

⁸ <https://countrymeters.info/pt/Angola>

Após longo período de luta de libertação contra o regime colonial português protagonizado pelos movimentos popular de libertação em Angola⁹, culminando assim com a proclamação da independência no dia 11 de Novembro de 1975 pelo partido do MPLA, a Lei Constitucional Angolana consagrou a educação como um direito para todos os cidadãos, independentemente do sexo, raça, povo e crença religiosa. Segundo Ermelinda Monteiro Silva Cardoso:

“Em 1977, dois anos após a independência nacional, é aprovado um novo Sistema Nacional de Educação e Ensino, cuja implementação se iniciou em 1978 e que tem os seguintes princípios gerais: (i) Igualdade de oportunidades no acesso e continuação dos estudos, (ii) Gratuitidade do ensino em todos os níveis; (iii) Aperfeiçoamento constante do pessoal docente. O Sistema Nacional de Educação e Ensino é constituído por um ensino geral de base com oito classes (das quais as quatro primeiras são obrigatórias), por um ensino pré universitário com seis semestres, um ensino médio de quatro anos (com dois ramos: técnico e normal) e um ensino superior. Em 1977, Angola dispunha apenas de cerca de 25 mil professores, pobremente formados no Ministério da Educação, 1978” (2009, p. 2).

Ermelinda Cardoso (2009) acrescenta que o maior impacto tangível do Novo Sistema de Educação traduziu-se na grande afluência da população às escolas, pois, se, em 1974, estudaram cerca de meio milhão de angolanos, em 1980, esse número supera os 1,8 milhões. Não foi possível manter esses indicadores, pois o país, apesar da conquista da independência, continuou em guerra, com consequências nocivas que se fizeram sentir principalmente nas zonas rurais e com efeitos profundamente negativos que se refletiram nas infra-estruturas escolares já que inúmeras escolas foram destruídas e outras impossibilitadas de serem construídas.

Mesmo com a intensa guerra civil que assolava os interiores do país, o governo angolano precisou organizar o sistema de ensino. Segundo Alberto Kapitango Nguluve (2006, p. 78), o sistema de ensino herdado pelo regime colonial português era classificado como ineficiente, limitado, pois em termos culturais, estava mais voltado ao domínio cultural de Portugal em detrimento dos valores culturais angolanos. O governo angolano, em 2001, com a aprovação dos ministros, numa primeira fase distribuiu estruturalmente falando da seguinte forma do sistema de ensino:

“Ensino Geral de Base de 8 Classes, estruturado em 3 níveis, o primeiro dos quais de 4 classes (obrigatório) e cada um dos dois com duas classes, que se deveriam tornar igualmente, à medida que as condições o permitissem, obrigatórios; Ensino Pré-Universitário, inicialmente concebido como o “módulo de transição” entre a fase terminal do Ensino Secundário do sistema colonial e a do novo sistema, para acesso ao Ensino Superior. Estruturado em 4 semestres lectivos, evoluiu, em 1986, para 6 semestres lectivos; Ensino Médio, com a duração de 4 anos e dois ramos fundamentais: o Técnico e o Normal, o primeiro destinado à formação de técnicos intermédios para o sector produtivo e o segundo destinado à formação de professores para o Ensino de Base; Ensino Superior, estruturado em Faculdades, com a duração de 5/6 anos, prevendo-se a existência de dois níveis de formação, solução

⁹ Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), União Nacional de Independência Total de Angola (UNITA) e Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

implementada apenas a nível do Instituto Superior de Ciências da Educação. Esta, a “organização vertical” do Sistema” (GOVERNO DE ANGOLA, 2001, p.14-15).

O Governo de Angola (2001, p. 15) ainda acrescenta que, horizontalmente, o sistema de Educação organiza-se em Subsistemas: o do Ensino de Base, com duas estruturas de formação (Regular e de Adultos); o do Ensino Técnico- Profissional, que compreendia o Ensino Médio Técnico e a Formação Profissional, e o Subsistema do Ensino Superior.

Após o fim da guerra civil, em 22 de fevereiro de 2002, influenciado pela morte de Jonas Malheiro Savimbi¹⁰, a educação em Angola ganhou maior investimento durante os anos subsequentes. O governo angolano adotou uma reforma educativa a partir das narrativas históricas voltada para os angolanos com o intuito de fomentar o nacionalismo como tomada de consciência pela nação. Como também incrementou políticas públicas por uma educação gratuita com a perspectiva de manter a permanência da população no sistema de ensino (PAXE, 2015, p. 9). Com a reforma da educação, o governo tencionava criar reconciliação nacional e tomada de consciência nacionalista no seio da população de acordo com os interesses do governo, portanto, no próximo subtema discutiremos a ausência da história da Kimpa Vita nos manuais de ensino de História do ensino médio em Angola.

2.2. A AUSÊNCIA DA KIMPA VITA NO ENSINO MÉDIO EM ANGOLA

Durante toda a minha trajetória escolar em Angola, desde o ensino de base , 1º ciclo em escolas particulares e até ao Ensino Médio na escola pública em Luanda, nunca tive o privilégio de ler e nem tão pouco de estudar a história da Kimpa Vita ou Nsimba Vita nas escolas, pois naquele tempo, poucas eram as referências (e ainda são) de mulheres como símbolos de resistência nacional. Era mais fácil os professores trazer a narrativa da Njinga Mbandi do povo Ndongo para a sala de aula.

Enquanto adolescente, cresci olhando a rainha Njinga Mbandi como a única heroína nacional. Quem visita a Fortaleza de São Miguel, atual Museu da História Militar em Luanda, depara-se logo na entrada do Museu com uma estátua enorme da rainha Njinga Mbandi. Mas dentro do Museu não há estátua da Kimpa Vita. Cadê a estátua de Kimpa Vita? Será que o seu protagonismo não tem valor na sociedade angolana? Que projeto de reconciliação nacional é esse propagado pelo MPLA desde 1975, que só enaltece uma figura histórica em detrimento das outras inúmeras personagens que resistiram diante da invasão colonial portuguesa no atual território que hoje chamamos Angola? Como nos ilustra a imagem a seguir.

¹⁰ Líder e fundador do maior partido da oposição ao MPLA (governo) em Angola, União Nacional para a Independência Total de Angola – UNITA.

Na sociedade angolana pouco se fala do protagonismo, da trajetória e história de resistência da Kimpa Vita, principalmente, no que concerne seu olhar crítico ao catolicismo. Até mesmo na historiografia e nos manuais de ensino médio da disciplina de História do Ministério da Educação de Angola, a Kimpa Vita não é abordada. Ao consultar o principal livro de “História de Angola” publicado em Argel, em Julho de 1965, pelos intelectuais de Centro de Estudos Angolanos do governo do MPLA, que provavelmente serviu de base para a produção dos manuais de ensino de história em Angola durante os primeiros anos de independência, observamos a ausência da Kimpa Vita.

Os manuais de ensino de História do 2º ciclo (Ensino Médio) de 2006 que comportam os livros da 10ª classe, 11ª classe e 12ª classe de Angola, analisando os seus conteúdos no índice e comparando-os com a discussão em causa, percebe-se que não retratam a história da Kimpa Vita e nem tão pouco da rainha Njinga. Como entender que os manuais de Ensino de História do Ensino Médio do Ministério de Educação em Angola não reservaram nenhum capítulo para destacar o protagonismo da Kimpa Vita, Njinga Mbandi e de outras mulheres africanas da África Central antes ou depois à colonização?

No Brasil, por exemplo, apesar de ter uma produção visível sobre o império do Kongo e a religião católica nessa região da África central, muito pouco se fala sobre o movimento Antonista, tanto no meio acadêmico, como nos livros paradidáticos e didáticos. Por exemplo o livro paradidático brasileira Marina Mello e Souza, “A África e o Brasil Africano”, fala do reino do Ndongo e da rainha Njinga Mbande como protagonistas, mas quando fala da história do Kongo cristão não menciona o protagonismo da Kimpa Vita contra a resistência ao catolicismo europeu na virada do século XVII a XVIII.

Entretanto, a visibilidade da rainha Nzinga em contraposição a invisibilidade de Kimpa Vita é algo que causa questionamentos. Por exemplo, a UNESCO no dia da mulher africana publicou a história da rainha Nzinga em formato de história em quadrinhos, Kimpa Vita não é retratada ou citada por narrativas textuais nem quando se faz referência ao reino do Kongo antes do século XVIII. Essa preferência a história de Nzinga se repete na produção acadêmica, didática e artística brasileira e angolana.

É possível inquirir que o fator religioso do cristianismo africanizado proposto por Kimpa Vita e suas consequências para um mundo hegemônico por ordens ocidentais, seja no período colonial, ou hoje no pós-independência tratado como resistência ao Estado, e por isso, é negligenciado pela história oficial.

CAPÍTULO III

COLONIALISMO, COLONIALIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS NA ÁFRICA CENTRAL

3.1. O COLONIALISMO AFRICANO ENQUANTO PROJETO DESDE SÉCULO XV

Atualmente quando pretendemos discutir o colonialismo europeu, que preferimos considerar como um projeto do século XV, que se implantou em África durante o tráfico negreiro transatlântico, observamos que alguns caem no equívoco, culpabilizando os antigos líderes dos reinos e impérios africanos por permitir a ingerência dos comerciantes europeus aos seus problemas políticos, e por causa disso, os próprios reis, ou chefes locais, acabavam por permitir a dominação e o controle político da sua própria população. Esses tipos de pensamentos visam inocentar as ações predatórias, vexatórias e religiosas europeias ao ponto de tornar vilão os antigos reis africanos face ao contexto vivido durante o tráfico negreiro transatlântico.

O nosso capítulo pretende trazer algumas argumentações que vão contra essa visão equivocada e racista sobre o tráfico, que muitas vezes impede pesquisas mais aprofundadas sobre o período do tráfico negreiro, pois ao invés de analisar as evidências históricas, procuram culpados para essa migração forçada em massa que ocorreu durante quatro séculos da África para as Américas. O texto vai discorrer em torno das narrativas históricas ligadas ao período do século XV até o século XVIII do comércio negreiro transatlântico, como os marcadores sine qua non para entendermos o controle europeu sobre os territórios da África Central no período do movimento Antonista (virada do século XVII para o XVIII).

3.2. O PROJETO COLONIAL

Quando analisamos minuciosamente os primeiros contactos comerciais entre os invasores comerciantes navegadores portugueses com o manikongo na foz do rio Zaire em 1482, percebemos que o século XIX pode ser visto como a consolidação ou o apogeu desse projeto colonial capitalista e racista europeu conhecido e difundido desde então pela historiografia colonial, como “expansão marítima”. Mesmo assim, entendemos que a expansão marítima comercial, ou a fase do mercantilismo europeu (da perspectiva marxista) não foi um passo a passo, cronologicamente, programado para alcançar a revolução industrial, o capitalismo e o imperialismo, apesar daquela experiência histórica ter levado a essa. É verdade que a era moderna (XV -XIX) marca o fim do pensamento vaticinador para o pensamento prognóstico (KOSSELECK, 2001). E que a era

contemporânea, ou pós-moderna é difícil de conceptualizar exatamente porque o pensamento prognóstico, apesar de bastante desiludido, ainda dá a diretriz do pensamento ocidental nesse sistema mundo.

Desde os fins do século XV e até aos dias atuais, as experiências históricas ocorreram a partir das circunstâncias de cada momento e não por projeção programada. A experiência histórica mesmo que com horizonte de expectativa projetado, ainda assim é um horizonte de expectativa e não um horizonte concreto experimentado.

Entendemos que o colonialismo é o resultado de uma ação e como toda ação está imbricada com as circunstâncias históricas locais, por isso sabemos que o colonialismo nas Américas é um vinculado ao período do mercantilismo, enquanto que o colonialismo africano é outro e vinculado ao imperialismo europeu do século XIX, a expansão capitalista propriamente dita. O que os intelectuais dos meados do século XX em diante, os Pós-colonialistas, os Subaltern Studies, os Decoloniais, seguindo a mesma direção de Edward Said (1990) na obra “Orientalismo”, ou de Frantz Fanon (2008) na obra “Pele Negra, Máscaras Branca”, observam é que existe uma lugar de inferioridade marcada nessas relações desiguais da Europa com o “resto mundo”, o que Walter Mignolo (2017) denomina “dominação ocidental” que podemos chamar de “colonialidade”.

A colonialidade cinge a ideia de uma dominação ou imposição cultural, política e religiosa de um povo sobre o outro com objetivos de estender a sua soberania. Partindo desse conceito, associamos essa imposição cultural através do catolicismo romano do século XV durante os acordos comerciais com o império do Kongo como a nascente do colonialismo e colonização europeia na África Central. Apesar desta imposição não implicar com o fim da soberania dos lugares de poder político como o império do Kongo, a política expansionista europeia organizava o comércio transatlântico, vinculado diretamente às ações do cristianismo, fosse católico ou protestante, de forma a difundir o pensamento colonialista, ao mesmo tempo que implementou uma certa fragilidade política para esses Estados africanos.

Segundo Valentin Yves Mudimbe, o colonialismo e colonização, podem ser entendido como um projeto, a partir dos seguintes relatos:

“[...] Colonialismo e colonização significam basicamente organização, arranjo. As duas palavras derivam do termo latino colere, que significa cultivar ou projetar. [...] Mas pode-se admitir que os colonos (aqueles que se assentavam numa região) assim como os colonialistas (aqueles que exploravam um território através do domínio de uma maioria local) tenderam organizar e transformar áreas não europeias em construtos fundamentalmente europeus” (MUDIMBE, 2010, p. 18).

Se o colonialismo, enquanto uma palavra do latim remete-nos a ideia de projeto, planejamento, logo esse planejamento não foi idealizado e nem tão pouco materializado pelos

européus com a partilha da África na conferência de Berlim em 1884 a 1885 do século XIX. Como enfatiza o historiador brasileiro Laurentino Gomes, a expansão marítima europeia iniciadas no século XV, não foi um acontecimento repentino europeu:

“É também um erro acreditar que portugueses e espanhóis lançaram-se ao oceano de forma abrupta e resoluta, para desbravar e conquistar o mundo num curto período de tempo, no qual teriam desenvolvido rapidamente novas tecnologias que revolucionaram o conhecimento náutico. As navegações ocorreram de forma relativamente vagarosa, passo a passo, progredindo durante um longo período na costa da África, até permitir que Vasco da Gama alcançasse a Índia e Pedro Álvares Cabral, o Brasil[...]. Cada novo avanço financiou o passo seguinte, na forma da captura e venda de escravos e do comércio de mercadorias, ouro e outros metais preciosos” (GOMES,2019, p .92).

O contacto dos europeus com as terras além do oceano Atlântico no século XV, não foi um cruzamento por mero acaso ou proporcionado pela ironia do destino que os desviou da Índia para as Américas. A ideia era contornar a África, conhecida apenas via deserto do Saara. O império do Kongo, portanto, estava no caminho não mapeado, mas também não desconhecido. Como diria Joseph Miller, o tráfico negreiro transatlântico nunca teria se tornado a principal forma organizacional da escravidão no Novo Mundo, se o capitalismo mercantil europeu não se tivesse desenvolvido para muito além da sua capacidade rudimentar no século XV (1997, p.4). Porém, a guerra Santa entre Cristãos europeus e Mouros na idade média transformou a dinâmica da escravidão europeia para uma escravatura como mobilização de trabalho, como destaca Walter Rodney:

“Na maior parte da Europa, a derrocada do Comunalismo deu lugar a um alargamento da escravatura como a nova forma de mobilização do trabalho. A escravidão prolongou-se na idade média europeia servindo a Guerra Santa entre Cristãos e Mouros como desculpa para a escravização do trabalho. A escravatura cedeu o seu lugar à servidão em que o trabalhador, adstrito à gleba, não podia ser vendido ou transferido. A transição do Esclavagismo para o Feudalismo durou muitos anos e assim era vulgar encontrarem-se escravos nas sociedades feudais” (RODNEY, 1975, p.56).

Essa derrocada do comunalismo que o Walter Rodney (1975) enfatiza, não aconteceu com as sociedades africanas em nenhum momento da história antes do colonização, como nos lembra Paul Lovejoy (2002, p.41), a escravidão nas sociedades africanas não precisava ser a principal característica das relações sociais de uma sociedade para que existisse um modo de produção escravista.

O historiador Pedro Acosta Leyva (2017, p. 4) acrescenta que, antes das chegadas dos árabes e dos europeus, as sociedades africanas tinham uma diminuta procura por cativos. O trabalho escravo era extremamente marginal; isto é, não existiam sociedades escravistas, de maneira que o esforço por capturar pessoas era injustificável. Nisso reside a diferença entre a escravidão (uma situação de trabalho forçado) e escravismo (um modo de produção que se estrutura na escravidão).

A escravidão esteve presente em muitos lugares da antiguidade clássica a época muito

recentes. Segundo a historiadora Selma Pantoja (2000), a discussão sobre a escravidão africana esbarra-se na dificuldade de se chegar a uma definição satisfatória entre os especialistas, tal facto é compreensível, na medida em que as definições que se conhecem evocam mais um aspecto de escravidão caracterizada como um estrangeiro, ou alguém propriedade, tanto num caso como noutro o impecilho à liberdade é que marca essa situação. As sociedades africanas estiveram intimamente ligada a esta história, tanto como fonte principal de escravos para as antigas civilizações, o mundo islâmico, a Índia e as Américas, quanto como uma das principais regiões onde a escravidão era comum (LOVEJOY, 2002, p.29). Portanto, toda essa discussão sobre o tráfico Atlântico e escravidão africana trouxe enriquecedoras contribuições pra os estudos da história da África como um todo, e pré-colonial em especial (PANTOJA, 2000, p.32 e 33).

A historiadora Linda Heywood (2009, p. 4), analisando a sociedade bakongo, entende que a escravidão como instituição existia desde o momento em que o Kongo emergiu como a potência dominante na África Centro-Occidental no século XIV. Segundo a autora, Giovanni Antonio Cavazzi, um missionário capuchinho que coletou as primeiras tradições orais sobre a escravidão de informantes do Congo em meados do século XVII, observou que as tradições afirmavam que os primeiros cativos do império apareceram desde a sua fundação, junto ao primeiro rei conquistador do Kongo, Lukeni lua Nimi. As tradições que Cavazzi coletou lembravam que as terras conquistadas por Lukeni eram "governadas por um certo Mabambo`lo Manipangalla, cujos descendentes foram expulsos por esse conquistador insolente, [e] tornaram-se escravos". Infelizmente, não sabemos nada sobre a instituição entre a conquista de Lukeni e a primeira descrição escrita do comércio de escravos no império.

Linda Heywood (2009) acrescenta que para a sociedade ambundu, a posse e o comércio de cativos eram partes vitais da economia do reino do Ndongo. Os escravos eram tidos durante as excursões militares bem-sucedidas. Também podiam ser oriundos dos aldeões livres condenados por infrações religiosas ou desobediências civis, como traição e adultério, especialmente se este último incluísse algumas mulheres do Ngola¹¹ ou do manikongo, porém, o meio mais comum na época de obter escravos era fazer cativos em guerras contra governantes provinciais ou reinos vizinhos (HEYWOOD, 2019, p.19).

Segundo Paul Lovejoy (2002, p.40), nas sociedades africanas, a escravidão passou por várias transformações em épocas diferentes e em diferentes porções nas regiões centro-ocidentais, onde os escravos podiam ainda exercer outras funções, incluindo o concubinato, a adoção em grupos familiares e o sacrifício, mas essas funções sociais e religiosas tinham que ser secundárias em relação aos usos produtivos na agricultura e mineração.

¹¹ Título que designa-se soberano ou rei do reino do Ndongo (Ambundu).

Selma Pantoja acrescenta que:

“Um escravo podia acumular bens e com isto tornar-se livre, em outras situações, chegava a ocupar cargo de confiança. O cativo perpétuo, com a morte do seu dono, ficava completamente livre. Alguns cativos chegavam à função de chefes ou conselheiros do Ngola, foi o caso de Ginga Amona, que chegou a auxiliar direito de Nzinga” (PANTOJA, 2000, p.75).

Essa mobilidade trazida pela historiadora Pantoja (2000), demonstra que a escravidão em África não estava atrelado ao modelo escravista do tráfico Atlântico, que focava apenas na exploração e o lucro, porque nessas sociedades, os escravizados não se tornavam livres ao ponto de chegarem à cargos de chefias nos seus reinos como acontecia nos reinos africanos da África central. A escravidão africana não era a base da formação social dos povos. Nas sociedades africanas os escravizados eram incluídos na sociedade como pessoas, assim cumpriam a função de aumentarem o tamanho da população, que incrementava o número de pessoas mobilizadas pelos mais velhos, valorizando esses, já que é o número de pessoas vinculadas aos mais velho que faz dele importante. Os cativos nessas sociedades desempenhavam as mesmas funções que os membros da linhagem (LOVEJOY, 2002, p. 44).

