

Um historiador por seus pares: trajetórias de *Ronaldo Vainfas*

Angelo Adriano Faria de Assis
Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz
Yllan de Mattos
(organizadores)




alameda

Copyright © 2017 Angelo Adriano Faria de Assis/ Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz/
Yllan de Mattos

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em
vigor no Brasil em 2009.*

Edição: Haroldo Ceravolo Sereza

Editora assistente: Danielly de Jesus Teles

Editora de livros digitais: Clarissa Bongiovanni

Projeto gráfico, diagramação e capa: Danielly de Jesus Teles

Fotografia: Lorena Salum

Assistente acadêmica: Bruna Marques

Revisão: Alexandra Colontini

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

H578

Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas /
organização Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia
Mendonça Muniz, Yllan de Mattos. - 1. ed. - São Paulo : Ala-
meda, 2017.
23 cm

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7939-410-2

1. HISTORIOGRAFIA. I. ASSIS, ANGELO ADRIANO FARIA DE. II. MU-
NIZ, POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA. III. MATTOS, YLLAN DE.

17-45558

CDD: 907.2

CDU: 82-94

ALAMEDA CASA EDITORIAL

Rua 13 de Maio, 353 – Bela Vista

CEP 01327-000 – São Paulo, SP

Tel. (11) 3012-2403

www.alamedaeditorial.com.br

Revisitando o antonianismo. Beatriz Kimpa Vita e o Congo cristão

Marina de Mello e Souza

O CONVITE PARA PARTICIPAR com um texto de uma homenagem a Ronaldo Vainfas encheu-me de alegria. Ronaldo foi decisivo na elaboração de minha tese de doutorado, da qual foi orientador, e que é minha principal contribuição à produção acadêmica. Graças a ele, que na ocasião se debruçava sobre uma heresia centro-africana liderada por Beatriz Kimpa Vita, entrei em contato com o que a historiografia convencionou chamar de reino do Congo. Eu queria estudar congadas no sudeste brasileiro e ele estava às voltas com um movimento religioso de fundo católico no Congo. Nos agradecimentos da tese, depois livro, reconheço que mesmo se conduzido pela minha pesquisa, Ronaldo parecia perceber melhor do que eu mesma as suas potencialidades, “enxergando antes de mim coisas a que eu só chegaria depois de ele já ter percebido”. Dessa forma me orientou com perícia pelos quatro anos de doutorado, dando espaço ao que me parecia ousadia interpretativa e chamando atenção para os aspectos referentes ao rigor acadêmico. *Reis negros no Brasil escravista*, minha tese de doutorado defendida em 1999, conta a história da coroação de rei congo no contexto da diáspora resultante do comércio de africanos escravizados, em especial no Brasil, e destacou a presença de culturas e processos históricos centro-africanos nas manifestações culturais de comunidades brasileiras negras e mestiças.¹ Ronaldo Vainfas, e uma

1 SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. História da festa de coroação de

estadia nos Estados Unidos, onde elaborei o projeto e tive acesso a bibliografia então inexistente, ou muito dispersa e difícil de obter no Brasil, foram decisivos na perspectiva adotada. Nesse percurso devo também lembrar da importância de Robert Slenes, pois ele indicou-me textos fundamentais para o rumo da minha pesquisa.

Feito esse preâmbulo, explico o que fiz para expressar minha consideração pelo mestre e pelo grande historiador que Ronaldo é. Como eu não teria capacidade para manter um diálogo com sua obra, que li em grande parte, sempre maravilhada com a qualidade da pesquisa e da narrativa, optei por retomar um tema sobre o qual já trabalhamos juntos: o reino do Congo, sua organização social, o lugar que o catolicismo passou a nela ocupar, e o movimento antoniano - a heresia que Ronaldo estudava quando me tornei sua orientanda. Sobre o assunto assinei com ele um artigo, no qual minha parte foi apresentar o Congo por ocasião dos primeiros contatos com os portugueses e implantação do catolicismo. Esse artigo foi publicado um ano antes do término da minha tese, em dezembro de 1998, e quando o leio hoje, percebo que se as partes escritas por Ronaldo se sustentam integralmente, nem sempre concordo com o que eu mesma então escrevi.²