Analisar esse cruzamento do século XV entre os bakongo e portugueses, nos ajuda a entender que a “expansão marítima” enquanto um projeto europeu, estava atrelado à exploração de outras terras além do Atlântico que a Europa almejava estender o seu domínio político em sintonia com a religião, que na qual, vai ser sustentado por uma bula papal de Nicolau V, que segundo o intelectual congolês Valentin Yves Mudimbe, a bula orientava que os missionários católicos tinham a responsabilidade “para derrubar o paganismo e estabelecer a fé cristã em todas as nações bárbaras” (2010, p.86).

A bula papal enquanto uma política de estado, era muito importante para a materialização do projeto colonial europeu, porque autorizava a exploração dos outros territórios e dava o direito aos reis de Portugal de expropriar e escravizar maometanos, pagãos, na maioria pessoas negras (MUDIMBE, 2010, p.86 apud DESCHAMPS, 1971). No entanto, a bula também servia como diretriz para demarcação dos territórios roubados, utilizando-se de símbolos católicos, como enfatiza Valentin Mudimbe:

“A missa celebrada na Costa da Guiné em 1481 sob uma grande árvore exibindo as armas reais de Portugal, simbolizava a tomada de posse de um novo território. Entre inúmeros outros atos semelhantes, Vasco da Gama ergueu um pilar com uma representação das armas reais portuguesas na costa do reino de Melinde, e Diego Cão construiu outro em 1494 na foz do Rio Congo. Esses símbolos faziam parte de uma cerimônia formal e elaborada de apropriação de uma terra nullius.[...] Os exploradores de países católicos romanos geralmente realizavam uma missa; enquanto os anglo-saxões simbolizavam seu controle sobre a terra com uma fórmula sagrada de decreto legal” (MUDIMBE, 2010, p. 88).

É de facto indiscutível o papel preponderante dos padres e missionários nessa empreitada

colonial arquitetada desde o século XV, pois, serviam como agentes do colonialismo europeu e por isso serviram como negociadores entre o poder político e religioso em todos os reinos e impérios africanos em nome do deus cristão, ajudando assim a endurecer o impacto europeu junto aos “povos encontrados”, cuja as terras eram invadidas e exploradas¹², portanto, no subtema a seguir vamos discutir a missão dos padres e missionários europeus na empreitada colonial na África Central durante a invasão europeia.

3.3. A MISSÃO DOS MISSIONÁRIOS DURANTE O COLONIALISMO NA ÁFRICA CENTRAL

Como diria o historiador Tzvetan Todorov (1999) colonizar significa explorar associando com a expansão do império cristão, partindo dessa ideia que entendemos que o papel dos missionários no projeto colonial português no século XVI a XVIII em particular no império Kongo, não só implicou com a demonização das espiritualidades locais como também trouxe impactos significativos na política Bakongo para o modo de vida que vai se construindo e as resistências que vão se constituindo ao longo do tráfico negreiro.

É interessante destacar que, quando os missionários chegaram pela primeira vez em África ao lado dos comerciantes europeus, julgavam que os africanos fossem povos desprovidos de conhecimento do mundo e da moralidade, como destaca o historiador Richard Gray: “quando os missionários europeus foram pela primeira vez à África tropical, presumia-se que os negros africanos não tinham religião, nem visões complexas e satisfatórias do mundo, do destino humano e dos poderes sobrenaturais” (GRAY, 1990, p. 2).

Esse olhar racista sobre o outro dos missionários europeus, associando-os como povos desprovidos de conhecimentos do mundo natural e espiritual, vai ditar o rumo do colonialismo enquanto um projeto político europeu em conexão com a religião para dismantlar a sociedade Bakongo. Porém, a surpresa dos missionários portugueses foi compreender que o povo autóctone acreditava na vida após a morte diferente daquilo que acreditavam e eram guiados pela sua cultura/espiritualidade, tal como nos relata o historiador John Thornton (1998):

“[...] Muito antes de os marinheiros portugueses terem entregue os primeiros sacerdotes cristãos no Kongo em 1491, os bakongo acreditavam que, quando as pessoas morriam, não iam para um submundo distante ou para o céu” (THORNTON, 1998, p. 29).

¹² (WILLIAMS, 1967, p.29, apud MUDIMBE, 2010, p. 88).

O historiador angolano D. Manuel Nunes Gabriel (1978), também acrescenta que para os Bakongo, a morte era uma metamorfose que transcendia para o mundo além da matéria, a partir dos seguintes relatos:

“[...] a morte não é libertação, nem uma passagem: é uma metamorfose. Não é nunca nascimento para uma vida mais elevada ou mais bela; é concebida sempre como uma diminuição, uma desgraça, uma lenta e progressiva extinção” (GABRIEL, 1978, p. 36).

Portanto, essa metamorfose é que dividia os vivos e os mortos, através da linha do Kalunga. Mas a espiritualidade no império do Kongo atrelado à crença da força ou da energia cósmica Nzambi Ampungu e ao mundo visível e invisível (LUYALUKA, 2015, p. 2-3) manteve-se resistente na maioria da população Bakongo que negavam a imposição do catolicismo nas aldeias, mesmo que outrora esse catolicismo tenha sido bem recebido pelo manikongo e a classe nobre por causa dos interesses políticos e pessoais.

Naquela época o novo nome aportuguesado simbolizava as novas alianças, apoio militar e proteção contra os inimigos que ameaçavam constantemente o seu trono, como nos aponta Marina de Mello e Souza (2018):

“Aceitar o batismo e a pregação dos missionários em suas terras, permitir a livre passagem das caravanas de comerciantes e soldados sob as ordens dos portugueses, fornecer guias, carregadores e soldados e pagar tributos. Em troca, tinham sua autoridade reconhecida e podiam contar com o apoio dos portugueses contra eventuais opositores” (SOUZA, 2018, p. 230).

Essa imposição missionária durante os acordos que também cingia com as mudanças dos respectivos nomes da elite bakongo que representavam as suas origens e identidades, demonstra o quanto a colonialidade, como epistemicídio do outro, se desenrolou desde o fim do século XV em nome da religião, cumpria severamente com a agenda política europeia de destruir e apagar as outras formas de civilização não ocidental.

Com a morte do primeiro manikongo cristão (Dom João I), os conflitos em torno da sucessão entre os filhos de Nzinga-a-Kwvu (Dom João I) se agudizou e o império ficou dividido por duas alas, como descreve o historiador Bruno Máximo (2017):

“[...] iniciou-se uma guerra pela tomada do poder. Dois irmãos lutaram entre si: um baseado no direito católico da primogenitura e o outro com base na escolha dos tradicionais líderes locais. Afonso I, representante do partido cristão, com a ajuda dos portugueses, venceu a disputa e se tornou rei. Seu reinado foi o mais longo da história do Kongo, compreendendo o período de 1509 a 1542. Seu governo foi o responsável pela “consolidação” da religião católica, a mudança no sistema de sucessão ao trono, a implantação de um código de leis e de uma nova rede comercial, envolvendo, principalmente, o comércio de escravos e outros bens em troca de produtos europeus. Entre tantos altos e baixos, ele conseguiu manter-se no poder e centralizá-lo cada vez mais na cidade real de *Mbanza Kongo*, que passou a se chamar São Salvador (p. 4-5).

E de facto, com a vitória da ala de Nzinga Mvemba (Afonso I), Bruno Pastre Máximo (2017, p. 5) acrescenta que, Afonso I tornou-se um aliado precioso na região com os novos aliados portugueses e

os mesmos, começaram ir vivendo no império do Kongo. Nesta nova situação, o manikongo pediu à coroa portuguesa auxílio tanto nas questões religiosas quanto na administração dos seus súditos em território africano. Portugal então organizou uma embaixada com funcionários presentes e enviou as Ordenações.

A ala do outro concorrente derrotado que primava pela valorização dos valores culturais bakongo, temia que o catolicismo acabasse com a poligamia e o culto aos ancestrais, pois segundo Patrício Batsikama (2021, p. 35), na cosmogonia Kôngo, “o culto aos ancestrais (mortos) e a poligamia” constituíam o suporte da organização social. Segundo D. Manuel Nunes Gabriel (1978, p. 36) esse culto aos antepassados é sinónimo da continuidade da vida dos seus entes queridos já falecidos.

Patrício Batsikama (2021, p. 35) acrescenta que a poligamia, para além de estar interligado na organização social do império, também se fortalecia com o poder e controle das terras, por meio dos casamentos, que os diferentes clãs ou famílias mantinham a administração dos territórios. A outra parte da nobreza, sabia que aceitando o catolicismo perderiam todos esses pactos entre os clãs, porque os padres combatiam árdamente a favor da destruição da prática cultural da poligamia no Kongo em nome da religião.

Apesar dessa resistência, a força do catolicismo no império, encontrava-se intrinsecamente ligada à conversão dos nobres, pois para a sociedade bakongo, o manikongo guardava muito mais que um poder político, sendo responsável também pelo culto aos ancestrais (GONÇALVES, 2011, p. 3). Como acrescenta Richard Gray (1990, p. 2), a religião no império Kongo legitimava o status quo do Manikongo. Os ancestrais, os mortos-vivos que tinham o poder de influenciar o destino e o futuro de seus descendentes eram cruciais para muitos sistemas familiares ou de parentesco, que constituíam as redes básicas da maioria das sociedades africanas. O respeito pelos ancestrais, demonstrado em oração, libação e sacrifício, legitimado em nível de herdade e aldeia, determinavam o controle prático dos recursos da linhagem por seus mais velhos.

O historiador Guilherme Oliveira analisando a historiadora Anne Hilton, que trabalha sobre o Impacto do cristianismo no império do Kongo, nos traz a seguinte interpretação:

“Hilton evidencia esse processo através de um problema central nos sentidos das traduções feitas por missionários, como por exemplo, com o conceito de nzambimpungu traduzido para Deus. Nzambi seria uma “força superior” em um contexto particular, enquanto mpungu significaria “supremo” resultando na tradução “força superior suprema”. De fato, os sentidos entre Deus e Nzambi mpungu seriam próximos, mas em contextos diferentes Hilton mostra, em mais de uma fonte, que o conceito bakongo poderia significar no contexto familiar, por exemplo, a linhagem matrilinear. Ou ainda, assumir significados de honraria ao ponto de no começo do século XVII mani Loango ser chamado de nzambi mpungu, provavelmente por ser a maior autoridade responsável pela mediação com a dimensão do nkadimpemba. Assim, os sentidos para o termo nzambimpungu seriam relativos a contextos particulares. Os

congoleses não estariam interessados em definir um termo de uso geral e, por outro lado, os europeus interpretavam essa atitude como desconhecimento total sobre Deus” (OLIVEIRA, 2016, p.50 apud HILTON, 1985, p. 91-92).

A leitura errada sobre a espiritualidade bakongo por parte dos missionários não se limita apenas a ideia de Nzambi Ampungu como Deus, mas também sobre a associação do conceito de céu e inferno da bíblia nas espiritualidades locais, como acrescenta o autor:

“Assim também aconteceu com o conceito cristão de paraíso e inferno, dotado como uma adição às crenças locais e/ou comumente rejeitado. Na ocasião, os missionários utilizavam o termo mazulu, céu, para indicarem o paraíso e o termo bulungi para designar o inferno. Mas isso causava confusão, primeiro porque era difícil conciliar o céu com o mundo subterrâneo dos mortos, depois que o significado de bulungi era usado para designar as cabanas à beira do mar onde os malfeitores repousavam após a morte. A isso, somava-se que ambos os conceitos (mazulu e bulungi) estavam englobados na kalunga, que poderia indicar o mar, grande massa de água e barreira entre o mundo dos vivos e dos mortos. Logo, não era de se espantar, segundo Hilton, que os conceitos de paraíso e inferno fossem rejeitados. Os relatos dos capuchinhos na metade do século XVII mais de uma vez mostravam que as populações classificavam como mentira a impossibilidade de transitar entre o paraíso/mazulu e o inferno/bulungi” (OLIVEIRA, 2016, p.50 e 51, apud HILTON, 1985, p. 94-95).

Essa má interpretação por parte dos missionários sobre Mazulu e Bulungi vai permitir a imposição à crença mitológica de céu e inferno no seio da população para legitimar a importância do conceito da salvação oferecido pela figura mítica de Jesus narrada pela bíblia.

Os missionários, enquanto crentes na superioridade europeia, balizados pelo eurocentrismo, sabiam que tinham uma tarefa árdua no que concerne a expansão do catolicismo, razão pelo qual, no século XVII, vão combater, atacar e até mesmo distorcer o conceito da Espiritualidade de Nzambi Ampungu como “a energia ou força superior suprema”, impondo aos Bakongo que essa energia poderia ser associada a personificação a um único ser transcendental, “deus”, para que a crença na bíblia surtisse efeito na sociedade bakongo, como destaca o teólogo congolês Luyaluka:

“As expressões "N'zambi Ampungu Tulêndo", "Nzâmbi Ampungu" ou "Nzâmbi Mpungu" estão entre as adotadas pela igreja cristã, desde a época pré-colonial, entre as etnias Kôngo da África Central (Angola, RDC, Congo e sul Gabão) para transmitir o conceito de Ser Supremo. Este uso continuou, apesar da incapacidade posterior dos missionários de fornecer uma interpretação correta do componente mpungu incluído nessas expressões” (LUYALUKA, 2015, p. 2).

Os padres estavam tão focados com a destruição das espiritualidades no seio da população bakongo, que para tal feito, tiveram que negociar com o manikongo Garcia II para atear fogo a uma casa de nkisi, tal como nos relata a historiadora Rosana Gonçalves (2011):

“No entanto, a adoção do catolicismo e o aniquilamento de uma prática religiosa tradicional como queriam os missionários capuchinhos não foi tão simples, havendo resistência por parte da população. Em 1648, por exemplo, ao buscar uma postura mais rígida no trabalho de conversão, os capuchinhos conseguiram uma licença do rei D. Garcia para pôr fogo às casas de nkisi e dos nganga africanos. Na ocasião, homens e mulheres choravam, agarrados aos

“ídolos”, destinados a se transformar em fragmentos queimados que eles cuidadosamente juntavam das cinzas. Mesmo nos períodos em que a religião católica ganhava força com conquistas simbólicas - como por exemplo, o estabelecimento da diocese no Congo em 1596 - as práticas de uma religião tradicional africana continuavam ininterruptamente” (p. 4).

A demonização das espiritualidades locais no Kongo por parte dos missionários e a destruição dos Nganga que representavam a parte espiritual do Kongo foram as estratégias que os mesmo adotaram para convencer o manikongo de que essas espiritualidades precisavam ser combatidas e destruídas para que os problemas do império fossem resolvidas em nome do deus cristão. O único capaz de restaurar a harmonia social no império, que a própria intromissão portuguesa havia criado.

O impacto do catolicismo na política do reino ficou evidente ao verificar as relações constituídas na rede do tráfico negreiro. Com a implementação do catolicismo no império, os portugueses procuraram legitimar as suas ações políticas e comerciais utilizando o fator religioso, tendo estabelecido, ao longo dos séculos, vários mecanismos de implantação do catolicismo (SOUZA, 2016. p. 4). E em nome da religião, os missionários europeus incorporaram elementos do catolicismo no reino, que mudou completamente com a estrutura social e espiritual da sociedade Bakongo (ASSIS; MUNIZ; MATTOS; 2017, p. 11).

Esses acontecimentos, protagonizaram alterações na política, na sociedade e na cultura do império, que mesmo mantendo suas estruturas locais, adaptou-se a mudanças que permitiram a sua integração ao novo quadro criado a partir do comércio Atlântico de venda de escravizados de forma autônoma, como uma peça de um conjunto de relações com diversas variáveis, ligadas a culturas e interesses diferentes que encontraram formas de convívio com a classe nobre (ASSIS, MUNIZ; MATTOS, 2017, p.13).

Durante o comando de Dom Álvaro II (1574-1614), o Manikongo que se destacou por mostrar-se um zeloso cristão e por ter um bom trato com o papa Clemente VIII (com o qual se relacionava diretamente por meio de cartas e embaixadores) conseguiu elevar o império à condição de bispado, ao ponto de solicitar relíquias católicas para o reino. Portanto, em 1587, o Manikongo D. Álvaro viu a sua intenção sendo correspondida, ao ponto de receber inúmeras quantidades relíquias católicas como santos e crucifixos, que ficaram guardadas nas igrejas construídas na cidade de Mbanza Kongo e demais cidades do império (SANTOS, 2016, p. 6-7).

Essas estratégias dos Estados Absolutistas europeus em criar um comércio independente dos árabes e africanos do norte, via a perspectiva religiosa cristã pode ser observada no império do Kongo, onde o catolicismo romano foi usado como uma arma importantíssima pelos missionários e o Capuchinhos italianos de modo a inferiorizar e demonizar a cultura e a espiritualidade bakongo.

As consequências das relações comerciais entre o império do Kongo e Portugal no século XVI estiveram no cerne das relações com o catolicismo. Apesar da nossa pesquisa ter mais foco na história

da Kimpa Vita e o movimento Antonista (século XVII-XVIII), e parte dos interlocutores serem da área de história, também pretende dialogar com intelectuais da área da literatura, cinema e teatro (artes) de Angola, partindo da ideia de que poucos se debruçaram sobre a história dessas mulheres do século XVII.

Nesse caso, as artes ajudam a compor o quadro de perspectiva de análise sobre o movimento revolucionário Antonista da Kimpa Vita, provocando assim as brechas na sociedade bakongo para a dominação ocidental a esse nível que podemos hoje identificar como colonialidade. Desde o século XVI até os dias de hoje, podemos inferir sobre as diferentes máscaras, em referência da Franzt Fanon (2008), do colonialismo em África, especialmente no Kongo.

3.4. O IMPACTO DO COLONIALISMO NO KONGO

Durante o período dos séculos XVI e XIX, o império do Kongo, perdia o seu poder político para a Europa apesar das inúmeras resistências que ocorriam no interior do império , tal como Walter Rodney descreve , “os europeus serviram-se da superioridade dos seus barcos e canhões para conseguir o controlo de todas entradas marítimas mundiais” (1975, p.109).

Walter Rodney ainda acrescenta que:

“A Europa ansiava pelo ouro africano porque havia a necessidade premente de moedas de ouro para sustentar a crescente monetária capitalista. Dado que o ouro se limitava a pequenas áreas em África, a principal mercadoria de exportação tomava-se o ser humano, à medida que os europeus foram penetrando no continente” (RODNEY, 1975, p.111).

Com o desenrolar do tráfico negreiro transatlântico no século XVII e XVIII, os africanos serão os principais alvos das indústrias mercantilistas europeias arquitetadas pelos missionários, comerciantes e traficantes europeus instalados nos reinos e impérios, tal como nos relata o historiador Cyril Lionel Robert James:

“Os africanos eram colhidos no interior, amarrados juntos dos outros em colunas, suportando pesadas pedras de 20 ou 25 quilos para evitar as tentativas de fuga; então, marchavam uma longa jornada até o mar, que, algumas vezes, ficava a centenas de quilômetros e, esgotados e doentes, caíam para não mais se erguer na selva africana.[...] Nos portos de escravos, eles permanecem amontoados em um cercado para a inspeção dos compradores, onde nenhum europeu conseguiria permanecer por mais de quinze minutos sem desmaiar. Os africanos desmaiavam e se recuperavam ou, então, desmaiavam e morriam; a mortalidade naqueles “depósitos” era maior do que vinte por cento” (JAMES, 2010, p.21).

As capturas desenfreadas nos interiores dos reinos e impérios africanos pelos traficantes, vão provocar de certa forma inseguranças nas aldeias e vão transformar os africanos capturados em coisas e objetos por causa da procura por um comércio escravista europeu. Portanto, reintera a ideia de que esse tratamento não se compara com os tratamentos da escravidão que os próprios africanos

praticavam no seu território. O autor ainda acrescenta que:

“[...] Para os traficantes, eram artigos de comércio e nada mais. Um capitão, que havia sido apanhado pela calmaria, ou por ventos adversos, ficou conhecido por ter envenenado a sua carga. Um outro matou uma parte de seus escravos para alimentar com a carne deles a outra parte. Morriam não apenas por causa do tratamento, mas também de mágoa, de raiva e de desespero” (JAMES, 2010, p. 23).

Essa desumanização dos corpos africanos também se verificava durante as travessias no oceano atlântico, pois durante esse período em que os corpos africanos eram capturados e levados para os barcos com objetivos para as Américas e a Europa, o Atlântico também foi um palco de sepultamento e alimento para os tubarões, tal como nos relata o historiador Laurentino Gomes :

“Os cadáveres eram então atirados por sobre as ondas, sem qualquer cerimônia, às vezes sem ao menos a proteção de um pano ou lençol, para serem imediatamente devorados por tubarões e outros predadores marinhos. Segundo inúmeras testemunhas da época, mortes tão frequentes e em cifras tão grandes fizeram com que esses grandes peixes mudassem suas rotas migratórias, passando a acompanhar os navios negreiros na travessia do oceano, à espera dos corpos que seriam lançados sobre as ondas e lhes serviriam de alimento. Esses rituais eram parte da rotina a bordo” (2019, p.49).