De lá para cá, como seria esperado, meu conhecimento sobre o Congo aumentou consideravelmente, assim como minha familiaridade com a bibliografia africanista, seus temas, seus problemas, suas abordagens, pois desde 2001 ensino história da África e dos africanos e seus descendentes no Brasil. Ao buscar uma maneira de me inserir nessa homenagem, escolhi apresentar um texto que sintetizasse meu conhecimento atual acerca do Congo e do antonianismo, incorporando trabalhos publicados depois do nosso, ou que não conhecíamos à época.

O poder centralizado no Congo

O Congo é uma das sociedades da África subsaariana sobre a qual existem mais informações para os períodos anteriores à conquista colonial do final do século XIX devido à natureza das relações mantidas com europeus letrados, que deixaram muitos relatos e produziram uma diversa e ampla documentação. Essas informações decorrem de contatos políticos e econômicos que seus governantes mantiveram principalmente com Portugal, mas também com Roma e os Países Baixos, nos quais teve

rei congo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, 2006.

2 VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV - XVIII. *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, vol. 3, n. 6, dezembro, 1998, p. 95-118.

destaque não só a ação de comerciantes e agentes da Coroa lusitana, mas também de missionários, uma vez que a religião era aspecto indissociável da política de expansão portuguesa, na qual se inserem os contatos com o Congo. Dessa forma, além das pesquisas arqueológicas, dos estudos linguísticos, da recolha de mitos, genealogias e outras narrativas orais que permitem a reconstituição de aspectos das histórias das sociedades sem escrita, para o Congo há significativa documentação escrita produzida a partir dos últimos anos do século XV, pois o primeiro contato dos portugueses com populações conguesas ocorreu em 1482.

16 Ao se depararem com uma sociedade com organização social e política bastante complexa, os portugueses que primeiro a descreveram trataram-na como um reino, à semelhança dos então existentes na Europa, com uma administração que comportava o que chamaram de províncias, uma capital a partir da qual o rei, ou mani Congo, *mwene Kongo* segundo a terminologia local, governava, cercado de um aparato ritual identificado com uma corte. Essa terminologia aproximava as realidades africanas das conhecidas dos europeus e permitia a sua compreensão por meio de um processo de tradução, necessário para a descrição do que até então era desconhecido. À medida que os estudos sobre o chamado reino do Congo se aprofundaram, as especificidades da sua organização social e política ficaram mais delineadas e puderam ser tratadas a partir de suas particularidades, contribuindo para isso a aproximação entre história e antropologia. Entretanto, a designação reino do Congo foi mantida, agora não mais para que sua organização social e política pudesse ser compreendida por analogia às sociedades europeias, mais familiares ao leitor ocidental, mas para ficar claro que ao falar daquela sociedade o pesquisador se referia ao “antigo reino do Congo”, ou reino do Kongo, e não aos países contemporâneos de mesmo nome, formados a partir das independências dos estados africanos, que ocupam territórios diferentes do Congo aqui abordado, situado em sua quase totalidade no norte da atual Angola.³ Hoje minha posição é de questionamento do uso da noção de reino para designar o Congo dos séculos XVI ao XIX, pensando inclusive que quando falamos de reinos europeus como Portugal, França ou Inglaterra, não os designamos explicitamente como reinos ao nomeá-los.⁴ Essa opção é

3 Refiro-me aqui à República do Congo e à República Democrática do Congo.

4 Este é um tema que voltei a debater com Ronaldo Vainfas em 2012, quando tive a honra de ser por ele examinada em meu concurso de livre-docência, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Ronaldo, assim como Sílvia Lara, que também examinou o trabalho por mim apresentado naquela ocasião, não concordam com minha opção e argumentam que a descrição que eu mesma faço do Congo indica que nele havia uma orga-

resultado do meu percurso na construção do conhecimento não só sobre o Congo, mas também sobre outras sociedades africanas e sobre a historiografia sobre elas. É desse lugar que retomo a tentativa de sistematizar, em linhas gerais, a organização social e política do Congo.