É necessário explicitar a bravura e coragem de alguns africanos que não aceitavam serem tratados como mercadorias e preferiram “pular ao mar gritando em triunfo” (JAMES, 2010, p. 23), porque percebiam que a morte valia mais do que viver sendo escravizados pelos brancos europeus.

As pessoas às vezes tendem a negar a existência do racismo e do capitalismo selvagem nos dias atuais, mas como negá-los se o período citado por Cyril James (2010), mostra nitidamente o quanto o tráfico de escravizados é desumano e funda a estrutura da sociedade que vivemos hoje. Por isso, Walter Rodney (1975) declara já no título do sua mais famosa obra “ a Europa subdesenvolveu a África”. Esses dois sistemas europeus (racismo e capitalismo) são estruturados a partir da essa desumanização e transformação dos corpos africanos no período do tráfico como mercadoria e força de trabalho atrelado ao lucro para as suas sociedades.

Segundo Walter Rodney (1975), os 11 (onze) milhões escravizados durante os 3 séculos e meios com intensas explorações deixou um déficit populacional em África que tornou a colonização do século XIX e XX ainda mais dura, criando um fluxo de dependências com a qual os países ditos subdesenvolvidos não têm chance de se desvencilhar no âmbito desse sistema mundo, tal como Mudimbe problematiza afirmando que:

“[...] O resultado dessas políticas foi o processo de subdesenvolvimento que começou em todos os lugares onde o colonialismo ocorreu. Esse processo pode ser resumido em três pontos: primeiro, o sistema-mundo capitalista funciona de modo que partes do sistema sempre se desenvolvem às custas de outras partes, ou através do comércio ou da transferência de excedentes. Segundo o subdesenvolvimento das dependências é não apenas uma ausência

de desenvolvimento, mas também uma estrutura organizacional criada sob o colonialismo ao trazer territórios não ocidentais para o mundo capitalista. Terceiro, apesar de seu potencial econômico, as dependências não têm a capacidade estrutural para a autonomia e o crescimento sustentado, já que o seu destino econômico é determinado em grande parte pelos países desenvolvidos” (MUDIMBE, 2019, p.20 e 21).

O colonialismo europeu transformou as economias europeias em estáveis enquanto as africanas em instáveis. O problema do subdesenvolvimento africano remete ao colonialismo e ao capitalismo trazidos pelos europeus desde o fim do século XV, nas Américas, na África e em outros continentes. Em relação ao território africano, trouxe-lhe empobrecimento não só econômico, mas de alma e mente. Outrora era formado por impérios, reinos fortes, centralizados e organizados com os seus meios específicos, tal como dizia J. E. Casely Hayford, citado pelo Walter Rodney, que “muito antes dos ingleses entrarem em contacto com o nosso povo, éramos um povo desenvolvido com as nossas próprias instituições e as nossas próprias ideias de governo” (RODNEY, 1975, p. 49 apud HAYFORD, 1922).

Portanto, o que se desenrolou na África Central desde o século XV, pode ser chamado de preâmbulo do colonialismo. Somado ao próprio colonialismo dos séculos XIX e XX tornou outros países africanos reféns do comércio de escravizados voltado para a exploração do continente negro e o enriquecimento da Europa. Mas esse período de invasão não se desenrolou apenas de forma pacífica, pois as sociedades africanas resistiram por diversas formas para derrubar o imperialismo europeu, como veremos no subitem a seguir.

3.5. RESISTÊNCIAS AFRICANAS

A palavra “resistência”, enquanto conceito historiográfico, foi termo corrente nos trabalhos acerca da África colonial entre os anos de 1960 e 1980 do século XX. Por esta época, um conjunto mais ou menos coeso de historiadores buscou, por meio da documentação então disponível, demarcar tanto as tipologias de iniciativas e reações africanas anticoloniais, como temporalidades próprias a estas (PAIVA, 2019, p.2), como diria Walter Rodney:

“O caráter determinante do breve período colonial [...] resulta principalmente do fato de a África ter sido despojada de seu poder [...] Durante os séculos que precederam esse período, a África mantinha ainda em suas trocas comerciais certo controle da vida econômica, política e social, embora com desvantagens no comércio com os europeus. Até mesmo esse pequeno controle dos negócios internos se perdeu sob o colonialismo [...] O poder de agir com toda a independência é a garantia de uma participação ativa e consciente na história. Ser colonizado é ser excluído da história [...] De um dia para outro, os Estados políticos africanos perderam o poder, a independência e a razão de ser enquanto um povo com identidade cultural” (RODNEY, 1972, p. 245 e 246).

Nos séculos XIX a XX, propriamente nos anos de 1800 a 1900 em diante, a África tropical apresentava um estranho e brutal paradoxo proporcionado pelo colonialismo europeu. Se o processo da conquista e da ocupação pelos europeus era claramente irreversível, também era altamente resistível, segundo Terence Ranger (2010). Esse processo considera-se irreversível por causa da revolução tecnológica que os europeus apresentavam na época como as armas, as ferrovias, a telegrafia e o navio a vapor que permitiam-lhes oferecer resposta ao problema das comunicações no interior da África e entre a África e a Europa, porém, ao mesmo tempo resistível devido à força das populações africanas em se manterem fiéis às suas culturas e relações sociais. Além de que a Europa não empregou na batalha recursos muito abundantes, nem em homens, nem em tecnologia (RANGER, 2010, p.51).

Nas regiões da África centro-Occidental, as populações e as lideranças africanas locais dos diversos reinos e impérios, adotavam inúmeras estratégias para se livrarem da invasão e ocupação europeia nos seus territórios, como nos relatam os historiadores Allen Isaacman e Jan Vansina:

“As estratégias de luta adotadas pelas populações da região tinham a mesma *raison d’être* – repelir os europeus e proteger a pátria, bem como os modos e meios de existência. Conquanto a independência política fosse o objetivo supremo, muitos Estados africanos estavam prontos a mobilizar suas forças para impedir qualquer violação de sua autonomia cultural ou soberania econômica. Por exemplo, na Niassalândia, em 1896, os Nguni de Gomani atacaram postos de missionários, em parte como protesto contra o efeito debilitante do cristianismo, ao passo que em Moçambique os Barué frustraram os esforços de Lisboa para incorporá-los em seu império embrionário, utilizando a Igreja católica para converter a família real. As ingerências econômicas também levaram certas comunidades a adotar atitude hostil aos imperialistas europeus. Uma das grandes causas de atrito foi a tentativa dos governos europeus e respectivos agentes – negociantes e missionários – de enfraquecer a posição de intermediários de diversos Estados interioranos e de pôr fim ao tráfico de escravos, já não mais compatível com o desejo das potências capitalistas de dispor de mercados “estáveis” e matérias-primas. Durante as duas últimas décadas do século, os Yao, os Macua, os Yeke, os Chikunda, os Ovimbundo e os Chokwe, principalmente, resistiram tenazmente às pressões estrangeiras. Ao mesmo tempo, numerosos camponeses e agricultores batiam-se para manter o domínio de seus meios de produção e para evitar que não se apropriassem de suas terras, gado, trabalho e mulheres” (ISAACMAN; VANSINA, 2010, p. 194).

Allen Isaacman e Jan Vansina (2010), acrescentam que os chefes africanos sabiam que precisavam neutralizar a vantagem dos europeus no plano do armamento porque a sua sobrevivência dependia dessas estratégias. Pois, numerosas sociedades já envolvidas no comércio internacional, tinham acesso ao mercado de armas, tendo constituído um vasto arsenal em troca de cativos. Os povos Tchokwe, Ovimbundo e os Chikunda haviam tido tanto êxito nisso que não raro suas forças apresentavam-se mais bem armadas do que as tropas do Estado Livre do Congo e os exércitos portugueses, que procuravam submetê-las (p.194).

Ao decorrer do tempo, algumas sociedades africanas também ampliaram a sua capacidade de defesa com inovações militares internas. Os Barué criaram fábricas de munições, que produziam

pólvora, fuzis e até mesmo peças de reposição para a artilharia. Novas e custosas construções de defesa, como as cidades fortificadas de Jumbe, entre os Kota, e as aringas do Zambeze e do vale do Luangwa, foram edificadas para resistir a eventuais cercos dos europeus (ISAACMAN; VANSINA, 2010, p.195).

Não obstante, que algumas sociedades africanas estavam se opondo e criando estratégias para combater a invasão europeia, segundo Allen Isaacman e Jan Vansina (2010), outras numerosas sociedades da África Central, incapazes de opor resistência eficaz aos colonizadores ou de compreender as decorrências da tutela colonial, começaram por submeter-se pacificamente, mas não demoraram a juntar forças para a reconquista da independência. Esse tipo de conflito retardatário ocorreu com muita frequência no Congo, onde a população autóctone, de início, considerava os agentes do Estado Livre do Congo parceiros comerciais e aliados contra os traficantes de escravos estrangeiros, diferente do Congo, os povos Ambundu, os Bié, Humbe e Ganguela começaram por combater o estrangeiro sem apelar aos seus vizinhos, que, no entanto, detestavam igualmente os portugueses.

Outros grupos sociais africanos, para compensar a insuficiência de seu potencial militar, fizeram alianças anticoloniais multiétnicas bem amplas. O poderoso chefe dos Gaza, Gungunhana, convidou os Swazi a juntarem-se à luta contra os portugueses; já os Barué estabeleceram uma rede de aliança entre os povos vizinhos, compreendendo os Tonga, os Tawara e diversas populações shona da Rodésia do Sul ¹³(ISAACMAN e VANSINA, 2010, p. 200). Apesar do longo período que os africanos sofreram desde o século XVI até XIX, sendo vendidos como mercadorias para os mercados americanos e europeus como escravos, as fontes históricas da mesma época também registram o quão importante foram as resistências localmente nas sociedades africanas, que de certa forma, impediu que esse tráfico negreiro transatlântico despovoasse a África central.

O estudo das resistências africanas, não é uma exaltação fútil das glórias do passado, mas algo que pode contribuir para a elaboração de uma teoria da opressão e da libertação enquanto um povo que nunca se deixou mesmo em meio a opressão europeia (RANGER,2010, p.72). Da mesma forma que Ranger (2010) apresenta os movimentos de resistências no século XIX para ir de encontro com a ideologia da história colonial, pretendemos também apresentar mais adiante o movimento Antonista de Kimpa Vita fundado na virada do século XVII para XVIII com a mesma perspectiva de uma história marcada com o protagonismo africano diante da invasão europeia.

¹³ Atual Zimbabwê

CAPÍTULO IV

HISTÓRIA DO IMPÉRIO DO KONGO, KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA

4.1. HISTÓRIA E ORIGEM DO IMPÉRIO DO KONGO

Neste subitem vamos discutir sobre a história do Kongo antes do contacto com os europeus via Atlântico, o impacto do catolicismo do século XV na organização social do império e a importância da Kimpa Vita diante desse contexto histórico causado pelo colonialismo europeu nos séculos XVII e XVIII no império do Kongo.

A começar pela discussão sobre a grafia do Kongo, é comum alguns historiadores não africanistas escreverem o reino do Kongo com C, segundo o historiador Robert Thompson (2011), a escrita do reino C, não se remete ao antigo reino da África Central:

“Ao escrever o Kongo com K, em vez de C, os africanistas distinguem a civilização do Kongo e o povo Bakongo da entidade colonial chamada de Congo Belga (actualmente Zaire) e da atual República Popular do Congo Brazzaville, que incluem numerosos povos não Kongo. Tradicionalmente a civilização Kongo abrange o moderno Baixo-Zaire e os territórios vizinhos na moderna Cabinda, o Congo-Brazzaville, o Gabão e o norte de Angola. Os povos Punu (do Gabão), Teke (do Congo – Brazzaville), Suku e o Yaka (da área do rio Kwango, a leste do Kongo, no Zaire) e alguns dos grupos étnicos do norte de Angola partilham conceitos culturais e religiosos fundamentais com o povo Bakongo e também sofreram, com eles, a experiência penosa do tráfico de escravos transatlântico. Os traficantes de escravos do começo dos anos 1500 usaram o nome “Kongo”, pela primeira vez, somente em relação ao povo Bakongo” (THOMPSON, 2011, p.108).

Aqui adotaremos a escrita com K, que acreditamos ser a mais fiel para descrever o antigo império do Kongo da África Central. Apesar da nossa pesquisa ter mais foco na história da Kimpa Vita e o movimento Antonista (século XVII-XVIII), e parte dos interlocutores serem da área de história, também pretende dialogar com intelectuais da área da literatura, cinema e teatro (artes) de Angola, partindo da ideia de que poucos se debruçaram sobre a história dessas mulheres do século XVII. Nesse caso, as artes ajudam a compor o quadro de perspectiva de análise sobre o movimento revolucionário Antonista da Kimpa Vita. Para realçar que a letra C não existe no alfabeto Bantu, em destaque a língua Kikongo em estudo (DODÃO, 2017, p.17).

Falar da origem do império do Kongo, é falar da importância da oralidade africana na transmissão e conservação dos valores culturais dessas sociedades em África (BÂ, 1982). A tradição oral Bakongo foi bastante importante na escrita sobre as narrativas históricas voltada ao império do Kongo e região, como destaca o historiador John Thornton:

“Escritores bakongo desde o início do século XX, registram por escrito, geralmente em Kikongo, informações históricas que antes eram transmitidas oralmente. Junto com sua longa tradição de alfabetização, os bakongo mantiveram uma tradição oral com implicações históricas, particularmente as histórias de famílias e clãs” (THORNTON, 1998, p. 4).

Com essa iniciativa de transformar as fontes orais em escritas, compreendemos que, a oralidade é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação nas sociedades africanas (BÂ, 1982, p. 183). Graças a essa estrutura social baseada na oralidade é que hoje conseguimos dialogar com a oralidade como fontes históricas entrecruzando as fontes escritas, para compreendermos a sociedade Bakongo em estudo.

Segundo a historiadora Larissa Oliveira e Gabarra (2012, (p.91-92), a tradição oral bakongo nos conta que Nimi-a-Lukeni, depois de algumas disputas familiares, que em algumas versões, levaram à morte de sua tia, atravessou o rio Zaire e ocupou um território na outra margem do rio, onde consolidou seu domínio através da força militar, de filiações voluntárias de outros pares e da aliança com um poderoso sacerdote local conhecido como Nsaku Vunda. .

O historiador Jan Vansina (2010) apresenta o Nimi-a-Lukeni como o pai da fundação do reino:

“O Reino do Congo teve origem na chefia Vungu, Ao Norte do rio. Nessa época, chefias, pequenos reinos e conglomerados de chefias cobriam todo o país rio abaixo, tanto ao Norte quanto ao Sul. O pai do Reino do Congo, Nimi Lukeni, fundou Mbanza Kongo na localização atual de São Salvador e seu reino constituiu-se tanto por aliança com o chefe local, o kabunga, e com o rei que, mais ao Leste, dirigia o Mbata, no vale do Inkisi, quanto pela conquista de outros territórios rumo ao mar e ao baixo vale do Inkisi. Não se conhece a data de formação do reino. Alguns autores chamam a nossa atenção sobre um processo que começaria, segundo um raciocínio analógico, no século IX. Outros se limitam à data em si da fundação desse reino, ou seja, entre 1300 e 1400” (VANSINA, 2010, p. 650).

Há várias narrativas orais envoltas da origem do Kongo, tal como o historiador Lucas Caregnato (2011) afirma que não é possível apontar a veracidade ou falsidade de tais relatos, pois essas narrativas trazem fortes indícios de que, apesar das variações, a figura de um herói unificador (Ntotila), que sobrepõe o poder sobre outros povos e chefiarias, é o foco dessa tradição cultural Bakongo.

4.2. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E TERRITORIAL

A organização social do império do Kongo, portanto, está muito presa à origem mitológica da sua fundação. Nimi-a-Lukeni teve que unir e repartir os dozes clãs simbólicos dos 144 povos fundados por três principais linhagens com funções sociais bem distintas e invioláveis para conseguir gerir o reino, como nos relata o historiador angolano Patrício Batsíkama:

“NSAKU: Sacerdócio, Presbiterado, Religião (e Magia), Consagração das Autoridades, Diplomacia, Constituição, Poder Judiciário, Poder Legislativo.

MPANZU: Guerra, Indústria, Segurança da Corte, Segurança do País, Direito de Eleger.
ÑZÎNGA: Administração, Justiça, Poder Executivo (limitado), poder político (limitado), Classe das Elites das Emigrações” (BATSÏKAMA, 2014, p. 49).

Após essa divisão hierárquica entre os clãs, o reino vai se estruturar em aristocracia, homens livres e os cativos, que segundo Jan Vansina (2010, p.652-653), formava uma sociedade semelhante à de “casta”, pois os membros da aristocracia não podiam casar-se com plebeus. No interior das duas ordens livres, os casamentos serviam de instrumentos de aliança entre as famílias; parece que existiam casamentos preferenciais. Na aristocracia, distinguíam-se os kitomi, antigos senhores do chão (ou da terra), que eram, nas províncias, o equivalente do kabunga da capital; provavelmente eles formavam uma aristocracia vinculada aos demais senhores por casamentos preferenciais análogos aos que uniam a dinastia ao Mbata e ao Kabunga .

A sociedade era formado por “vata” traduzido por aldeias, dirigidas por nkuluntu¹⁴, e as capitais provinciais tinham o estatuto de cidades que na língua local, conhecida como Kikongo, chamavam de “mbanzas”, que quer dizer corte, residência do manikongo ou do governador (PANTOJA, 2000, p. 59). Segundo Jan Vansina, a nobreza constituía o alicerce da organização social do reino:

“A nobreza constituía a ossatura do reino, e a cidade a corrente de transmissão. Os nobres viviam nas cidades, exceto quando deviam ocupar cargos de comando nas províncias. A alta nobreza compunha-se dos parentes do rei ou de um de seus predecessores. Constituíam-se em casas bilaterais ligadas entre elas por alianças matrimoniais e pelo fato de alguns indivíduos pertencerem simultaneamente a várias casas. Frente às aldeias a nobreza formava um bloco. A matrilinearidade determinava o acesso às terras o lugar de residência e a sucessão à frente da aldeia” (2010, p. 652-653).

É interessante a maneira como a nobreza por meio dos casamentos entre as linhagens e a matrilinearidade vão se fortalecendo para ter uma coesão social em volta do mwene Kongo, tal como Jan Vansina (2010) explica. O mwene Kongo só nomeava os seus parentes próximos para os cargos chave do governo das províncias, da magistratura superior e da administração fiscal nas aldeias, pois facilitava o mwene Kongo ter o controle de todos os tributos.

¹⁴ Chefes das aldeias (sobas) que cobravam os impostos.

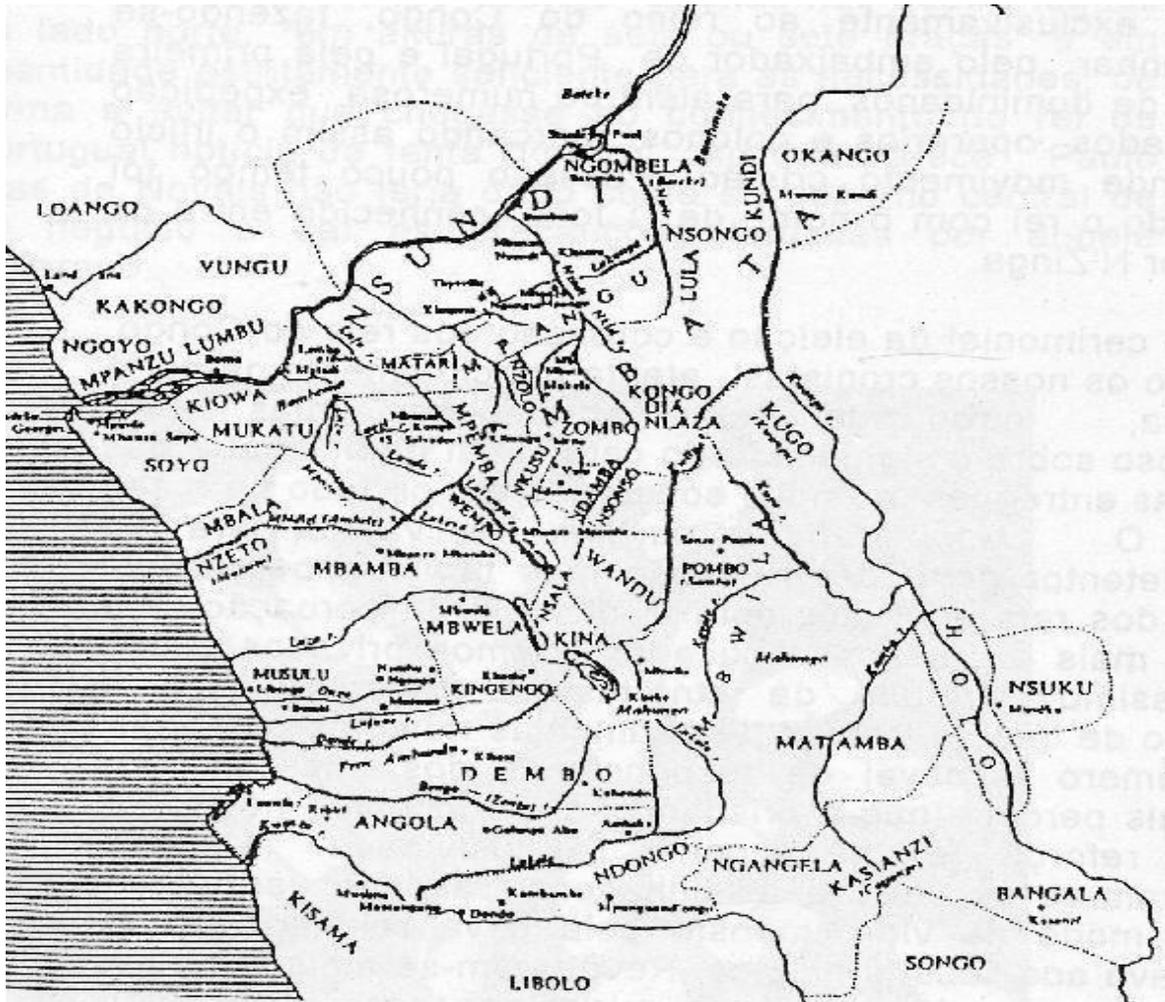


Figura 1: Mapa do território do império Kongo.¹⁵

Territorialmente falando, o império foi organizado por nove províncias, em destaque as províncias Mpinda, Mpangu, Dembo, Mbanza Kongo, Nsudi, Mpemba, Mbamba, Mbembe e Mbata, que segundo Patrício Batsíkama e Raphael Batsíkama (2011), as nove províncias foram subdivididas em sub-regiões:

“Contudo, se cada província contava ao todo nove zonas, administrativamente elas possuíam apenas sete, pelo facto de que a autoridade de cada região foi ao mesmo tempo responsável por três zonas da sub-região do meio. Esta última circunscrição receberá o nome de Kim’vimba, isto é, a sub-região que mantém a sua integridade” (BATSÍKAMA e BATSÍKAMA, 2011, p. 11).