Os relatos orais colhidos desde o século XVI indicam que a formação do Congo com a organização conhecida dos portugueses a partir de 1482 deu-se no século XIII ou XIV. Em sua origem estaria a atuação de Nimi Lukeni, que vindo do norte com seus seguidores atravessou o rio Congo e se instalou em um planalto aonde instalou *Mbanza Kongo*. A chegada desses estrangeiros estaria na origem da construção de uma sociedade que combinou formas de organização social e política antigas e novas, por eles trazidas.

Os grupos sociais ali existentes antes da chegada dos estrangeiros vindos do norte, conhecidos como *muchicongos* (*mwissikongos*), se organizavam em aldeias, nas quais os descendentes daqueles que primeiro se instalaram na região tinham lugares de liderança. Conforme a análise de Jan Vansina, em uma ampla área da África Central, na qual o Congo se insere, o poder do chefe tornou-se gradativamente transmissível conforme determinadas regras de sucessão, com a organização de grupos em torno de pessoas que assumiam o papel de mediadoras de conflitos e articuladoras de ações comuns. Essas pessoas eram sempre intermediários privilegiados entre os homens e as entidades espirituais, ligadas aos territórios nos quais elas ou seus antepassados haviam se instalado. Elas eram responsáveis pela sobrevivência do grupo, seja nos seus aspectos materiais, como fertilidade das mulheres, boas colheitas e caçadas, seja nos seus aspectos sociais, como boa convivência entre os membros do grupo e proteção contra ameaças externas, como ataques de outros grupos, de doenças ou de ancestrais insatisfeitos.⁵

Portanto, quando os *muchicongos* chegaram na região que veio a integrar o Congo, encontraram aldeias organizadas em torno de chefes, sendo o mais influente deles o *mani Bata* (*mwene Mbata*). Por processos que não são possíveis de serem

nização política equivalente à dos reinos europeus, e que sendo esta a terminologia em voga na época, é ela que deve ser utilizada. Entendo o argumento, mas continuo fiel à minha opção, por achar que o Congo deve ser estudado a partir das especificidades de sua organização e não a partir de analogias com as sociedades europeias. Afirmo uma posição que visa chamar a atenção para as lógicas internas ao Congo, mesmo que parcelas de sua própria população tenham adotado o termo reino para designar sua sociedade, tanto no passado como no presente.

5 VANSINA, Jan. *How societies are born. Governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

reconstituídos, e que podem ter combinado relações pacíficas com a imposição pela força da nova autoridade, a partir de *Mbanza Kongo* foi criada uma rede de relações envolvendo as chefaturas já existentes na região em uma organização política que combinou as antigas formas de exercício do poder com novas, trazidas pelos que chegaram depois. Nessa nova composição foi reconhecida a autoridade do mani Congo sobre os outros chefes, alocado com seus seguidores em *Mbanza Kongo*, de onde cobrava tributos de seus subordinados e os convocava para a guerra quando necessário. Como contrapartida, deveria garantir a prosperidade e segurança de toda população sob seu governo. Respeitando algumas das chefaturas mais importantes, manteve suas formas locais de mando e o poder das linhagens ligadas aos ancestrais fundadores das aldeias. Em outras chefaturas os governantes, escolhidos entre o grupo dos muchicongos e com um mandato de cerca de quatro anos, passaram a ser indicados pelo mani Congo, a quem estavam diretamente ligados.

Os vínculos entre os chefes tradicionais e os novos governantes, cuja atuação conformou a unidade política conguesa, foram reforçados por meio de alianças matrimoniais. A principal esposa do mani Congo deveria ser sempre uma filha ou irmã do mani Bata, que manteve sua proeminência entre os chefes da região mesmo depois da chegada dos muchicongos e da nova ordem por eles implantada, de centralização do poder nas mãos do mani Congo. Em sociedades matrilineares, como eram as sociedades centro-africanas ocidentais, os laços matrimoniais formados a partir do fornecimento de esposas eram importantes formas de articulação política. Isso era especialmente importante em uma sociedade como a do Congo, na qual uma autonomia local coexistia com um poder central, agregador de grupos que se entendiam como partes de um todo, habitantes de um território considerado comum.

A unidade territorial do Congo tinha limites fluidos, que variavam conforme o grau de comprometimento com o poder central por parte daqueles que se localizavam nas fimbrias do território abrangido pela autoridade do mani Congo. Nas regiões mais distantes era menor a presença de emissários do poder central, como os que iam cobrar tributos, ou era menor a participação de seus chefes em cerimônias que levavam todos à capital, quando havia farta redistribuição de víveres e produtos especialmente valorizados. Em seus tempos de maior força, o Congo abarcava o território compreendido entre a margem esquerda do rio Congo, a margem esquerda do rio Cuango, a margem direita do rio Cuanza e o limite com o oceano Atlântico. Em tempos de menos poder o território tinha como limite oriental o rio Inkisi e limite sul o rio Loje.

Como geralmente acontece nos processos de centralização do poder, a troca de produtos oriundos de diferentes zonas ecológicas, que articulavam várias regiões por meio de rotas pelas quais transitavam pessoas e produtos, foi importante fator na formação do Congo. O planalto central, no qual *Mbanza Kongo* se estabeleceu era local de cruzamento de rotas pelas quais circulavam o sal vindo do litoral, o cobre vindo do norte, os tecidos de ráfia vindos do leste, além de víveres como peixes e tubérculos, e objetos de uso cotidiano como cestas, cerâmicas e instrumentos de ferro, produzidos em diferentes lugares. O mani Congo controlava esse trânsito, o que permitia que acumulasse riquezas, em grande parte distribuídas entre outros chefes, estreitando desta forma os vínculos de lealdade a ele. Além do sistema de trocas matrimoniais, a redistribuição da riqueza à qual tinha acesso era fator que reforçava sua autoridade e os laços políticos.

A autoridade dos chefes também estava intimamente associada ao controle da esfera religiosa, na medida que eram intermediários entre o mundo visível, onde habitavam os homens sobre os quais tinham o poder de mando e o dever de manter a harmonia, e o mundo invisível, habitado por entidades de diversas espécies, que eram em grande parte responsáveis pelo que acontecia na esfera da existência visível. Esse aspecto da constituição de lugares de poder foi decisivo na forma como se formou o Congo, pois os recém chegados, os muchicongos, buscaram se associar aos chefes tradicionais da região, uma vez que eram estes os detentores dos conhecimentos necessários para as pessoas se relacionarem com os espíritos territoriais, de forma a garantir a fertilidade das terras, das mulheres, a saúde e o bem estar.

Dessa forma, o poder dos chefes, ligado às esferas visíveis e invisíveis, articulava-se às redes de poder político, mas também era legitimado pelos sacerdotes e pelo cumprimento dos ritos que assegurariam a boa relação entre as diferentes áreas da existência. Assim, mesmo sendo o Congo uma sociedade com significativo grau de centralização do poder, o mani Congo deveria ser reconhecido tanto pelos chefes das principais *kanda*, ou linhagens, como pelos sacerdotes. As *kanda* eram a forma básica de organização social: o pertencimento a uma delas era o princípio fundamental de construção das identidades, sendo a existência das pessoas definida diretamente pelo grupo familiar do qual fazia parte.⁶

6 Para uma introdução à organização social e formação do chamado reino do Congo ver VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos, em *História Geral da África*, vol. V, organizado por Bethwell Allan Ogot, capítulo 19. Brasília: UNESCO, 2010.