A província de Mbanza Kongo, enquanto a testemunha da união dos diferentes clãs, era o coração do reino do ponto de vista económico, porque albergava as residências da nobreza e do manikongo (SOUSA e VAINFAS, 1998, p. 2). Entretanto, a província do Mpemba representava a

¹⁵ Fonte: <http://muanadamba.over-blog.com/article-catoliza-o-e-poder-no-tempo-do-traffic-o-reino-do-congo-da-convers-o-coroad-a-movimento-antonian-116228753.html>

região política, onde era tomada todas as principais decisões políticas (BATSÍKAMA, 2014, p.75) e a província de Kibangu, que posteriormente vai testemunhar o nascimento da Kimpa Vita, representava a região religiosa do reino (THORNTON, 1998, p.12).

4.3. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

A organização política do Kongo era centralizada. O poder político no império era exercido por um soberano com a designação de Ntotila-a-Kongo, o que significa na língua kikongo, aquele que congrega, une os seus povos, os Bakongo. Era também designado de Mwene-Kongo, Wene-a-Kongo, Mfumo-a-Kongo; Ntinu-a-kongo, finalmente, Mfumu-a-Kongo, o Senhor dos Bakongo ou ainda Ntinu-a-Kongo (AFONSO, 2016, p. 83). Para os portugueses, nos seus escritos de crônicas de viagem e mesmo na historiografia, passou a ser o Manicongo, o Senhor do Kongo.

A unidade social e política do império era mantida do controle exercido pelo Mwene Kongo a partir de Mbanza Kongo que geralmente era cercado por linhagens nobres que teciam alianças principalmente por meio do casamento, mas era também fortalecida pelas relações comerciais e políticas entre as diversas regiões (SOUSA e VAINFAS, 1998, p. 2).

Segundo Patrício Batsíkama (2014), a nomeação para o novo Mwene Kongo no império, era feita por meio de um conselho entre as principais linhagens como Nsaku, Mzînga e Mpanzu, que na língua Kikongo chamam de Lûmbu:

“Lûmbu era a instituição máxima do país: definia as tipificações do poder: (a) a hierarquia militar, (b) a democracia social; instituía os órgãos da sistematização do poder; (iii) e simbolizava a coesão de uma vasta população repartida em várias terras distantes umas das outras” (BATSÍKAMA, 2014, p. 39)

Jan Vansina (2010) acrescenta que:

“Teoricamente, o rei devia ser eleito e aconselhado por um colégio de eleitores, composto de nove ou doze membros. O senhor kabunga tinha direito de veto sobre suas deliberações, e o governador de Mbata, inelegível para a realeza, era seu membro nato (como depois também foi o governador de Soyo). Provavelmente, os demais eleitores não pertenciam à família real. Na verdade, porém, o mais das vezes eles se limitavam a referendar o nome do filho do defunto que parecia dispor de maiores poderes, quando da morte do rei seu pai. Durante o reinado, esse conselho, que poderia incluir membros do corpo administrativo, tinha o direito de supervisionar o rei, especialmente nas questões referentes à guerra, à nomeação ou deposição de governadores, e ao comércio (era a sua incumbência declarar abertas ou fechadas as estradas)”. (VANSINA, 2010, p. 651-652)

Essa prática política Bakongo de eleger o futuro Mwene Kongo através da instituição Lûmbu, visa mostrar a importância dos mais velhos, aquele que socialmente tem o poder (GABARRA, 2012, p. 95) e da espiritualidade no império, como destaca Patrício Batsíkama (2014). O Lûmbu era dividido

por quatro órgãos de execução como Mpôlo'a Lêmba também chamado de Bu-mpôlo, Mfûmu'a Lêmba, Yemba e Mbôngi e todos esses órgãos estavam imbricados com os cultos dos ancestrais (Batsíkama, 2014, p. 39). Os candidatos ao trono, só eram eleitos de acordo com a aprovação do mundo espiritual (BATSÍKAMA, 2014, p. 40). Após ser eleito, o mwene Kongo (rei) exercia grande autoridade, mas não um poder absoluto. Segundo Jan Vansina (2010, p. 650), era da competência do rei nomear os governadores, exceto o de Mbata, que era eleito pelo povo e os dignitários da família Nsuku, com a confirmação real e na província de Soyo, a função de governador era hereditária .

4.3. ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA

A organização econômica do Kongo era bastante diversificada, desde a produção agricultura à produção de sal e conchas (utilizadas como moedas de troca), ao trato de gado e comércio. As terras do Kongo apresentavam enormes riquezas naturais e diversidades ecológicas, como nos relata o historiador Elikia M`bokolo (2009):

“Graças à existência de zonas ecológicas muito diferentes, a economia tinha contudo alcançado um grau bastante considerável e diversificação, visível na amplitude e na complexidade relativas de trocas. Podem agrupar-se estas zonas ecológicas em três grandes conjuntos paralelos à costa atlântica, dois dos quais iriam fornecer o núcleo duro do reino de Kongo. Drenada pelo rio Nkisi, a zona central, feita de planaltos, abrigava as regiões Nsundi, Mpangu, Mbata futuras “províncias”, que deviam vir a desempenhar um papel de primeiro plano no reino, e possuíam as densidades de população mais elevadas: zona de planalto, com temperaturas relativamente pouco elevadas e abundantemente irrigada, reputada pela sua produção muito variada e tecido de ráfia. Formada por planuras, a zona costeira, onde se encontravam as futuras províncias de Sonyo (ou Soyo) e de Mbamba, era vítima de uma pluviosidade insuficiente e irregular, particularmente grave ao sul de Luanda. As concentrações de população eram ali raras, limitadas aos vales e às alturas marginais do estuário do Kongo/Zaire. Mas dispunha ela do quase monopólio da produção de duas mercadorias particularmente procuradas: o sal marinho e as conchas - nzimbu e songo – ambos “produzidos” pelas mulheres. A zona de planaltos elevadas situada a leste do Nkisi, e mais tardiamente integrada, era pouco povoada, em virtude principalmente dos seus solos demasiado pobres” (M`BOKOLO, 2009, p. 182-183).

O autor ainda acrescenta que:

“No seu todo, contudo, a região que ia abrigar o reino de Kongo aparecia rica, o que confirmam as reações de surpresa dos primeiros portugueses que chegaram. Produzia bens, é certo que desigualmente repartidos, mas abundantes, no que se refere à agricultura (inhames, sorgo, milho painiço e ele usina, leguminosas), à arboricultura (bananeiras e palmeiras) e até à criação de gados (galináceos, cabras, porcos, assim como algum gado grosso nas regiões do sul poupadas pela mosca tsé-tsé). Uma certa forma de integração económica tinha começado a nascer graças a um ativo comércio local e regional (em particular o do cobre, cujas jazidas principais se encontravam nas regiões de Munduli e de Boko-Songo, a norte do rio Kongo/Zaire). O dinamismo é atestado por uma rede de mercados que funcionavam todos os quatro dias da semana. Estes mercados assentavam-se também num sistema monetário que utilizava ou as conchas nzimbu na zona costeira e numa parte da zona central, ou tecidos de ráfia a leste da zona central” (M`BOKOLO, 2009, p. 183).

Com essas enormes riquezas naturais e diversificação de terras férteis para o cultivo da agricultura e da criação de gados e de outros animais, a região do Império do Kongo mostrava claramente que o reino tinha tudo para se tornar em uma potência na região toda das nascentes dos rios Kwanza, Zambeze e Zaire. Segundo Camilo Afonso (2016), o Mwene Kongo era o detentor do monopólio da produção e da circulação da moeda “Nzimbu” em todo o império. Responsabilizava-se pela comercialização dos produtos locais, cobre, marfim, sal, borracha, os tecidos de ráfia, muito apreciados pelas suas populações, também conhecidos como Lubongo, e trocá-los em outras paragens bem distantes das suas comunidades. Havia outro tecido muito comercializado, Nele-a-Mpoku (AFONSO, 2016, p. 86), portanto, com todas essas responsabilidades, o Mwene Kongo ou Manikongo adotou um sistema político centralizador e militarizado, mas não absoluto, para melhor controlar as trocas comerciais vigente no império.

Camilo Afonso (2016) ainda acrescenta que o calendário de atividades semanais no império, se resumiam em quatro dias: nsona, mpângala, nkenge e nkonzo. Nestes quatros dias, eles circulavam vendendo seus produtos onde quer que fosse. Os Makota, estes tinham muitos carregadores, responsáveis por transportarem os produtos adquiridos no litoral para o interior e vice-versa. Normalmente, muitos destes carregadores eram escravos domésticos e não prisioneiros de guerra. Era a situação mais comum entre os Bakongo (AFONSO, 2016, p. 86).

A província de Mbanza Kongo se estabeleceu como o local principal de cruzamento de rotas pelas quais circulavam o sal vindo do litoral, o cobre vindo do Norte, os tecidos de ráfia vindo do Leste, além dos víveres como peixes e tubérculos e objetos de uso cotidiano como cestas, cerâmicas e instrumentos de ferro, produzidos em diferentes lugares. Portanto, o Mwene Kongo controlava todo esse trânsito, o que permitia que acumulasse riquezas que em grande parte eram distribuídas com os outros chefes dos clãs (ASSIS; MUNIZ; MATTOS, 2017, p. 8).

Em pouco tempo, o império na gestão de Nimi-a-Lukeni floresceu economicamente. As principais rotas comerciais do reino do Kongo levavam à capital: de Luanda lhe vinham os Nzimbu; do baixo Zaire chegavam o sal marinho e outros produtos locais (peixes, cerâmicas, cestos); do lago Malebo provinham a ráfia e outros artigos da região, especialmente cerâmicas; uma quarta rota servia ao transporte de cobre do Mbamba e talvez de cobre e chumbo obtidos ao norte das cataratas do rio; finalmente, outra estrada trazia artigos de Matamba (VANSINA, 2010, p. 652).

Nimi-a-Lukeni transformou a província de Mbanza Kongo como o centro de poder, onde administrava com as outras famílias e juntamente com um grupo de nobres que formavam o conselho real, composto provavelmente por 12 membros, divididos em grupos com diferentes atribuições: secretários reais, coletores de impostos, oficiais militares, juízes e empregados pessoais (VAINFAS e SOUSA, 1998, p. 2). Com as riquezas naturais que as terras Bakongo ofereciam e com a sábia

administração do rei Nimi-a-Lukeni, o império do Kongo floresceu e se transformando como um dos mais poderosos da África central durante os séculos XIII à XVIII (GABARRA, 2009).

4.4. ORGANIZAÇÃO ESPIRITUAL

A organização espiritual do Kongo vai designar o próprio Mwene Kongo, que não tinha somente uma função política, como também tinha o poder espiritual, para ser visto e reverenciado pela população como o intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos (GONÇALVES, 2011, p. 34).

É impossível falar de cultura na África centro-ocidental sem a espiritualidade, pois para as sociedades africanas quer seja Bantu ou não, a cultura está interligada com espiritualidade. Segundo Raul Ruiz de Asús Altuna (1985, p. 58-61), a “religião” dos bantus era estruturada a partir da crença em uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Em uma ordem hierárquica de importância, no primeiro grupo encontramos a divindade suprema, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo estão situados os reis, a nobreza de reino, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos (mais velhos), a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros.

É interessante o modo como o intelectual Raul Ruiz Altuna descreve a pirâmide vital Bantu/Kongo, mas ao mesmo tempo, o autor reproduz a interpretação feita pelos missionários europeus ao tratar a ideia de Nzambi Ampungu como um ser divinizado ou transcendental; pois segundo o intelectual congolês Kiatezua Lubanzadio Luyaluka (2015), crítico a essa má interpretação sobre Nzambi Ampungu, para os Bantu/Kongo, Nzambi a Mpungu¹⁶ é uma energia maior ou força cósmica e não esse ser divinizado ou personificado:

“Quando um mukongo pergunta sobre a saúde de seu companheiro sendo a expressão que ele usa é: "Kolel e?" ou "Siêmi e?" Isso significa literalmente: "você é forte?" ou "você é resistente?" Isso implica que para o bem-estar das pessoas Kôngo é a manifestação de poder, ou, dito de outra forma, ser é força, o que força a cultura Kongo chama: makinda Ngolo. Para Kimpianga (1989: 29) na ontologia Bakongo, todo ser é dotados de makinda Ngolo; e a interdependência dos seres é essencial para o qualidade e a quantidade desta força viva. Assim, a unidade ontológica do visível e o invisível naturalmente levou o povo Kongo a conceber o Ser Supremo como um força, Mpûngu” (KIMPIANGA, 1989, p.29, apud LUYALUKA, 2015, p. 9).

Desta feita, Nzambi Ampungu não é Deus, apesar que muitos os historiadores como Robert Daibert (2015), tenderem a olhar essa Força ou Energia Suprema dos Bantu em particular Kongo/Níger que reina sobre o universo e sobre os homens, como um deus único, supremo e criador.

¹⁶ Energia ou Força cósmica maior, a fonte geradora do cosmo, da natureza e dos homens.

Essa perspectiva não passa de uma má reprodução da leitura da realidade por parte dos missionários que não conseguiam entender essa dimensão espiritual Bakongo.

Como apresentamos acima, na estruturação social do Kongo, o clã de Nsaku tem exclusivamente a responsabilidade espiritual do império. Segundo Patrício Batsíkama, a “espiritualidade” e não religião¹⁷ é a fonte da saúde espiritual e física de um indivíduo, pois os bakongo acreditavam que estar de saúde é indicador de estar em boa relação consigo mesmo; assim qualquer enfermidade é sinal de falta de virtude ou consciência (BATSÍKAMA, 2021, p.136).

Para os Bakongo, Nkisi é o conjunto dos meios materiais (folhas, plantas, ervas, mineiros, água, fogo, terra, caulim, peles de animais, de serpentes e outros) que o adivinho, o curandeiro, o Kimbanda, utilizam para os diferentes casos de tratamentos e lhe inoculam a força de poder para poder agir e assegurar a cura ou a dinâmica da sagacidade e do sacro (AFONSO, 2016, p. 85).

Na espiritualidade Bakongo, essa linha divisória entre o mundo dos vivos e dos mortos que Raul Altuna (1985) chama de pirâmide vital, o historiador Elikia M’Bokolo descreve como o Kalunga que vive em sintonia entre os dois mundos, a partir dos seguintes relatos:

“[...] Todas estas crenças assentavam-se na idéia de que o mundo está cortado em duas partes antitéticas, mas solidárias, corte concebido como sendo o de duas montanhas separadas por uma grande extensão de água (kalunga) e simbolizada pelo antagonismo de duas cores: o preto, cor dos vivos, da vida e deste mundo; o branco, associado à morte, aos antepassados já mortos e ao mundo invisível. Neste sistema de pensamento, tudo o que acontecia de bem ou de mal neste mundo, procedia da vontade e da ação das forças regendo o outro mundo” (M’BOKOLO, 2008, p.183).

Portanto, essa espiritualidade continua sendo presente e venerada na cultura Bakongo e nas demais culturas Bantu, porque na cultura africana, o mundo imaterial não se desliga do mundo material (físico), pois os mortos interferem e se manifestam de diversas formas na vida dos familiares e da sociedade africana. Entretanto, o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural, o material e imaterial, o palpável e o que não se pode pegar. Credibilizar-lá como perspectiva do ser no mundo nos sugere estar em equilíbrio em dois planos da consciência. Não obstante que, Kalunga para além significar a divindade suprema ou deus, na língua Kikongo também significa “mar”¹⁸, como veremos a ilustração da imagem a seguir.

O historiador Tiganá Santana (2018), ao traduzir Fu-Kiau (2011), acrescenta que Kalunga é, portanto, a dimensão integral do ser-kala. Ainda, segundo Fu-Kiau em “African cosmology of the bantu-kongo — principles of life and living” O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física,

¹⁷ Religião é sobre se religar ou depender a um ser transcendental e a espiritualidade é sobre atribuir a existência a uma força ou energia cósmica, sem necessariamente se religar a uma divindade.

¹⁸ (RUFINO, PEÇANHA E OLIVEIRA, 2018, p.4).

flutuando em kalunga (na água infinita dentro do espaço cósmico) (SANTANA, 2018, p.4 apud FUKIAU, 2011, p.114).

Dentro desse cosmograma Bakongo, os mais velhos vivos (Makota) têm um papel muito importante no que concerne o uso e controle das forças quer naturais e sobrenaturais no mundo do Kimpasi e no culto dos ancestrais. Segundo Patrício Batsíkama (2021, p. 15), Kimpasi era um ritual que procurava a solução face aos principais problemas que afligiam as pessoas na aldeia ou em Mbanzas. Esses mais velhos da linhagem de Nsaku, que podem ser associados ao papel de sacerdotes das religiões reveladas, eram conhecidos como os Nganga, Ndoki, Kitomi e Kadiapemba no império.

Segundo o historiador Alberto da Costa e Silva (2011), os Kitomi controlavam os espíritos da água e da terra (Kalunga), também eram conhecido como os senhores da terra que participavam dos mistérios do ofício do ferreiro, pois, chamavam a chuva, favoreciam a fertilidade das mulheres, dos animais e das árvores e seu poder se estendia ao que parece, por toda a área de drenagem de um curso d'água ou de um lago, centrada numa árvore santa, que recebia o espírito de uma serpente gigantesca, a Umbumba ou bomba (SILVA, 2011, p. 520).

Enquanto os Kitomi tinha a missão de controlar e lidar com as energias do mundo espiritual, os Kadiapemba direcionam esses espíritos tanto para o bem ou para o mal, dependendo da intenção do indivíduo da sociedade:

“Tanto o quitome quanto as associações secretas do tipo da Kimpasi buscavam harmonizar as relações dos grupos humanos com a natureza. Uma outra fonte de poder político, a dos espíritos celestes, voltava-se para as relações do homem com os outros homens e a sociedade. Os espíritos celestes eram tidos como manifestações de um poder de proteção e de destruição – o cariapemba – que podia ser usado por indivíduo para favorecer a si mesmo e para ampliar o seu espaço na comunidade. Por intermédio do cariapemba, uma pessoa podia adquirir honras e riquezas, defender-se contra a feitiçaria e as maquinações de outrem, pôr o mundo a trabalhar a seu serviço. Ao ajudar um, o cariapemba causava frequentemente danos a outros: a face oposta do êxito era o malogro; do poder, a submissão; da saúde, a enfermidade; da riqueza, a pobreza; da fertilidade, a aridez, a desolação e os ventres férteis” (SILVA, 2011, p. 520-521).

É preciso que o leitor compreenda que as direções das forças espirituais por parte do Kadiapemba, que geralmente os africanos convertidos ao cristianismo associavam ao diabo cristão, estavam sempre atrelado ao equilíbrio do cosmo na cosmopercepção Bakongo, tal como o intelectual maliano Amadou Hampaté Bâ (1982) destaca ao diferenciar o conceito de magia africano com as das sociedades europeias:

“Na Europa, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus” (BÂ, 2010, p. 173).