Apoiado nessa estrutura social na qual as linhagens instauradas pelos que primeiro chegaram a determinados lugares era a célula básica, e na qual a relação harmoniosa entre a esfera visível e a invisível da existência, garantida pelos chefes com a ajuda dos sacerdotes, era condição do bem viver, havia um sistema de titulação que indicava responsabilidades sociais, direitos e deveres. Os títulos, diretamente relacionados ao aumento da complexidade das estruturas políticas e sociais, permitiam a definição de papéis de forma mais perene do que o tempo de existência das pessoas que os desempenhavam, e uma maior longevidade das estruturas sociais, definidas pelo que os títulos representavam. As insígnias eram igualmente importantes na definição de lugares sociais, atribuindo aos que as portavam as qualidades nelas incorporadas. Assim, o representante do chefe que partia para as aldeias com a atribuição de cobrar um tributo, portava um bastão que o identificava e que garantia a autoridade da qual era depositário. Quanto às insígnias de poder, eram indispensáveis para o pleno reconhecimento da autoridade dos chefes, pois enquanto não fossem transmitidas, ele não seria reconhecido como tal. Houve situações nas quais a apropriação das insígnias de poder garantiu a chefia a uma pessoa, mesmo não tendo ela passado pelos ritos relativos à escolha do sucessor do chefe morto. Portanto, o sistema de titulação e as insígnias, ou seja, um conjunto de objetos que representavam diferentes aspectos do poder do chefe, eram elementos centrais na constituição, reconhecimento e legitimação do poder.⁷

Segundo as fontes europeias da época, havia uma distinção entre a vida rural, nas aldeias, e a vida nas capitais - tanto *Mbanza Kongo* como as capitais regionais. Estas tinham a designação de *mbanza*, seguida do nome, da região em questão, por exemplo *Mbanza Mbata*. Nas aldeias, governadas pelos chefes das *kanda* que as fundaram em colaboração com os chefes das linhagens mais importantes, organizados em um conselho que participava das principais decisões relativas ao grupo, a diferenciação social era pequena. Mas podiam existir pessoas que não pertenciam a nenhuma linhagem, como prisioneiros de guerra ou pessoas capturadas em condições diversas, assim como condenados pela justiça local, que ocupavam lugares subalternos, identificados com a situação de cativo.⁸

7 Ver VANSINA, Jan. *How societies are born. Governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004 e MILLER, Joseph C. *Poder e parentesco. Os antigos estados mbundu em Angola*. Tradução de Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, Ministério da Cultura, 1995 (1976).

8 THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo. Civil war and transition, 1641-1718*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992, descreve com detalhe a organização social e política

Nas capitais, sejam as regionais seja *Mbanza Kongo*, viviam os principais chefes, cercados de funcionários especializados, como os que cuidavam da vida cotidiana nas instalações dos chefes, da sua segurança, das questões ligadas à guerra, os principais sacerdotes. Nelas havia uma maior diferenciação entre os segmentos sociais, entre os que trabalhavam a terra nas cercanias da cidade e forneciam os víveres, e aqueles que se dedicavam a atividades não diretamente produtivas, voltadas para a administração e para a vida ritualizada em torno do poder. Também ali era mais presente uma categoria de gente não inserida nas estruturas de linhagem, que fazia os trabalhos mais pesados, submetida à autoridade de seus senhores, e que foi percebida pelos europeus que registraram sua existência como sendo escravos. Assim como o comércio é elemento quase sempre presente nos processos de centralização do poder, esta implica em uma maior hierarquização e complexidade das estruturas sociais, e na existência de formas mais evidentes de exploração do trabalho e submissão social e política da maioria da população.

O Congo cristão

Desde 1482, quando Diogo Cão chegou à foz do rio Congo e travou relações com o mani Soyo e sua gente, os portugueses passaram a relatar o que encontravam dando origem às fontes que nos permitem fazer a história do Reino do Congo, como foi então chamado. Em 1502 foi feito o primeiro relato escrito, redigido por Rui de Pina, cronista da casa real lusitana, baseado no depoimento de Rui de Sousa, capitão da terceira expedição portuguesa enviada ao Congo, em 1491, que resultou no batismo do mani Congo Nzinga Kuwu, sendo-lhe atribuído o nome de D. João, à semelhança do soberano lusitano.⁹ A partir de então há uma profusão de documentos como cartas, regimentos e relatos de missionários, que permitem a reconstrução bastante minuciosa de uma história absolutamente original, na qual uma sociedade centro-africana se inseriu no quadro de relações em construção a partir do Atlântico, fazendo uso do catolicismo para se reorganizar internamente e fazer frente às transformações resultantes da introdução de novos agentes e novas relações em sua vida econômica, política, social e religiosa.¹⁰

do Congo.

9 RADULET, Carmem M. *O cronista Rui de Pina e a "Relação do reino do Congo"*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992.

10 O maior conjunto de fontes publicadas é a *Monumenta Missionária Africana*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, composta de 22 volumes com documentos referentes à África

O que apresentei até aqui diz respeito às formas de organização política e social e aos sistemas de pensamento do Congo constituídos a partir de processos internos à região da África na qual se insere essa sociedade. O contato com os portugueses e a incorporação de elementos do catolicismo provocaram mudanças por meio de um processo altamente complexo e bastante estudado, não só pelo que tem de extraordinário, mas também devido à abundância de fontes. A transformação mais evidente, alardeada pelos relatos da época, diz respeito à incorporação de elementos do catolicismo romano, tratado como conversão nas fontes, diretamente relacionada à reorganização do poder que se deu a partir do início do século XVI, sob a condução de D. Afonso Nzinga Mbemba.

Uma disputa sucessória, que mobilizou chefes das grandes *kanda* e os comerciantes e funcionários reais lusitanos que a partir do final do século XV frequentavam o interior do território do Congo, foi vencida pelo filho de D. João I Nzinga Kuwu, que se aliou aos portugueses e aderiu ao catolicismo, tendo em seu batismo recebido o nome, ou título, de Afonso. O filho de Nzinga Kuwu escolhido pelos eleitores conforme as normas locais de sucessão não havia aderido ao catolicismo. Essa escolha foi contestada pelo irmão católico, D. Afonso Nzinga Mbemba, chefe da região onde se encontravam os principais mercados, frequentados pelos portugueses sediados em São Tomé e em *Mbanza Kongo*, nos quais as negociações com o cobre, e cada vez mais com os escravizados, traziam um crescente retorno econômico.¹¹

D. João I Nzinga Kuwu, apesar de batizado em 1491 em uma sequência de cerimônias detalhadamente relatadas por Rui de Pina, não incorporou nada do cristianismo. Quando morreu, em cerca de 1507, os governantes do Congo estavam divididos entre os que haviam se aproximado dos portugueses, do comércio e da religião, e os que recusaram as novas relações. No embate entre as facções que podemos chamar de tradicionalista e inovadora, venceu a última, capitaneada por D. Afonso, construtor de uma origem mítica da unidade política que passou a ser conhecida como reino do Congo cristão. A carta a D. Manuel de Portugal, na qual narra a batalha contra seu irmão pelo controle de *Mbanza Kongo* e a ajuda divina recebida, tal qual D. Afonso Henriques havia recebido em Ourique, é peça chave na

Ocidental entre os séculos XV e XVII. Todos os volumes, com uma apresentação, introdução e bibliografia, estão disponíveis em versão digital organizada por Miguel Jasmins Rodrigues, editada pelo Instituto de Investigação Científica Tropical - CDI, Lisboa.

11 Para uma introdução a essa questão ver, SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e Angola, séculos XVI e XVII, em *Nas rotas do império*, organização de FRAGOSO, João, FLORENTINO, Manolo, *et alii*, (orgs.), Ilha de Vitória: EDUFES, 2006.

construção de uma nova maneira da classe dirigente conguesa exercer o seu mando. A partir dela D. Afonso I implantou um modelo de organização política que vigorou na região pelos quatrocentos anos seguintes, ou mais.

D. Afonso, nome com o qual entrou para a história e provavelmente um título a mais que adotou ao lado dos vários outros, abriu o Congo para o comércio com os portugueses e alterou as normas de legitimação e sucessão do poder central. Em busca de maior autonomia com relação às *kanda* que sustentavam sua autoridade junto à população e que desde a estruturação do Congo em torno de um poder centralizado ocupavam um espaço importante nos processos de legitimação e sucessão do mani Congo, recorreu ao apoio dos portugueses, fossem eles comerciantes estabelecidos em São Tomé, emissários da Coroa lusitana ou missionários por ela enviados. Introduziu novidades na esfera religiosa e ritual, dando espaço aos sacerdotes e ritos católicos, o que permitiu que se tornasse mais independente dos chefes locais, ligados aos espíritos territoriais e aos laços criados a partir das alianças matrimoniais. Tornou o catolicismo religião de Estado, e os sacerdotes católicos, enviados de Portugal ou pertencentes à elite conguesa que havia estudado em Lisboa, os principais legitimadores do poder junto à esfera das entidades invisíveis.