Tal como Hampaté Bâ (2010) enfatiza que para as sociedades africanas, a magia é unicamente compreendida como “o controle das forças” e a sua direção dependia da intenção de cada um. Portanto, esse controle era necessário para o equilíbrio social, razão pela qual, na sociedade bakongo, vamos encontrar os sacerdotes como Nganga, Ndoki, Kitomi e Kadiapemba sendo vistos como os guardiões dos segredos ocultos e a principal ponte para a comunicação com os ancestrais que interferiam diretamente com o mundo dos vivos (M’BOKOLO, 2008, p.183).

Os Ngangas na sociedade Bakongo também eram possuídos pelos poderes da terra e das águas. Segundo a historiadora Linda Heywood (2019, p. 20), eram curandeiros, adivinhos e restauravam a ordem em épocas de crises e desastres naturais . E, antes da presença e da imposição do catolicismo no reino do Kongo, os Nganga, Kitomi, Ndoki e os Kadiapemba da clã de Nsaku foram vistos como os detentores do equilíbrio espiritual na comunidade Bakongo, tal como os Ambundu viam para os Kimbanda¹⁹.

4.5. CONTEXTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO DO KONGO (SÉCULO XVII-XVIII)

Os primeiros contatos entre os portugueses e o império do Kongo foi em 1482 na foz do rio Zaire, através de relações diplomáticas, comerciais e culturais com o endosso do manikongo pertencente à linhagem do primeiro manikongo Nimi-a-Lukeni. O manikongo Nzinga-a-Kwvu que estava no trono e a nobreza, na época, aproximaram-se dos portugueses como estratégia de afirmação política perante os outros líderes nobres locais que causavam instabilidade política no império quanto a sucessão ao trono (MACEDO, 2013, p. 2).

O manikongo Nzinga-a-Kwvu na estratégia de afirmação política e apoio militar com os portugueses aceitou a imposição de se converter ao catolicismo em 1491, e desta forma, Nzinga-a-Nkuvu se tornou o primeiro manikongo católico do Kongo, adotando o nome português imposto de Dom João I. Com a sua conversão de João I, seguiram-se embaixadores, padres e capitães portugueses para o Kongo (MÁXIMO, 2017, p .4). Nem toda a classe nobre do reino aceitou o catolicismo e com a morte do manikongo Dom João I, os conflitos agudizaram no reino por causa da nova religião, em destaque a briga entre os dois filhos do manikongo Nzinga-a-Kwvu (Dom João I), como nos relata o arqueólogo Bruno Padre Máximo :

“Com a morte de João I, iniciou-se uma guerra pela tomada do poder. Dois irmãos lutaram entre si: um baseado no direito católico da primogenitura e o outro com base na escolha dos tradicionais líderes locais. Afonso I, representante do partido cristão, com a ajuda dos portugueses, venceu a disputa e se tornou rei. Seu reinado foi o mais longo da história do Kongo, compreendendo o período de 1509 a 1542” (2017, p.4).

¹⁹ Curandeiro

Com a vitória de Dom Afonso I, o catolicismo foi legalizado no império, para além de não resolver os reais problemas que assolavam o império, também impedia a continuidade da poligamia, que para os Bakongo representava a organização social por intermédio da união entre as famílias e o poder das terras (SOUSA e VAINFAS, 1998, p. 7), como destaca o historiador José Rivair Macedo :

“[...] Durante o reinado de Mvemba-a-Nzinga, mais conhecido por seu nome de batismo, Afonso I (c. 1456-1543), o Cristianismo passou a ser a religião oficial do reino, com a proibição das religiões tradicionais e culto a fetiches – que deu origem ao movimento conhecido como “Revolta da casa dos ídolos”. Inspirado pelo regimento governamental enviado pelo monarca português Manuel I em 1512, uma série de modificações internas foram introduzidas no Congo, com a atribuição de títulos de nobreza e o empréstimo de símbolos de poder de proveniência europeia” (2013, p. 2).

Não foi apenas o cristianismo que floresceu sob o reinado de Afonso I. Antes de tudo, D. Afonso I promoveu um autêntico “aportuguesamento” das instituições políticas do império, em consonância com D. Manuel, rei de Portugal, que a isto o estimulou. Assim, a justiça do império que era liderado pela clã dos Nzinga, passou a se guiar pela normas portuguesas, a partir da embaixada de Simão da Silva, portador do Regimento de 1512, e os antigos chefes de linhagem das províncias passaram a intitular-se de condes, marqueses, duques (SOUSA e VAINFAS, p. 7).

A partir dessas alianças atrelado à trocas de favores entre a nobreza Bakongo com Portugal, o manikongo fortaleceu as relações por meio de um convênio que permitia enviar estudantes Bakongo para Portugal e ao mesmo tempo permitir construções de escolas e igrejas, como destaca o historiador Patrício Batsíkama:

“Dom Afonso I Mvemba Nzinga materializou os propósitos da aliança: (i) foram mandados jovens kongo estudar em Portugal em diferentes especialidades, incluindo a Teologia; (ii) foram construídas igrejas e escolas em Mbanza Kongo. Durante 39 anos, verificou-se uma nova topografia social, anatomia social diferente e forças culturais que competiam para o Poder, isto é, durante o reinado do monarca kongo nasceu uma cidade europeia que rivalizava com a cidade que ainda aderira à moda local. Daí nasceu um duelo entre cidade-Estado e cidade-aldeia. A primeira é urbanizada aos conceitos da hierarquia vertical (figura do rei/lei) na base do cristianismo, ao passo que a segunda é urbanizada aos conceitos da hierarquia horizontal (colegial) na base do culto dos ancestrais. Essa separação cristalizou-se nos habitantes consoante residirem numa ou noutra cidade” (BATSÍKAMA, 2021, p.3).

Foi também sob comando de Dom Afonso I Mvemba Nzinga, que os portugueses quebraram com o protocolo da venda de escravos e começaram a capturar até os nobres:

“Quando o comércio de pessoas fugiu do controle do rei, com mercadores desrespeitando as rotas estabelecidas e o monopólio real, Afonso I escreveu ao rei português reclamando que até mesmo nobres congolezes estavam sendo capturados em guerras interprovinciais para serem vendidos como escravos. O comércio de escravos era antigo naquela região, mas as

regras tradicionais estavam sendo violadas. Não apenas prisioneiros de guerra ou pessoas endividadas estavam sendo negociadas, mas as rotas tradicionais, controladas pelos chefes locais, estavam sendo ignoradas em prol de novos caminhos que burlavam o controle real. Tudo isso ameaçava o poder real com a evasão de tributos que lhe seriam devidos pelos privilégios tradicionais e o enriquecimento de chefes e comerciantes abalava as bases de seu poder” (SOUSA e VAINFAS, 1998, p. 8).

Elikia M’bokolo acrescenta que:

“[...] O rei do Kongo Mvemba a Nzînga (Afonso I, 1506-1543) não cessou de protestar contra a sujeição dos seus pelos portugueses. Mas mesmo estes protestos eram ambíguos. O que chocava o “rei cristão”, não era tanto o princípio da sujeição como as suas modalidades. As suas principais ofensas eram que, por um lado, os portugueses tivesse a audácia de se entregar a qualquer tipo de comércio nas suas terras sem o seu acordo, calcando assim os pés sobre as regras bem assentes do monopólio real das trocas e que, por outro lado, a prática portuguesa do rapto atingisse indistintamente os seus súditos, nobres, plebeus e escravos. Do seu ponto de vista, só um comércio bem organizado, respeitador das regras e das hierarquias, seria lucrativo para todos, portugueses e kongos” (M’BOKOLO, 2009, p. 264).

Essas alianças que apenas favorecia os portugueses, não só trouxeram mudanças drásticas na política Bakongo interferindo o funcionamento harmonioso do império como também agudizaram na separação entre a cidade e as aldeias. Essas últimas pela nobreza que apoiava os missionários na expansão do catolicismo através do combate aos cultos dos ancestrais que ainda eram muito venerados nas aldeias e também pela quebra de protocolo das vendas de escravos locais. Mesmo com esses problemas, o manikongo não cortou relações com os portugueses, continuou expandindo as fronteiras do império, fortalecendo a centralização do poder real, desenvolvendo a capital, disseminando o cristianismo e a educação formal portuguesa, valorizando sobretudo a leitura e a escrita (SOUSA e VAINFAS, 1998, p. 9).

No decorrer do tempo, com a ajuda dos portugueses, o manikongo Dom Afonso I mudou as regras de sucessão ao trono, que até então respeitavam um sistema de rodízio que permitia apenas ser eleito um novo manikongo que sucediam entre algumas linhagens de Kanda para um novo sistema que a sucessão era dada entre apenas os seus descendentes diretos e filhos de uma de suas três filhas. Isso não eliminou as disputas e tensões sobre a sucessão, mas limitou os candidatos a seus descendentes diretos, tirando a possibilidade de ascensão ao poder central de outras kanda, cujo os chefes e sacerdotes mantinham o conhecimento acerca dos ritos relativos aos espíritos territoriais locais que habitavam (ASSIS, MUNIZ;MATTOS, 2017, p. 12-13).

Após Dom Afonso I (Mvêmbe Nzînga) falecer em 1543, segundo Patrício Batsíkama (2021), a situação agudizou-se com irregulares competições políticas, assassinatos frequentes e desordem total e o comércio dos escravizados foi instalado com a benção dos padres, provocando assim enormes despovoação das principais províncias do império.

“[...] Dom Pedro I Ñkânga Mvêmbe sucedeu-o sob grandes contestações da cidade-aldeia que não reconheceu a sua consagração por um Nsaku Ne Vunda legítimo. Essa revolta foi consentida por grande parte das cidades-Estado. A sua eleição é um ato anticonstitucional que os portugueses – com os seus aliados locais – queriam legitimar, à luz daquilo que aconteceu com o filho de Dom João I Ñzing’a Nkûwu” (BATSÍKAMA, 2021, p.36).

Patrício Batsíkama acrescenta que:

“[...] O rei Pedro I Ñkânga Mvêmbe foi deposto em 1545 e, por força, exilou-se numa igreja. No seu lugar, foi tronado Dom Francisco I Mpudi’a Ñzing’a Mvemba com apoio da cidade-Estado. Contudo, ele morre no mesmo ano, deixando o lugar a Dom Diogo I Ñkûmba Mpudi’a Ñzing’a. As guerras não cessavam. Desenhou-se uma nova percepção da lei sucessorial: o mais forte com apoio dos descontentes poderia ocupar o trono” (BATSÍKAMA, 2021, p. 37).

Com essas constantes revoltas populacionais e guerras sucessórias internas entre os herdeiros do clã de Ñzinga, o império vai vivendo uma tremenda desordem total jamais vista na história do povo Bakongo. Esses acontecimentos vão protagonizar muitas instabilidades políticas no império porque cada manikongo vai procurar aliados para quebrar com o protocolo eleitoral para chegar ao trono. Sob o comando de Dom Álvaro I Lukeni Iwa Mvêmbe, segundo Patrício Batsíkama (2021), o manikongo sofreria um grande choque em 1568, quando sua população em Mbanza Kongo foi atacada e parcialmente massacrada por um grupo nômade de guerreiros que se tornaram conhecidos como os jagas. Para lidar com eles, o manikongo precisava da ajuda das tropas europeias e as suas armas de fogo.

Passado o flagelo das invasões, a pressão dos traficantes de escravos luso-africanos baseados na Ilha de São Tomé e de representantes da monarquia portuguesa aumentou no império para que se ampliasse as ingerências portuguesas junto de si, portanto, é a partir desse contexto histórico que vamos presenciar muitas guerras no Kongo e em destaque temos a Batalha de Ambuíla que discutiremos no próximo subtema (BATSÍKAMA, 2021, p. 39).

4.6. A BATALHA DE AMBWÍLA

Não se discute o protagonismo e a luta da Kimpa Vita em torno da restauração política e religiosa no império com o movimento Antonista, sem olharmos para os conflitos internos de crises de sucessão ao trono, guerras e instabilidades políticas influenciado pelas ingerências europeias aos problemas Bakongo, em destaque temos a batalha de Ambwíla (1665) que provocou um enfraquecimento político no império.

É necessário que se enfatize que os conflitos, que eclodiram a batalha de Ambwíla, começaram por meio de uma conspiração política envolvendo o manikongo Garcia II Ñlanza Lukeni que ao ter assumido o poder em Fevereiro de 1641 após a morte do manikongo Dom Álvaro VI Nimi’a Lukeni, conhecido como fiel aos portugueses, optou fazer novas alianças com os holandeses

que haviam invadidos Luanda por um curto período e eram os principais rivais dos portugueses na ocupação e exploração dos territórios de Ndongo, Kongo e os demais das regiões. Tal atitude irritou os portugueses, que segundo Patrício Batsíkama (2021), chegaram ao ponto de dificultar a vida do manikongo depois da expulsão dos holandeses, reduzindo-lhe a capacidade política de intervir nas regiões meridionais e Nsoyo com ajuda do monarca aliado Dom Daniel da Silva Mani Soyo que havia conseguido a autonomia do Nsoyo (BATSÍKAMA, 2021, p.44).

Após a morte do manikongo Garcia II Ñlanza Lukeni, desenrolou-se um outro momento crítico da história do Kongo. Mais uma vez observamos uma guerra de sucessão real tal como aconteceu aquando a morte do primeiro manikongo cristão Ñzinga-a-Kuvw, mas esse conflito foi muito mais dramático porque nos deparamos com o manikongo António I Vita Ñkînga assassinando o seu irmão mais velho por fazer alianças com os capuchinhos que eram um dos principais causadores das instabilidades políticas e religiosa no império, tal como nos relata o historiador Leandro Souza:

“A situação se agravou com a morte de Garcia II, em 1661, e a crise na sucessão real, pois seu segundo filho, D. Antonio, assassinou o primogênito D. Afonso por suspeitar da aliança dele com os capuchinhos em um possível golpe contra seu pai. D. Antonio assumiu uma postura rígida contra os capuchinhos, tentando persuadir os portugueses de que havia uma suposta aliança entre Castela e a Propaganda Fide. Esse desentendimento fez com que os capuchinhos realizassem algumas denúncias sobre as práticas religiosas da região, colaborando, dessa maneira, com as justificativas portuguesas para uma guerra justa. Apesar das ameaças de Mani Mulanza e do seu corpo eclesiástico de denunciar as investidas lusitanas ao Papa, isso não foi realizado, pois as relações entre eles estavam fragilizadas, principalmente pelo desgaste do soberano com os capuchinhos da Roma. Propaganda Fide, Órgão que até então tinha ligação direta com Roma”. (2020, p. 151)

Patrício Batsíkama acrescenta:

“[...] Esse monarca e os seus apoiantes propagaram o espírito nacionalista em todos os setores, principalmente na economia e religião. Em todas as regiões onde a cidade-Estado predominava, notou-se a emergência da cidade-aldeia e nasceu a forte ideia de retomar a força da união. Esse fato reforçou a necessidade de retomar o Mbâmba (até além Luanda)” (2021, p.44)

Com essa turbulenta sucessão, observa-se grandes revoltas portuguesas que tencionavam a todo custo explorar as minas de ouro das regiões de Mbâmba, e ao mesmo tempo a insatisfação dos capuchinhos contra o manikongo reformista António I Vita Ñkînga que travava com a expansão do catolicismo, protagonizando assim a união entre as cidades e as aldeias atrelado a valorização da espiritualidade local. É a partir desse contexto reformista que anotam-se várias guerras no império que vai eclodir com a batalha de Ambwila.

Os motivos ambiciosos, que levaram os portugueses a invadir o Kongo, eram a obtenção dos escravos a todo custo e as explorações nas áreas de mineiras das regiões de Mbâmba concretamente em Ambufla da província do Mbembe, como destaca a historiadora Anne Hilton:

“Luanda usou dois motivos para querer invadir o Kongo. A primeira era a obtenção de escravizados. Os novos governadores, como seus antecessores, desejavam maximizar os lucros de seu mandato de três anos, e as autoridades geralmente se concentravam em soluções de curto prazo. Eles poderiam usar os reforços de tropas relativamente grandes para atacar escravizados. É provável que muitos dos escravizados exportados na década de 1650 tenham sido saqueados das terras do Kongo a norte do Bengo. Os números detalhados são desconhecidos. Em 1656, após algumas vigorosas campanhas, quatro barcos saíram de Luanda e um transportou pelo menos 1.079 escravos. Um capuchinho, escrevendo aproximadamente neste período, estimou que 5.000 escravos saíam de Luanda por ano. [...] O segundo motivo de Luanda para querer invadir o Kongo foi garantir as minas de Mbembe. Se contivessem ouro e prata, como os rumores continuavam a afirmar, todos se beneficiariam. Se contivesse cobre, então Luanda poderia cunhar uma moeda que, ao contrário da Libongo de pano indígena, teria corrente internacional, podendo ser usada, entre outras coisas, para pagar as importações” (1985, p. 168).

É com esses dois motivos que compreendemos as inúmeras investidas guerras portuguesas, quer políticas e religiosas contra as elites Bakongo e a população local, perpassando pelas trincheiras das instabilidades políticas para facilitar na exploração e escravização do povo Bakongo.

Conforme Anne Hilton (1985), em 1664, presencia-se uma longa disputa entre o manikongo António I Vita Ñkanga e os Negreiros contra a legitimidade da reivindicação de Luanda sobre as minas do império Kongo. Para Patrício Batsíkama (2021), os negreiros mencionados acima, eram os soldados africanos aguerridos nascidos na escravatura do Brasil (BATSÍKAMA, 2021, p.45) que não se reviam com o povo Bakongo. Esses confrontos vão se estendendo até ao ano de 1665 com a ingerência dos portugueses na disputa, dando assim o início da batalha de Ambwila. Como veremos na imagem abaixo, as principais rotas comerciais e as regiões ricas em minerais no Kongo cobiçadas pelos portugueses.

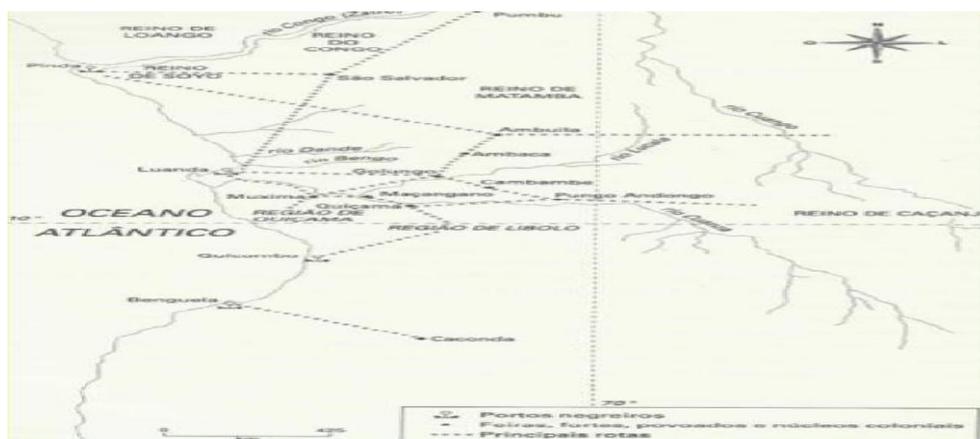


Figura 2: As principais rotas comerciais e mineiras no século XVII do império Kongo²⁰

²⁰ Fonte: (SOUZA, 2020, p.153, apud ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Op. Cit., 2000. p. 84).

Patrício Batsíkama (2021) descreve que a batalha de Ambwila foi uma disputa das forças militares lideradas pelo capitão português Luís Lopes de Sequeira e as do manikongo António I Vita Ñkânga pelo controle e exploração das minas de ouro e cobre na região da província de Mbembe. Portugueses e Bakongo enfrentaram-se em Ambwila em relativa igualdade numérica, mas, enquanto o exército Bakongo era formado principalmente por camponeses recrutados, o exército português era composto em sua maioria por guerreiros Imbangalas (jagas), povo criado na tradição guerreira. A guerra ocorreu em torno de uma disputa sucessória em Ambwila, importante região do Dembo, estando os portugueses interessados em controlar o território que seria passagem para as cobiçadas minas de ouro e prata.

Na batalha morreram milhares de Bakongo, muitíssimos nobres e o manikongo António I Vita Ñkânga teve sua cabeça cortada e enterrada em Luanda, enquanto que a sua coroa e seu cetro, emblemas reais, foram remetidos a Lisboa à guisa de troféus. Junto com o rei, haviam morrido os principais candidatos ao trono, abrindo-se então um complicado processo sucessório que fortaleceu a posição de Soyo. Depois da batalha, São Salvador (Mbanza Kongo) foi à ruína com as linhagens nobres fugindo das guerras sucessórias para outras províncias (VAINFAS e SOUZA, 1998, p. 10) .

Portanto, a morte do manikongo, de milhares de soldados e várias grandes autoridades políticas de Mbata, Nsûndi, e Kongo dya Mulaza, trouxeram consequências decisivas ao desmembramento político do Kongo, provocando assim o fim da hegemonia militar dos Mazombo, a decadência dos Nsâku Ne Vûnda em Mbanza Kongo e a exterminação de várias linhagens que intervinham na gestão administrativa, econômica e religiosa/militar. O império Kongo ficou politicamente fragilizado e vivenciou bastante turbulências e instabilidades políticas quanto à sucessão, portanto, é a partir desse momento, que presencia-se o protagonismo de Kimpa Vita no império Kongo (BATSÍKAMA, 2021, p.49).

4.6. A HISTÓRIA E ORIGEM DA KIMPA VITA

Kimpa Vita além de estar registrada em documentação europeia, também está presente na oralidade em Angola. Sendo assim, é mais uma ferramenta que fortifica a tradição oral e a importância de recontar a história do reino do Kongo com a áurea da resistência dos Bakongo e outros grupos étnicos de Angola da atualidade. O Nascimento de Kimpa Vita e o lugar que ocupou como sacerdotisa do mundo espiritual (Nganga Marinda) é de suma importância na revitalização da história de Angola e na construção da identidade nacional.

A primeira infância de Kimpa Vita foi preenchida de ensinamentos de uma menina da nobreza, naquele período em que tantas referências tradicionais se mantinham com muita vivacidade, como as referências católicas que começavam a serem introduzidas. Segundo Patrício Batsíkama (2021), Kimpa Vita provém de origem de classe nobre do império, como nos destaca:

“Ñsimba Vita era natural de uma aldeia pequena que, [...] situa-se na região onde nasce o rio Mbidizi, isto é, Ngând’a Mbwêla, que se encontra numa região chamada Kimbângu a oeste de Mbânz’a Zômbo. As casas eram de elite militar, majoritariamente comandos e especialistas de artilharia (Mbûmbuzi). [...] Abundava as palmeiras e outros tipos de árvores montanhosas. As habitações típicas dos cristianizados do século XVII (de Mbânz’a Kôngo) consistiam num grande quintal, com casas retangulares feitas em pedra, paus e mistura de palha (que era trocado regularmente). As casas eram orneadas com panos ou com desenhos geométricos. A população era agrária, habilidosa na agricultura familiar e a elite militar praticava a caça. A descrição do local leva-nos a considerar o lugar de uma fortaleza. Por essa razão, era chamado de Môngo’a nsensa: as casas eram arrumadas ao modelo de kilômbo (quartéis) e as montanhas ofereciam uma proteção contra os inimigos quer pela vegetação, quer pelo posicionamento das casas (as casas dianteiras eram fortificações matrilineares)” (BATSÍKAMA, 2021, p.105-106).

Ainda com a infância da Kimpa Vita, o historiador John Thornton (1998), destaca que Kimpa Vita foi o nome escolhido pelos pais. Vita era o nome de seu pai, que foi também dado para ela como um símbolo da tradição paterna e da nobreza. Kimpa Vita enquanto bebê foi batizada no catolicismo de acordo com os rituais de batismo ressignificados pelos missionários da época, com uma pequena quantidade de sal na língua que em Kikongo chamam de “yadia mungwa” e atribuído um novo nome de Dona Beatriz, como pacto político da nobreza com o catolicismo. Portanto, Kimpa Vita cresceu sendo educada com princípios religiosos católico e da cultura local Bakongo (THORNTON,1998, p. 17, 18 e 20).



Figura 3: Uma versão colorida de um dos desenhos mais antigos de Kimpa Vita.²¹

²¹ Fonte: https://myemail.constantcontact.com/Support-the-Creation-of-Kimpa-Vita-----A-Solo-Project-by-Muisi-kongo-Malonga.html?soid=1101428709834&aid=RPZn_TCyq7U

Kimpa Vita cresceu num período marcado por muitas tensões políticas, entretanto, ouvia e aprendia sobre a vida política do império. Ficava sabendo sobre os meandros da política complexa entre o governo do Kongo e os estrangeiros católicos, quando as notícias eram discutidas e os boatos eram divulgados. Ela não conseguiu ir à escola missionária, embora os missionários tenham criado uma dessas escolas na sua cidade (THORNTON, 1998, p.17). Porém não teve muito mais educação do que memorizar os princípios básicos da doutrina católica e as orações mais importantes. Mesmo com o mínimo de educação católica, Kimpa Vita foi iniciada no mundo espiritual bakongo nganga marinda com o intuito de lidar de perto com os problemas sociais do império, como nos explica o historiador John Thornton:

“Dona Beatriz iniciou a iniciação como nganga ainda muito jovem. Ela entrou em uma categoria particular desse escritório chamada nganga marinda, cujas tarefas especiais eram tratar de problemas sociais tanto quanto individuais. Por ser socialmente orientado e servir ao bem comum, esse cargo era muito respeitado, enquanto os que tratavam mais de problemas pessoais tendiam a ser suspeitos” (1998, p. 54).

John Thornton ainda acrescenta:

“Dona Beatriz, como nganga marinda, estava envolvida com outro remédio social chamado sociedade Kimpasi. A palavra kimpasi significa “sofrimento” em Kikongo, e um motivo importante para a formação foi o sentimento de que a comunidade estava sofrendo. Havia sectores da sociedade Kimpasi em todo o Kongo, mas não havia uma direção central para isso, de modo que cada sector era independente. Apesar de toda a independência local, porém, havia um certo sentimento de solidariedade entre todos os iniciados na sociedade” (1998, p. 56).

Portanto, a nobreza lhe ensinou a ser instruída sobre o desenrolar da vida política e social do reino, que enfrentava momentos difíceis. No percorrer de sua trajetória de vida, presume-se que durante a sua juventude conseguiu ser uma mulher carismática e respeitada entre os outros nobres do império.

A sociedade secreta Kimpasi que ensinou e intitulou Kimpa Vita de Nganga Marinda, a qual era ela membro, dava a ela a responsabilidade de cuidar das enfermidades sociais e individuais, que ela acolhe como sendo sua missão de vida. No entendimento de Patrício Batsíkama (2021), Nganga Marinda é aquele que, durante os cultos dos ancestrais, tem a responsabilidade de identificar o ñkîta, o ñsîmbi domiciliado nas pessoas, o espírito que habita na pessoa.

Na fundação de uma aldeia, os Nganga Marinda indicavam os lugares para o ñsanda e onde deveria ser o cemitério dos ancestrais e ainda, cultivavam as plantas sagradas, tanto para medicina, quanto para o sacerdócio (Batsíkama, 2021, p.126). Segundo Patrício Batsíkama (2021), no Kimpasi, os Nganga Marinda eram importantes na comunicação do além, como forma de garantir a paz e

harmonia entre as pessoas e na articulação estrutural e funcional da espiritualidade local, na garantia de domiciliar o Espírito de Nzambi (Batsíkama, 2021, p.127). Portanto, ser Nganga Marinda e participar da sociedade secreta Kimpasi influenciou diretamente na visão revolucionária da Kimpa Vita, na sua missão de intervir nos problemas políticos do império protagonizados pela ingerência do catolicismo romano desde o século XV.

4.7. SURGIMENTO E IMPLICAÇÕES DO MOVIMENTO ANTONISTA DE KIMPA VITA

Foi no contexto de crise e fragmentação política do império que se irrompeu o movimento religioso e político fundado por Dona Beatriz Kimpa Vita aos seus 20-24 anos. Porém, prefiro alcunhá-lo de “antonista” por incorporar e ressignificar o Espírito de Santo António, um dos santos mais importantes na época no Kongo (BATSÍKAMA, 2021). Movimento que, seja em termos religiosos ou políticos, fornece-nos importantes pistas para compreender as inúmeras variantes da resistência africana diante das imposições europeias no império Bakongo (SOUSA e VAINFAS, 1998, p.11).

O resultado da educação católica enquanto uma menina nobre e ao mesmo tempo iniciada no ritual espiritual local de Nganga Marinda (SOUSA e VAINFAS, 1998, p.11), influenciou na escolha de Dona Beatriz Kimpa Vita pelo Espírito do Santo António, em agosto de 1704, para cumprir uma importante missão de restauração política e religiosa do império Kongo, como nos relata o historiador John Thornton:

“Eu sou Santo António, filho primogénito da fé e de São Francisco, a quem fui enviado de Deus à vossa cabeça para pregar ao povo. Você deve mover a restauração do Reino do Kongo para frente, e você deve dizer a todos que o ameaçam que terríveis punições de Deus os esperam. [...] Primeiro eu tinha ido para a cabeça de uma mulher que estava em Nseto, mas eu tive que sair porque as pessoas de lá não me receberam bem. Então saí de Nseto e fui para o Soyo onde entrei a cabeça de um homem velho. Mas havia um Reverendo Padre estacionado lá, e as pessoas queriam me bater, então novamente eu fugi. Então eu fui para Bula, e a mesma coisa aconteceu novamente. Estou tentando mais uma vez, desta vez em Kibangu, e escolhi você para fazer isso” (1998, p. 10).

Após a possessão, a vida da Kimpa Vita tornou-se diferente e os seus interesses com relação à política se fortaleceram. Kimpa Vita quis romper com o tráfico de escravos, criar um catolicismo mais africano dialogando com as espiritualidades locais e restaurar a estabilidade política do império. Daí surgiu a necessidade de fundar um movimento revolucionário que fez resistências às crenças religiosas católica romana e ao comércio de escravizados, vigente no império do Kongo. Patrício Batsíkama (2021) destaca que com a popularidade que gozava, Kimpa Vita tornou-se politicamente poderosa, embora a política não lhe tenha interessado em momento algum, ou seja, sem querer ela passou a ser uma ameaça política ao manikongo Dom Pedro IV (BATSÍKAMA, 2021, p.154).

Segundo os historiadores Marina de Mello e Sousa e Ronaldo Vainfas (1998, p. 12), o movimento Antonista do ponto de vista religioso era muitíssimo original, implicando uma leitura bakongo da mensagem cristã. Modelava-se, em vários aspectos, na ação pedagógica dos missionários, mas condenava o clero oficial, sobretudo os missionários estrangeiros, aos quais acusava de monopolizarem a revelação e o segredo das riquezas para exclusiva vantagem dos brancos em prejuízo dos santos negros. Os historiadores acrescentam ainda que Dona Beatriz Kimpa Vita e o seu movimento rejeitaram, igualmente, boa parte dos sacramentos católicos: o batismo, a confissão, o matrimônio, ao menos no tocante à liturgia e aos significados oficiais, abrindo caminho, no caso do matrimônio, para a restauração legitimada da poligamia. Adaptou, ainda, certas orações católicas, a exemplo da Ave Maria e sobretudo do Salve Rainha. Proibiu, ainda, a veneração da cruz, esse grande *nkisi* católico-bakongo (SOUSA e VAINFAS, 1998, p.12).

O movimento Antonista se difundiu pouco tempo depois da sua fundação, porque a instabilidade social do ponto de vista político que assolava o império provocava guerra entre os nobres e a população encontrou em Kimpa Vita a representante legítima do povo para o diálogo ou alguém que podia falar com eles e quem estava ao lado deles. Razão pela qual, a sua mensagem foi ouvida nas aldeias e foram os aldeões a priori que a apoiaram e acreditaram nela até o movimento chegar à nobreza do império (THORNTON, 1998, p.138).

Para entender melhor a relação da encarnação do Santo Antônio em Kimpa Vita é preciso pensar a partir da africanização ao catolicismo, proposto por Linda Heywood. Segundo a historiadora Linda Heywood (2002) e outros historiadores, os Bakongo vão criar um catolicismo propriamente africano dialogando com os santos católicos, fazendo assim a releitura do catolicismo com a espiritualidade local.

O movimento religioso e político proposto pela Kimpa Vita pode ser pensado a partir da africanização, pois fez uma releitura do catolicismo ao mesmo tempo que inseriu elementos das espiritualidades locais nos rituais católicos. Assim, numa visão mais ampla sobre a imposição do catolicismo, o historiador John Thornton (THORNTON, 2004) defende que a religião desenvolvida durante os primeiros duzentos anos no Kongo foi um catolicismo africano. Pois, se os portugueses viam na fé da população o uso do crucifixo como reflexo da conversão para sua religião; na verdade, para os bakongo, era uma nova forma de lidar com os velhos conceitos locais, pois a forma de cruz representa a linha divisória do Kalunga.

A partir dessa africanização, os Nganga que deriva de uma raiz Kikongo que significa “conhecimento” ou “habilidade”, mas especificamente o tipo de habilidade que se aplica a questões espirituais locais, o movimento da Kimpa Vita vai associar o título de Nganga aos padres católicos, ou melhor, como os guardiões do conhecimento do outro mundo. Embora um padre católico tenha

recebido seu título por meio de estudo e treinamento, mas a normalidade de outros ou estrangeiros tinha que mostrar alguma habilidade em contactar o Outro Mundo para ser reconhecido como um Nganga na sociedade Bakongo (THORNTON, 1998, p. 54).

No império do Kongo ainda que existisse o choque de culturas entre os europeus e os bakongo, notou-se que o povo manteve fortemente as suas raízes locais vivas, como enfatiza o historiador Patrício Batsíkama:

“A religião local do kôngo coabitava com o catolicismo. Nos centros urbanos predominava o catolicismo. Nas aldeias periféricas e longínquas persistia a religião local: cidade versus aldeia [...] Havia assim dois discursos sociais: (a) “cidade que comanda” utilizava as linguagens socioculturais de pressão aos governados; (b) “aldeia que deveria obedecer” resistia pela afirmação identitária cujas linguagens mantinham uma oposição social ampla. Durante a guerra civil, reinou a desordem generalizada que favoreceu os da cidade a terem armas. Ainda assim, os aldeões também não desistiram” (BATSÍKAMA, 2021, p.4).

É através desse cruzamento cultural entre o catolicismo com a espiritualidade local que era venerado com mais resistência nas aldeias que posteriormente provocou divergências ideológicas entre cidade e as aldeias, que presenciou-se no movimento Antonista de Kimpa Vita uma releitura do catolicismo para conseguir apaziguar as contendas existentes, aquilo que o historiador John Thornton (2004) chama de o novo cristianismo africano.

Kimpa Vita, conhecida popularmente como a profetisa de “Santo António” por ter sido “possuída” por este último, incorporou também a matriz cultural Bakongo no movimento antonista sem, portanto dissociar-se da sua espiritualidade (BATSÍKAMA, 2021) . O movimento religioso e político de Kimpa Vita nas suas pregações não apelavam somente para a reunificação do império como também defendia uma fé cristã de acordo a um programa espiritual local, contando com todos os suportes locais para construir o cenário da salvação: Mbânza Kongo como Jerusalém, Jesus Cristo como africano do Kongo (BATSÍKAMA,2021), e o seu movimento tinha as seguintes agendas de libertação:

“(1) Libertação espiritual/cultural: restituir o culto dos ancestrais fora das imposições do « Dia de São Tiago», ressimbolização do Santo António – espírito franciscano na época – associava-se à restauração cultural que o Kimpasi tinha projetado; (2) Libertação econômica: valorização do empresariado local e restrições aos investimentos escravagistas, agricultura organizada e mercados financeiros controlados (junto dos tribunais municipais) foram ações desenvolvidas pela profetisa com resultados objetivos; (3) Libertação política: reocupar a capital significava refundar o Kôngo com as 12 linhagens das origens, conforme simboliza a topografia e hidrografia da época. Dessa convenção da fundação, reestabeleciam-se as instituições para normalizar a Constituição; (4) Libertação social: integridade ontológica individual ensinada no Kimpasi foi repetida na preparação de pessoas virtuosas para assumir uma socialização ampla para alcançar a integridade social. Quer dizer, introduzir a cultura de paz depois da longa guerra” (BATSÍKAMA, 2021, p.55-56).

Patrício Batsíkama (2021, p. 57) acrescenta que, com esta nova doutrina, Kimpa Vita viu-se amplamente seguida não apenas pelos seus irmãos iniciados no Kimpasi, mas sobretudo em toda parte onde passou. Kimpa Vita foi tão estratégica que segundo o intelectual angolano, o seu movimento culminou travando várias batalhas e recebeu apoio do general dos exércitos do reino do Kongo Pedro Constantino com milhares de novos membros (BATSIKAMA,2021, p. 57). O autor afirma ainda que:

“De fato, face ao caos que reinava no Kôngo, Dona Nsímba Vita restabeleceu a pré-ordem política pelo fato de ter reinstalado o Poder autônomo ao Tribunal Supremo e Conselho eleitoral em Mbânza Kôngo. Reabriu a cidade capital à economia e à normalidade social e militar” (BATSIKAMA, 2021,p.58).

Com essas estratégias, Kimpa Vita e o seu movimento conseguiram por um período curto de tempo restabelecer a normalidade social e militar no império, resgatando o poder autônomo das clãs através do tribunal Supremo e do Conselho eleitoral na capital e também impedindo com o comércio de escravizados das elites Bakongo para os portugueses no império. É preciso aqui deixar claro ao leitor que um dos principais objetivos do movimento era denunciar e desestabilizar o tráfico de escravizados no reino, que provocava enfraquecimento na produção econômica do império e ao mesmo tempo uma instabilidade política naquela época. Nesse sentido, a perseguição ao movimento Antonista não tardou a chegar.

A popularidade de Kimpa Vita e o seu movimento no império aumentou cada vez mais, de acordo com o historiador John Thornton (1998, p.156), a posição de Dona Beatriz em São Salvador se fortalecia a cada dia à medida que mais e mais gente vinha do campo para a cidade em ruínas, percorrendo com suas casas às encostas e vales próximos à antiga capital, enchendo o ar com suas canções e elogios aos novos santos defendido pelo movimento antonista. Quando as pessoas ouviam que ela curava as enfermidades e previa o futuro, a população bakongo passou a considerá-la como profetisa do império (BATSIKAMA,2021, p. 56). Portanto, Kimpa Vita destemidamente começou a desafiar às autoridades locais com as suas intenções no que concerne a emancipação de uma nova leitura religiosa no Kongo, tal como relata Patrício Batsikama:

“A doutrina que Dona Beatriz instalou apresenta ruptura, quer na leitura teológica, quer na prática social, de modo que irá influenciar o comportamento social. A maior ruptura é a sua visão sobre a destribalização e desracismo da salvação. Diz a profetisa: «no Dia do juízo Final, Deus não me perguntará se sou do Kôngo. Ele olhará, isso sim, para transparência da minha alma»” (BATSIKAMA, 2021,p.55).

A partir das diversas pregações da Kimpa Vita, ela de forma corajosa e sábia, denunciava o catolicismo como racista²² e ao mesmo tempo insistia que o reino teria santos negros ou Bakongo e que os capuchinhos impediam isso, como destaca John Thornton (1998):

“Em seus primeiros ensinamentos no vale Mbidizi, Dona Beatriz insistiu que o Kongo precisava de santos negros e que os capuchinhos negaram erroneamente que houvesse santos negros ou, melhor, bakongo. Sua explicação anterior sobre a origem de Jesus, Maria e São Francisco no antigo Congo, e a atribuição da nacionalidade bakongo a eles, forneceu uma história de origem satisfatória para seus propósitos” (THORNTON, 1998,p.161).

O movimento Antonista também defendia que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e recebera o batismo em Nsundi, a verdadeira Nazareth e afirmava ainda que a Virgem Santíssima era negra, filha de uma escrava ou criada do Marquês de Nzimba Npanghi e que São Francisco pertencia ao clã do Marquês de Vunda (SOUSA e VAINFAS, 1998, p.11-12).

Com todos esses acontecimentos em volta da religião, os padres viam a Kimpa Vita como uma herege e causadora da instabilidade social. Kimpa Vita despertou obviamente a ira dos missionários capuchinhos e das facções nobres adversárias do antonianismo e postulantes do poder real. Portanto, os capuchinhos a serviço do Papa, em destaque o Frade Bernardo De Gallo vai se declarar inimigo da profetisa Kimpa Vita e vai pretender a sua prisão em cumplicidade com o padre Lorenzo da Lucca e o manikongo Pedro IV (BATSÍKAMA, 2021, p. 58).

O manikongo Pedro IV temia que Dona Beatriz pudesse facilmente se tornar o peão de um de seus rivais (THORNTON, 1998, p.127), pois à medida que o caráter político do movimento antonista se tornava mais manifesto, os seguidores de Dona Beatriz, principalmente os nobres rivais de Pedro IV, viam em seu movimento uma potencial fonte de ganhos políticos para derrubar o atual manikongo. Como foi identificado com o Kimpanzu e Kinlaza, as clãs rivais competiam para ocupar o lugar do trono provincial e a Kimpa Vita e o seu movimento se posicionavam ao lado dos principais concorrentes rivais, por isso, os líderes de Kinlaza estavam ansiosos para adicionar a extirpação da heresia a qualquer vingança de longa data contra o Kimpanzu para impedir a proliferação do movimento Antonista de Kimpa Vita que apoiava os reis rivais no império (THORNTON, 1998, p.159 e 163).

Os missionários aliciaram o manikongo Pedro IV para executar a Kimpa Vita e acabar de uma vez com a popularidade do seu movimento no reino antes que fosse tarde demais. Mas o manikongo

²² O racismo que ela via no catolicismo diz respeito ao modo como os europeus viam os negros como almas pagãs e por isso sombrias, endemoniadas.

sempre hesitava, porque tencionava tomar uma decisão mais precisa, por causa da popularidade e os apoios políticos que Kimpa Vita tinha no império (THORNTON, 1998, p.134).

Depois de tanta pressão, por parte dos missionários e da rainha Dona Ana, sobre os caos que Kimpa Vita e o seu movimento estavam causando no reino, o manikongo consultou sobre o assunto ao seu companheiro de confiança, da Cruz Barbosa, e decidiu que, sendo Dona Beatriz ou uma líder religiosa ou uma herege, cabia à sua autoridade puni-la ou mesmo julgá-la. Além de a depreciar pelo facto dela se considerar grande líder espiritual do Kongo, o estopim ou pretexto que levou à prisão de Kimpa Vita teria sido a acusação de que tinha um filho recém-nascido, cujo choro teria sido ouvido enquanto ela o amamentava em segredo, do que resultará o seu desmascaramento como “falso Santo Antônio” (THORNTON, 1998, p.170). O manikongo Pedro IV, cedeu e convocou uma reunião com os padres, a Dona Ana (mãe do manikongo Pedro IV) e toda sua comitiva que morava na região, para eliminar a Kimpa Vita, o manikongo autoriza a condenação da Kimpa Vita, como enfatiza o historiador John Thornton: “O conselho discutiu amplamente o assunto de Dona Beatriz; no final, o raciocínio do mordomo prevaleceu e o conselho condenou Dona Beatriz, João Barro e Apollonia Mafuta à morte por queimada” (1998, p.173 e 174).

O próprio D. Pedro IV, de início cauteloso e hesitante em reprimir o movimento, terminou por ceder às pressões dos capuchinhos italianos, ordenando a prisão da profetisa e de São João, “o anjo da guarda” da profetisa que os frades diziam ser seu amante. Assim que terminou a reunião, segundo o historiador Simão Soundouila (2012), Kimpa Vita e o seu movimento foram violentamente reprimidos pelas autoridades religiosas coordenadas pelos missionários capuchinhos com a autorização do manikongo e da nobreza.

Após várias tentativas de capturas pelos capuchinhos, Kimpa Vita foi encontrada em Mbanza Kongo e presa quando pretendia negociar com a elite local dessa província. Para o espanto dos padres capuchinhos, Kimpa Vita fora encontrada com uma criança no colo. As fontes são contraditórias em relação a esse filho, quer pelo seu nome e quer pelo seu destino (BATSÏKAMA, 2021, p. 66). Patrício Batsíkama (2021) acrescenta que depois de vários interrogatórios, Kimpa Vita respondeu: “não posso negar que seja meu filho. Mas como eu o concebi, eu não sei. Mas sei apenas que ele veio do céu e que será o salvador do meu povo” (p.66 e 67). Para John Thornton (1998, p. 182), o padre Lorenzo da Lucca temia pela morte do filho e implorava para que o deixassem vivo após a sentença da Kimpa Vita. Há uma contradição com relação ao fim do seu filho, segundo Patrício Batsíkama (2021, p. 69) a criança sobreviveu, mas a tradição religiosa aponta que foi queimado com a mãe.

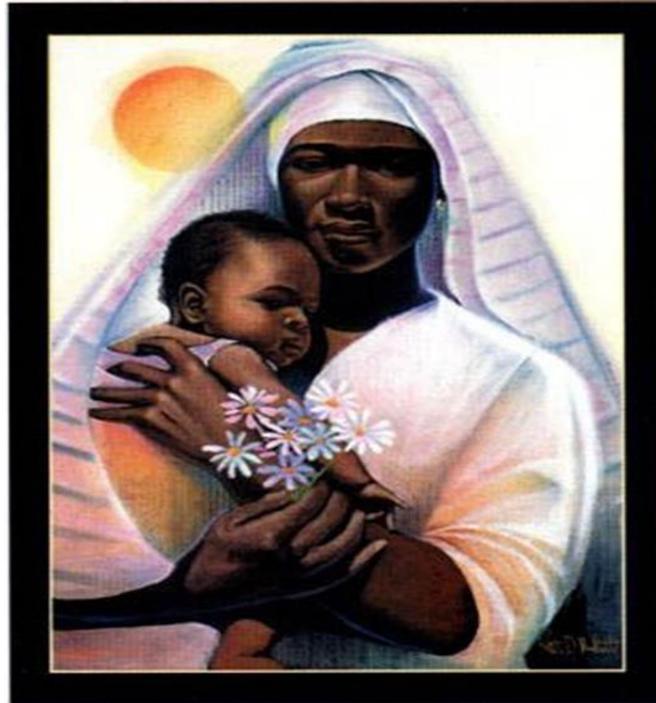


Figura 4: Imagem de Kimpa Vita ilustrada com a contradição do filho.²³

Kimpa Vita foi presa, arguida pelo capuchinho Bernardo Gallo, de acordo com o historiador angolano Simão Souindoula (2012), após vários interrogatórios, a sentença foi tomada e Kimpa Vita fora “condenada” a morrer na fogueira como herege do catolicismo aos seus 20 ou 24 anos de vida. Essa sentença foi executada em 1706, numa fogueira ardente, ela e seu “anjo da guarda” foram queimados em praça pública.

Com a morte de Kimpa Vita, a elite religiosa e política da época julgavam que seria o fim do movimento Antonista, mas Patrício Batsíkama, parafraseando o padre Lorenzo da Lucca, testifica que:

“Após a sua morte, os antonianos, longe de voltarem para resipiscência, tornaram-se mais obstinados do que nunca. Eles publicaram que a mulher venerada por eles como santa (Nsímba Vita) apareceu no topo das árvores mais altas de San Salvador” (CUVELIER, 1953, p.237-238 apud, BATSÍKAMA, 2021, p. 63).

Mesmo com o trágico fim da líder e o movimento Antonista todo disperso por causa das perseguições que sofriam por parte das lideranças políticas e religiosas, os seguidores continuavam pregando sobre a ressurreição profética de Kimpa Vita e divulgavam rumores que a sua líder continuavam intercedendo pelo sofrimento da população bakongo.

A história de resistência da Dona Beatriz Kimpa Vita se manteve viva nas memórias do povo bakongo tendo feito da sua doutrina uma afirmação cultural – na sua essência religiosa – que

²³ <https://kantoximpi.blogspot.com/2007/01/mulheres-angolanas-histicas-2-no.html>

perpassou o tempo e espaço. Como diria Patrício Batsíkama , Kimpa Vita tornou-se a precursora do messianismo em África e o seu legado se estendeu até nas Américas com o desenrolar do tráfico negreiro transatlântico, principalmente no Brasil, onde os seus seguidores através da religião, ressignificam no Candomblé, o orixá Ogum a ser visto como Santo António, e Iemanjá como Nossa Senhora da Conceição. Isto é, desenvolveu-se aqui modelos de resistência através da ancestralidade num diálogo cultural com a representação da homonímia católica (BASTIDE,1960, apud BATSÍKAMA, 2021, p. 2).

CAPÍTULO V

KIMPA VITA NA HISTÓRIA E NAS ARTES: SEU LEGADO ONTEM E HOJE NA ÁFRICA CENTRAL E NO MUNDO

5.1. PATRÍCIO BATSÍKAMA: LEGADO DE KIMPA VITA NO KIMBANGUISMO E TOKOISMO

Patrício Batsíkama,²⁴ natural de Makela ma Zômbo, em Kibokolo, Província do Uíge; é investigador e docente do Instituto Superior Tocoísta (ISPT), onde também é coordenador do Centro de Estudo e Investigação Científica Aplicada (CEICA), tem vários artigos e livros publicados, de que destacamos alguns livros:

Mbôngi'a ñgîndu – Escola das Ciências Políticas no antigo Kôngo, Mayamba (2019); Tokoísmo, Teologia da Libertação, Luanda: Mayamba (2018); Reino do Kôngo, Origens, Política e Economia, Luanda: Mayamba (2018); Lûmbu: a Democracia no Antigo Reino do Kôngo, Luanda: Mediapress e São Paulo: Casa Cultura (2014); Makela ma Zômbo. Das Origens até a Criação da Circunscrição em 1911, Luanda: Mediapress (2014); Introdução à História das Artes em África, Luanda: Mayamba (2014); A Lógica no Ofício do Historiador Angolano, Luanda: Vatûnga (2015); Diálogos Estéticos Angolanos, Luanda (2015).

Falar sobre o historiador angolano Patrício Batsíkama, é destacar o seu grande protagonismo na divulgação da História do Kongo e em destaque da Dona Beatriz Kimpa Vita enquanto uma figura de prestígio incontornável na historiografia de Angola.

Para Patrício Batsíkama, a partir das narrativas históricas da aparição de Dona Beatriz Kimpa Vita e do movimento Antonista, é possível pensar em uma continuidade de base cosmológica em outros movimentos messiânicos negros na região Angola e RDC, alguns citados por Elikia M'bokolo (2008), tais como o autor entende que esses tipos de movimentos messiânicos contra hegemônicos continuam até os dias de hoje, tanto em Angola como na República Democrática do Congo, como o Tocoísmo liderado por Simão Toco e o Kimbanguismo na República do Congo, liderado por Simon Kimbangu. Esses movimentos desempenharam grandes papéis na sociedade, na tomada de consciências e das injustiças relativamente ao jugo colonial no antigo Congo Belga.

Patrício Batsíkama (2021) entende que resgatar o legado da Kimpa Vita é relembrar a sua importância enquanto uma jovem líder revolucionária política e religiosa do movimento antonista que influenciou na destruturação do catolicismo romano hegemônico imposto no Kongo desde o

²⁴ <http://www.his.puc-rio.br/en/o-legado-de-nsimba-vita-kimpa-vita-palestra-com-o-prof-patricio-batsikama/>

século XV, ao ponto de influenciar uma nova tendência de um cristianismo local mais africano para as novas gerações em destaque os messianismos negros de Simon Kimbangu e Simão Gonçalves Toco que representam a continuidade da luta do movimento antonista pela restauração espiritual do Kongo subjulgado pelo regime colonial europeu.

Os novos movimentos messiânicos negros (M'BOKOLO, 2008, p. 53) discutido pelo renomado historiador congolês Elikia M'Bokolo (2008) que se desenvolveram na África Central desde o fim do século XIX, vão dar origem as numerosas igrejas separatistas negras, criadas, quer por cisma a partir das igrejas ocidentais (católica e protestantes), quer por imitação destas. Geralmente sob o impulso de profetas, procuravam se estruturar numa base étnica Bakongo, como por exemplo, os movimentos criados por Simão Kimbangu e Simão Gonçalves Toco no Antigo Congo Belga do século XX.

Portanto, na visão de Patrício Batsíkama (2021), esses movimentos tiveram como base o movimento Antonista de Kimpa Vita da virada do século XVII e XVIII, pois, quer na África Centro/Ocidental e nas Américas, o legado de um antirracismo pautado em espiritualidade híbrida de Dona Beatriz Kimpa Vita está presente.

Simon Kimbangu nasceu no dia 12 de setembro de 1887 na cidade de Nkamba, 12 km de Ngombe Lutete. Ele foi filho do renomado sacerdote Kuyela com a senhora Lwezi. Convertido cristão protestante em 1915, casou na sua terra natal com Mwîlu Marie e teve três filhos. Durante o seu regresso à sua terra natal, desejou ser catequista mas lhe foi negado sob o pretexto que não era suficientemente escolarizado. Após esse episódio, Kimbangu magoado entrou no seu quarto em 1918, diz a tradição religiosa kimbanguista, Nzambi (deus) falou com ele por meio de uma visão e lhe incubiu uma missão para com o povo congolês e três anos depois Kimbangu funda um movimento de libertação para fazer frente ao domínio colonial belga (BATSÍKAMA, 2021, p.182-183).

Em pouco tempo de reivindicação política e religiosa, o movimento de Simon Kimbangu rapidamente ganhou popularidade no Congo e segundo Elikia M'bokolo (2008), Simon Kimbangu era aclamado como um Ngunza e Mvuluzi, ou melhor um messias negro da sua geração:

“Para os seus discípulos, Kimbangu era quase uma reencarnação do Messias, um Messias negro (chamavam-lhe Ngunza, “profeta”, e Mvuluzi, “salvador”, e atribuíam-lhe poderes mágicos, poderes de cura e até de ressurreição dos mortos). A sua mensagem inspirava-se diretamente na Bíblia, nomeadamente no Velho Testamento, do que existiam várias traduções em quicongo, algumas delas muito antigas. À Bíblia misturavam-se elementos congos, como o culto dos antepassados, e sobretudo práticas culturais (cantos, cerimônias públicas etc) acompanhadas por uma ativa campanha para a destruição dos fetiches. O seu movimento assumiu rapidamente o aspecto de uma reivindicação política” (M'BOKOLO, 2008, p.538).

A aclamação dos seus seguidores, a partir da fé na releitura que o Simon Kimbangu faz do cristianismo influenciou com que Kibangu fosse preconizado como a reencarnação do Ngunza e Mvuluzi (profeta e salvador negro) para o povo Bakongo. A mesma releitura que Kimbangu fez do cristianismo adotava alguns rituais locais como o culto aos antepassados, no intuito de manter a cultura local viva. Isso causou a ira por parte dos missionários, pois o crescente número de seguidores tornou-se uma reivindicação política ao regime colonial belga provocando também a ira do governo. Portanto, esses elementos do hibridismo religioso e inserção política nos lembra o movimento Antonista de Kimpa Vita da virada do século XVII a XVIII e nos possibilita inquirir sobre essa continuidade viva com o passar do tempo no seio da população Bakongo.

Simon Kimbangu desempenhou um grande papel na tomada de consciência das injustiças e na formulação de uma clara reivindicação atrelada à libertação do jugo colonial. Foi preso em 1929 em Elizabethville, por lá passou 30 anos, onde também morreu. Durante esses trinta anos sua esposa manteve o kimbanguismo ativo e em 1956, o governo colonial cedeu às pressões populares liberando a oficialização da Igreja Kimbanguista. Após a sua morte, o anticolonialismo religioso continuou na perspectiva que Cristo apareceria como um salvador religioso e político e se reencarnou na pessoa de Simão Gonçalves Toco (M'BOKOLO, 2008, p. 539).

Simão Gonçalves Tôko que também fundou um movimento religioso e político e proclamado como profeta. Segundo Patrício Batsíkama (2021, p.187)), nasceu em 1918, concretamente em Sadi Zûlu Môngo, um local sagrado onde o Espírito de Deus Vivo era domiciliado no norte de Angola. Na leitura religiosa tocoísta, Simão Tôko, passou a ser o filho que salvará o seu povo, tal como prometeu Kimpa Vita, em julho de 1706. Segundo Patrício Batsíkama (2021, p.190-191)), o termo tôko em Kikongo associa a profecia de Kimpa Vita e o movimento liderado por Simão Toco. O movimento surge no dia 25 de julho de 1949 no intuito de construção de um protonacionalismo, mobilizando as forças vivas para lutar contra o colonialismo português, tendo sequenciado partidos políticos em Angola e formando igrejas quer no Congo e em Angola.

Simão Gonçalves Tôko propõe uma teologia da libertação para o oprimido, que associa à construção da consciência virtuosa na base da heterotopia dialógica, que aceita a multiplicidade do Messias cultural associando ao povo Bakongo, para realçar os valores do conflito simbólico que conduz à felicidade individual e esperança social (BATSÍKAMA, 2021, p.192).

Com a morte física de Simão Gonçalves Toco no dia 31 de Dezembro de 1983, a igreja tokoísta dividiu-se em Agosto de 2000. Nessa data, um jovem de 35 anos, chamado Afonso Nunes, afirmou personificar o profeta. Reuniu a igreja de maneira que é reconhecido mais tarde como Santidade Bispo Dom Afonso Nunes (BATSÍKAMA, 2021, p.192).

5.2. JOHN K. THORNTON: O LEGADO DA KIMPA VITA NAS AMÉRICAS

Kimpa Vita, não foi apenas essa personagem proeminente que deixou marca imprescindível da virada do século XVII a XVIII para a sociedade bakongo, como também deixou o seu legado na diáspora, através dos escravizados bakongo que eram retirados do Kongo para as Américas, como ressalta o historiador John Thornton (1998):

“Os mercadores britânicos que negociavam em Kabinda, Soyo e Malemba compraram mais de 65.000 escravizados na década que se seguiu após a execução de Dona Beatriz [...]. A América do Norte estava entre as regiões que receberam muitos escravizados bakongo nos anos que se seguiram à morte de Dona Beatriz. Os bakongo começaram a chegar com força por volta de 1720 e a maioria veio para as planícies litorâneas da Carolina do Sul [...]. Naquela época, o Brasil era a única região que tinha um maior percentual dos bakongo entre seu povo. Essa preponderância de pessoas de uma região teria influência significativa no desenvolvimento da colônia” (THORNTON, 1998, p.209-211).

O Brasil enquanto o país das Américas que mais recebeu escravizados vindo do reino Kongo. Após a morte de Kimpa Vita no século XVIII, como ressalta John Thornton, o tráfico negreiro transatlântico se alastra. Muitos desses escravizados passaram pelo Kongo, ou eram até bakongo e vivenciaram o movimento Antonista ou mesmo ouviram contar sobre. Seja por essa via da oralidade desde um tempo pretérito, seja um processo mais contemporâneo, a identidade de afrodescendentes no Brasil com esse tipo de culto híbrido e antirracista vai proporcionar um legado do movimento antonista de Kimpa Vita, ressignificado nas Américas.

Aqui no território brasileiro, concretamente em São Francisco do Conde/Bahia²⁵, há uma comunidade que visitei durante a minha estadia na Cachoeira em Agosto de 2021, que venera Kimpa Vita como a mãe Santa trazida das águas para as Américas, dialogando com o Candomblé para ressignificar a sua imagem. Essa reverência a ela e aos seus ensinamentos salvaguardados pelos baianos, comprovam claramente, o quanto Kimpa Vita continua sendo essa figura incontornável da virada do século XVII a XVIII da África Central.

John K. Thornton ²⁶é professor de História da África e Diáspora Africana na Universidade de Boston, Massachusetts (EUA), desde 2003. Doutorou-se em História da África pela Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA) em 1979. É especialista em História Pré-Colonial do Oeste da África Central e autor de quase cinquenta artigos e quatro livros. Tem participado, como consultor, de várias exposições em museus, como a African Voices no Instituto Smithsonian, a Against Human Dignity ,no Museu Marítimo e a exposição permanente The Jamestown Settlement aberta em abril de 2007, na cidade de Jamestown, Virgínia. .

²⁵ Infelizmente a comunidade não aceitou a divulgação da fotografia.

²⁶ <https://www.editoracontexto.com.br/categoria/autores/j1/john-k-thornton>

Nesse tópico, vamos analisar a obra “The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706” de 1998 do historiador John Thornton como um dos grandes contributos em torno do protagonismo da Kimpa Vita na História. Thornton é também uma das maiores referências sobre a história do Kongo e da Kimpa Vita, não é atoa que o autor destaca, que mesmo com as implicações históricas das tradições orais em Kikongo, a história da Dona Beatriz Kimpa Vita é a mais documentada e com inúmeras inspirações na história da África central desde a virada do século XVII a XVIII.

Essa obra em Inglês de John Thornton é de fácil leitura e bastante instigante dado ao protagonismo que o autor proporciona a Dona Beatriz Kimpa Vita desde o início até ao fim do livro. Antes de descrevermos a Kimpa Vita enquanto uma mulher revolucionária de classe nobre do Kongo, é necessário nos atentarmos na preparação espiritual que a mesma teve desde a infância quando a iniciação como Nganga Marinda ainda muito jovem na sociedade secreta do Kimpasi. Thornton enfatiza que Nganga Marinda, cujas tarefas especiais eram tratar de problemas sociais tanto quanto individuais. Por ser socialmente orientado e servir ao bem comum do povo Bakongo, esse cargo era muito respeitado, enquanto os que tratavam mais de problemas pessoais tendiam a ser suspeitos. Dona Beatriz pode ter feito algum desse tipo de trabalho, mas ela era muito mais fortemente atraída pelos aspectos sociais para o mesmo conjunto de crenças, porém, talvez porque sua origem de classe nobre lhe deu uma maior consciência da política e dos problemas sociais.

John Thornton entende que após a possessão do espírito de santo António, Kimpa Vita passou a olhar os problemas sociais do Kongo como prioridades e fundou um movimento que chamamos de antonista, embora visasse principalmente acabar com uma guerra civil de longa duração e restabelecer uma monarquia rompida, também pode ser visto como um movimento popular voltado contra o tráfico de escravos na África na época da exportação de escravos. É através dessa visão, que compreendemos o movimento Antonista de Kimpa Vita, enquanto um movimento revolucionário político e religioso que resistiu e lutou arduamente contra a invasão política e religiosa no império Kongo na virada do século XVII a XVIII.

Portanto, na visão histórica de John Thornton (1998), o movimento Antonista de Dona Beatriz Kimpa Vita inspirou alguma popularização nos dias de hoje, por exemplo, uma peça do escritor costamarfinense Bernard Dadié, uma história popular para jovens leitores de Ibrahima Kaké, e até mesmo um apelo à sua canonização pelo intelectual renomado historiador angolano R. Batsikama.

5.3. JOSÉ MENA ABRANTES : KIMPA VITA, PROFETISA ARDENTE

José Mena Abrantes ²⁷é fundador do Elinga Teatro, um dos mais antigos e conceituado grupo de teatro angolano. A ligação ao teatro é multifacetada, já atuou como ator, além de encenador, diretor, ensaísta e dramaturgo. Natural de Malanje, Mena Abrantes é licenciado em Filologia Germânica. Iniciou a carreira jornalística em 1975, é co-fundador da Agência Angola Press (Angop), da qual foi chefe de Redacção, entre 1975 e 1981, e director geral, entre 1981 e 1983. Foi responsável pelo sector de divulgação da Cinemateca Nacional, assistente de Informação, Assessor de Imprensa e Assessor Cultural do Presidente da República. Portanto, nesse subitem pretendemos analisar a sua obra literária sobre Kimpa Vita: A profetisa ardente de 2009, como um dos maiores contributos em torno do protagonismo da Kimpa Vita nas artes.

A obra literária de José Menas Abrantes é um grande contributo em torno do protagonismo da Dona Beatriz Kimpa Vita no mundo das artes. O autor traz a história da Kimpa Vita no mundo teatral com o intuito de manter vivo o legado da história da Dona Beatriz Kimpa Vita na arte angolana enquanto uma profetisa que lutou pela restauração da paz no Kongo.

O autor na cena 2 do livro, traz a Kimpa Vita enquanto uma figura completamente preocupada com os pobres, quando afirma que o São Francisco e o Santo António, por exemplo, sempre fizeram o bem e serviram os pobres. E defenderam os fracos contra os poderosos. Se eles estivessem aqui, de certeza que nos defendem da ganância dos comerciantes e da violência desses militares que os padres ajudaram a trazer para aqui. Esse espírito revolucionário causava revoltas e iras, quer dos comerciantes, padres e também da própria classe nobre Bakongo implicada com o tráfico de escravizados no império.

José Menas Abrantes traz Kimpa Vita na cena enquanto uma mulher consciente e lúcida sobre os papéis dos padres na missão colonial europeia no império, pois descrevia o padre como a outra face do tráfico. Na cena 4 Kimpa Vita descreve o padre como mercenário e não como homem de Deus, quando o autor encena que a mesma discutindo com uma outra mulher, afirma que esse padre é um falso. Ele fala de Deus e dos ensinamentos de Deus, mas não pratica aquilo que diz. Está sempre metido com o comerciante e com o militar, a conspirar contra todos nós. E digo-vos que também é ganancioso. Para perdoar os pecados das pessoas, está sempre a exigir coisas para a casa dele. A quem não dá, ameaça com o fogo do inferno. Não é isso que ensina o livro de Deus.

²⁷ <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=403246>

Kimpa Vita não só se implicou com a ingerência dos padres no tráfico, como também procurou africanizar o catolicismo e associar a religião com a escravidão, tal como o autor referencia na cena 7, que eles não fazem aquilo que Deus ensinou e desprezam os santos negros. Esses brancos intrusos só pensam no ouro e nas nossas riquezas. E depois obrigam-nos a trabalhar e mandam os nossos irmãos para longe da nossa terra. O deus deles é o deus da escravidão. Vim agora mesmo do céu. Deus e Santo António disseram-me para não suportarmos mais tanto sofrimento. Temos de nos organizar e correr com eles daqui para fora. O rei que temos já não nos consegue defender. Foi feito prisioneiro pelos padres no Monte Kibangu. Temos de o libertar, para ele voltar aqui para Mbanza Congo, onde estão enterrados os nossos pais e os pais dos nossos pais e onde sempre estiveram todos os ‘Ntotilas’.

Assim sendo, as encenações nesse livro visam trazer o protagonismo da profetisa Kimpa Vita enquanto uma figura histórica angolana queimada no fogo ardente que corajosamente dinamizou a política e africanizou o catolicismo com os santos negros e com a espiritualidade local do povo Bakongo.

5.4. HENRIQUE ABRANCHES : KIMPA VITA, ZELADORA DOS POBRES

Henrique Abranches, foi um escritor angolano, de acordo com a revista *Escritas*²⁸, nasceu em Lisboa em Setembro de 1932 e foi para Angola logo após a Segunda Guerra Mundial. Em Sá da Bandeira inicia-se na atividade política, literária, na pintura e nos estudos etnográficos. Nos anos 50 regressou a Angola, onde deu início à sua carreira de etnógrafo e desenvolveu actividades de intensa militância nacionalista. Participou em exposições colectivas e realizou uma exposição individual no Museu de Angola, ao mesmo tempo que intervinha como militante no sul do país. Em 1960 trabalhava como topógrafo no Kwanza quando foi obrigado a demitir-se por pressão política. No ano seguinte realizou várias actividades no domínio da antropologia e da arte tradicional angolana e, depois do desencadear da luta armada de 4 de Fevereiro, foi preso pela PIDE, expulso de Angola e colocado em Lisboa com residência fixa. E pretendemos terminar essas análises históricas e literárias (arte e romance) com o romance “Misericórdia para o reino do Kongo” de 1996 de Henriques Abranches como um dos maiores contributos do legado da Kimpa Vita na Arte.

A obra de Henriques Abranches que às vezes é confundido como um relato histórico, é apenas um romance formidável que se centra nas imaginações e aventuras que se viveu na virada do século XVII e XVIII no império do Kongo, com a presença do catolicismo e o surgimento do movimento

²⁸ <https://www.escritas.org/pt/bio/henrique-abranches>. Acessado no dia 16/04/2021

Antonista de Dona Beatriz Kimpa Vita, em uma época de amarga decadência ou mesmo de doloroso despertar do desastre após a batalha de Ambwila no século anterior.

Abranches, nesta obra, traz o protagonismo relativamente às figuras fictícias de Paka a Nzau o questionador, filho de Nekoxi e ao Kifuma, que discutem constantemente sobre os problemas que assolam o império após a presença e instalação dos europeus no território. Em uma das conversas do capítulo I, Nekoxi pai de Paka a Nzau discutia sobre as notícias perturbadoras que vinham de Kyowa, especificamente da “Pedra de feitiço” que afetava milhões de pessoas na mesma aldeia. Sábiamente, Nekoxi respondeu que o seu filho podia pensar o que quiser por ele ser um devoto católico mas precisava compreender que a velha religião do Kongo não é, nunca foi essa. Talvez até nunca venha a ser, porque não era preciso os padres e os missionários para nos ensinarem a verdade que anda na natureza, que anda connosco desde os tempos míticos de Nentombe, o primeiro Solongo ou talvez de Nelula, o que fundou a sagrada aliança.

No decorrer do diálogo, Yaba entusiasmado com a resposta do velho Nekoxi (seu tio), questiona, o que vem a ser a sagrada aliança? O mais velho Nekoxi responde que trata-se do laço que uniu para sempre as três partes do Soyo: o Pângala, o Kondo-Kondo e o Mongo-Soyo e Yaba todo empolgado pela resposta diz, ah! Afinal ? É verdade. A sagrada aliança é que lançou a nossa divisa Solongo, que no fim de contas também se dizia em São Salvador (Mbanza Kongo). As três pedras da fogueira é que seguram a marmitta. No antigo Mbanza Kongo essas três pedras eram Mpemba, Soyo e Mbata, os três reinos que se juntaram para formar o Estado do Kongo, sob a direção do Ntotila, o Rei, ou Nekongo, que parte de Mpemba Nkaji. Nesse conto, percebemos a criatividade do autor no que concerne a ambientação e a temporalidade para trazer à tona na Literatura (romance) o surgimento do império do Kongo, que muitos historiadores compreendem e interpretam a partir das diversas narrativas históricas em volta das tradições orais Bakongo.

Na narrativa romancista de Henriques Abranches, Kimpa Vita surge da Pedra do Feitiço, enquanto uma mulher que se uniu aos Espíritos e levantou uma guerra contra as tragédias que assolavam o povo Bakongo. Apesar da sua juventude, Kimpa Vita foi considerada como o Nfumu a Vata da aldeia e escolhida pelo espírito do santo António como a pessoa que restauraria a paz do império na época.

Após a possessão, fundou um movimento Antonista, que o ponto principal do seu programa era a reunificação do império do Kongo e a reconstrução da cidade de São Salvador (Mbanza Kongo). Mas faziam também a denúncia do ritual cristão que encobria um pensamento comprometido com toda a desgraça do povo. Em poucos anos esse movimento que se acendeu na base do Monte Kimpangu rastilho por todo o território – e não só – pondo os mwatas do Kongo em pânico, os

portugueses de Luanda muito preocupados, os holandeses do Zaire bastante aflitos, e a congregação dos capuchinhos italianos que missionava no império em desespero.

Henriques Abranches continua enfatizando que o movimento Antonista fez o seu percurso sacudindo tudo e todos. Alguns grandes senhores acabaram integrando o movimento e entre eles apareceram também os traidores. O movimento Antonista terminou quase tão bruscamente como começara e a sua grande líder, a famosa Dona Beatriz Kimpa Vita, foi detida e, como herege, queimada na fogueira sob a direcção dos capuchinhos animados pela fé dum Santo Ofício improvisado. Contudo, o império do Kongo unificou-se e o tráfico negreiro conheceu uma certa regularização a favor do povo Bakongo.

Portanto, na visão do romancista Henriques Abranches, com a Kimpa Vita, o Kongo seria finalmente limpo de todas as suas heresias. Com ela e com a aliança do Governo geral de Angola, o Kongo seria por fim uma nação entre as nações, ordeira e cristã mesclada com a tradição local, aberta ao comércio e à civilização da Europa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Traduzir a Kimpa Vita e o movimento Antonista para a Língua Portuguesa já é uma grande contribuição para a história de Angola. Porque ainda se verifica muita carência de trabalhos acadêmicos sobre ela nessa língua. Mas há também aqui um pormenor importante que discuto neste trabalho e que gostaria de ressaltar porque me preocupa bastante, é a ausência da história da Kimpa Vita nos manuais de ensino como símbolo de resistência em torno da emancipação espiritual bakongo no atual território angolano. O ministério da educação em Angola, precisa urgentemente repensar as suas políticas de inclusões das histórias de anónimos, de outros heróis e heroínas nos manuais de ensino porque é incongruente continuarmos com esse regionalismo que se verifica na sociedade angolana, ao ponto de observarmos que somente a província do Uíge é responsável e se beneficia da divulgação e o legado da Kimpa Vita, quer nas escolas, quer na televisão pública.

Discutir a história e o legado da Kimpa Vita deve ser uma preocupação do âmbito nacional, protagonizado pelos mais velhos e historiadores da sociedade angolana. A continuidade da ausência da sua história no ensino primário e até mesmo nos manuais de ensino da História do ensino médio contribui com o apagamento da memória da Kimpa Vita e do movimento Antonista para com as gerações vindouras.

Em suma, precisamos urgentemente pressionar os órgãos competentes sobre a inclusão das narrativas históricas voltadas à Beatriz Kimpa Vita e outras mulheres nos manuais de ensino, mas também sobre o incentivo à pesquisa nesse campo. Isso seria crucial para o enriquecimento da historiografia angolana, pois carecemos também de referências dos protagonismo das mulheres para influenciar as gerações vindouras.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Henrique. *Misericórdia para o reino do Kongo!* romance. Publicações Dom Quixote. Angola, 1996.
- ABRANTES, José Mena. *Kimpa Vita: A profetisa ardente*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.
- AFONSO, Camilo. *A educação tradicional do noroeste de Angola: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus I. Programa de Pós-Graduação em educação e Contemporaneidade – PPGEDUC, 2016.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça e MATTOS, Yllan de. *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. 1.ed.- São Paulo: Alameda, 2017.
- BÂ, Amadou Hampaté. *A tradição viva*. In: História Geral da África. Vol. I (coordenado por Joseph KI-ZERBO): Metodologia e pré-história da África. Trad. de Beatriz Turquetti et alii. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, p. 181-218, 1982.
- BATSÍKAMA R, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições do Kôngo*. Revista de história comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011.
- BATSÍKAMA, Patrício. *As origens do Kôngo consoante a bibliografia e a tradição oral*. Editora: Mayamba, Luanda, 2010.
- BATSÍKAMA, Patrício. *Dona Beatriz Ñsímba Vita*. 1.edição. Aracaju, SE: Ancestre, 2021.
- BATSÍKAMA, Patrício. *Evangelização, Guerra Civil no Kôngo e Ñsímba Vita (Kimpa Vita)*. *Revista Sankofa*. Junho. Rio de Janeiro, 2020
- BATSÍKAMA, Patrício. *Lumbu: a democracia no Antigo Kôngo*. 1.ed. Taubaté: Editora: Casa Cultura, São Paulo, 2014.
- BATSIKAMA, Patrício. *Religião como espaço de resistência: Dona Beatriz Ñsímba Vita*. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro, n. 22, ago, 2021
- BENGUI, Pedro. *História da 10ª classe*. Lisboa. Editora: Mirandela Arts, 2006.
- BURNS, Chris. *Angola, país de empreendedoras*. Euronews - Disponível em: <https://pt.euronews.com/2019/11/27/angola-pais-de-empendedoras>. Acessado em 10 jun, 2021.
- CAREGNATO, Lucas. *Em terras do ngola e do manikongo: descrição dos reinos do kongo e ndongo no século xv*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho, p. 1-17, 2011.

- Centro de Estudos Angolanos. *História de Angola*. Argel, 1965
- DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial*.
Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, p. 7-25, 2015.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. EDUFBA: Salvador, 2008.
- FERNANDES, João Pedro e CAPUMBA, Pedro Almeida. *História 12ª Classe*. Lisboa. Mirandela Arts, 2006.
- FONSECA, Mariana Bracks, Org. OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de (Orgs). *Áfricas e suas relações de gênero*. Rio de Janeiro: Edições Áfricas/Ancestre, 2019.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão Bântu Kôngo da sacralidade do mundo natural.
Disponível em: <<http://zip.net/bysLs0>>. Acesso em: 27 ago, 2015.
- GABARRA, Larissa Oliveira E. *O destino do reino do Congo no Brasil de Minas Gerais*. São Paulo, *Revistas Pucsp*, n. 44, pp. 85-113, jun, 2012.
- GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola, cinco séculos de cristianismo*. Edição Literal: Queluz, 1978.
- GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro Leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Vol I. 1ed. Rio de Janeiro: Editora Globo Livros, 2019.
- GONÇALVES, Rosana. Missionários Capuchinhos no reino do Congo: experiências de contato (século XVII). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho, p.1-16, 2011.
- Governo da República de Angola. *Estratégia Integrada para a Melhoria do Sistema de Educação 2001- 2015*. Luanda, 2001.
- GRAY, Richard. *Black christians and white missionaries*. Editora: Yale University Press. Londres, 1990.
- HEYWOOD, Linda M. *Jinga de Angola: A rainha guerreira de África*. Tradução: Pedro Maia Soares. Editora Todavia, 1ªed: São Paulo, 2019.
- HEYWOOD, Linda M. Slavery and its transformation in the Kingdom of Kongo: 1491–1800. *The Journal of African History*, 50, pp 1-22. 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40206695>. ISAACMAN, Allen e VANSINA, Jan. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935* / editado por Albert Adu Boahen. Capítulo 8. Iniciativas e resistência africanas na África central, 1880-1914. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- KILALA, Damião Adriano. *A religião Kingunza na Angola Contemporânea*. Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em História . São Luís/Maranhão, 2016.
- KOSSELECK, Reinhart. *Futuro pasado*. Para una semantica de los tiempos históricos. Barcelona / Buenos: Ediciones Paidós, 2001.

- LEMOS, Guilherme Oliveira. *A historiografia sobre congo e angola do século XVI AO XVIII: Refletindo a partir dos Estudos Africanos e Pós-Coloniais*. Dissertação defendida na Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História. Brasília, 2016.
- LEYVA, Pedro Acosta. Modalidades tradicionais africanas de capturas para o tráfico negreiro. *Revista África*. v. 04, n. 08, p. 91-103, jul./dez, 2017.
- LOPES, Júlio Mendes e CAPUMBA, Pedro Almeida. *História 11ª classe*. Lisboa. Mirandela Arts, 2006.
- LUYALUKA. Kiatezua Lubanzadio. *The notion of "N'zambiAmpûnguTulêndo": an outcome of the kôngo being-force concept*. Kinshasa, hal-01104589v1, 2015.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra—história e civilizações: tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. Salvador: EDUFBA, São Paulo: casa das Áfricas, 2011.
- MACEDO, José Rivar. A escrita e a conversão na África central do século XVII: o catecismo Kikongo de 1624. *Hist. R.*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 69-90, jan. / jun. 2013, p. 70.
- MÁXIMO, Bruno Pastre. *Legislação e conflito no reino do Kongo do século XVI*. Revista Temporalidades. Belo Horizonte. Vol.9, n.3, Dezembro, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. "Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade." *Revista brasileira de ciências sociais*. Rio de Janeiro, 2017.
- MUDIMBE, Y. Valentin. *A invenção de África. Gnose. Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes, 2019.
- NGULUVE, Alberto Kapitango. *Política educacional angolana (196-2005): Organização, Desenvolvimento e Perspectivas*. Dissertação defendida no programa de Mestrado da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006
- OLIVEIRA, Gonçalves Robison. *(Des) naturalizando "os nossos naturais": poder político e escravização no Kongo, a época de Afonso I Mwemba Nzinga (1509-1543)*. Trabalho conclusão de curso de licenciatura em História. Porto Alegre, 2013.
- OLIVEIRA, Larissa Gabarra e. *O reino do Congo no império do Brasil: memórias do Congado em Minas Gerais, século XIX*. Tese defendida no programa de pós-graduação de História Social da Cultural no departamento de história, PUC-Rio, 2009.
- PAIVA, Felipe. O conceito da resistência na África colonial: recompondo um paradigma. Porto Alegre. *Revista do Programa de Pós-graduação de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, 2019.
- PAMBAZUKA NEWS. 2 de Março, dia da mulher angolana: a razão por trás da celebração da data. Disponível em: <https://www.pambazuka.org/pt/gender-minorities/2-de-mar%C3%A7o-dia-da>

mulher-angolana-raz%C3%A3o-por-tr%C3%AAs-da-celebra%C3%A7%C3%A3o-da-data.

Acessado em: 10 abril de 2021.

PANTOJA, Selma Alves. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PAXE, Isaac. Mulemba. *Revista Angolana de Ciências sociais. Angola 40 anos de independência: Memória, Identidade, Cidadania e Desenvolvimento*. Vol.V – Nº10. Luanda, 2015.

RANGER, Terence O. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935* / editado por Albert Adu Boahen Capítulo 3. *Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista*. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

RIBAS, Óscar. *Ecos da minha terra*. Luanda: Editora Maianga, 1952.

RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa. Editora Seara Nova, 1975.

RODRIGUES, Eugenia. Rainhas, princesas e donas: formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. Portugal. *Revista Cadernos Pagu*, p. 1-45, 2017.

RUFINO, Luiz, PEÇANHA, Cinézio Feliciano (Mestre Cobra Mansa) e OLIVEIRA, Eduardo. Pensamento diaspórico e o “ser” em ginga: deslocamentos para uma filosofia da capoeira. Bahia. *Revista Humanidades e Letras*, vol. 4. nº2, p. 03, 2018 .

SAID, Edward, W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Tomás Rosa Bueno. Editora Companhia das Letras. São Paulo, 1990.

SOUNDOULA, Simão. *Novo romance histórico publicado em Paris 306º aniversário da morte de Kimpa Vita Cultura*. In: *Jornal de angolano de artes e letras*. Luanda: 9 a 22/julho/2012.

SOUSA de, Leila Lima. O processo de hibridação cultural: prós e contras. *Revista Temática*. Março, 2012.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*. *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1998.

SOUZA, Marina de Melo. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo. Analisado pela Luana Mayer de Sousa, no seu artigo sobre Catolicismo e poder no reino do Kongo do século XVI*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002

DE SOUZA, Luana Mayer. *Entre Coroas, Províncias e Missionários: O Reino do Congo no final do século XVIII*. Tese de Doutorado. PUC-Rio, 2016.

THORNTON, John K. Elite women in the Kingdom of Kongo: historical perspectives on women’s political power. *The Journal of African History*, v. 47, n. 3, p. 437-460, 2006.

THORNTON, John K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*. Cambridge. Editora Cambridge University Press, 1998.

VANSINA, Jan. *História geral da África*, vol. IV: África do século XII ao XVI. Editor Djibril Tamsir Niane. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

VANSINA, Jan. *História Geral da África*, vol.V: África do século XVI a XVIII. Editor Bethwell Allan Ogot. 2. ed.rev. – Brasília: UNESCO, 2010.