Anne Hilton, ao considerar episódios narrados pelas fontes da época, analisa esse processo, mostrando como o batismo do primeiro mani Congo, D. João Nzinga Kuwu, foi associado a um rito da esfera *mbumba*, na qual se localizavam espíritos das águas e das terras, responsáveis pela fertilidade; como os espaços dos ancestrais, representados pelos seus túmulos foram substituídos pelas igrejas, onde os chefes passaram a ser enterrados, e pelas missas, assistidas por multidões se o mani Congo estivesse presente; como os *minkisi*, importantes objetos utilizados em ritos religiosos voltados para o bem estar foram publicamente destruídos a mando de D. Afonso e substituídos por objetos do culto católico como rosários, imagens de santos, e o crucifixo.¹² Além de alterar os signos de legitimação do poder central no que diz respeito à sua relação com as entidades do mundo espiritual, D. Afonso mudou as regras de sucessão, que até então respeitavam um sistema de rodízio, segundo o qual o novo mani Congo era escolhido entre algumas linhagens, que se sucediam no poder central. No novo sistema, apenas os seus descendentes diretos, filhos de uma de suas três filhas, seriam elegíveis. Isso não eliminou as disputas e tensões características dos momentos de sucessão, mas limitou os candidatos a seus descendentes diretos,

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

tirando a possibilidade de ascensão ao poder central das outras *kanda*, cujos chefes e sacerdotes mantinham, entretanto, o conhecimento acerca dos ritos relativos aos espíritos territoriais dos locais que habitavam.

A partir de então, houve alterações na política, sociedade e sistemas de pensamento do Congo, que mesmo mantendo as estruturas tradicionais, introduziu mudanças que permitiram a sua integração ao novo quadro criado a partir do comércio Atlântico de forma autônoma, como mais uma peça de um conjunto de relações com diversas variáveis, ligadas a culturas e interesses diferentes que encontraram formas de convívio. A mais significativa alteração foi a criação de um novo sistema de legitimação do poder baseado na incorporação de elementos do catolicismo.

O processo de cristianização do Congo vem sendo estudado há muito tempo, por pesquisadores comprometidos com a catequese cristã que nele vêem falhas e insucessos, mas muito contribuíram para a divulgação de fontes importantes, como Louis Jadin e Jean Cuvelier; por etno-historiadores que não se desprenderam de um olhar eurocêntrico, como George Balandier e W.G.L. Randles; por historiadores como Anne Hilton para os quais as cosmogonias conguesas determinaram as formas que a nova religião assumiu, ou John Thornton, que entende ter havido a criação de um novo sistema religioso que chamou de cristianismo congo. A esta posição se alinha um trabalho recente, de Cécile Fromont, que adotando uma perspectiva inédita, analisa a cultura visual cristã do Congo, dando novos e consistentes argumentos para a análise de um sistema religioso e político original, por ela também chamado de cristianismo congo, e que se articula diretamente à constituição de novos mecanismos de dominação no contexto da abertura para o comércio atlântico de escravizados.¹³

Resultado do encontro entre diferentes sistemas culturais, o catolicismo, ou cristianismo congo, como Thornton e Fromont a ele se referem, pode ser entendido como um resultado de hibridismo, transculturação, tradução, crioulização, reinterpretação, conforme as preferências teóricas dos autores. Fromont, que olha a partir do campo da história da arte, formula a ideia de espaço de convergência para designar as situações nas quais os sistemas simbólicos em contato encontraram portas de comunicação por meio das quais elementos de uma cultura foram apropriados pela outra, ganhando novos significados e tornando-se constitutivos das estruturas e relações da sociedade que os adotou. Dessa perspectiva retoma o mito fundador do

13 FROMONT, Cécile. *The art of conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

Congo cristão registrado por D. Afonso nas descrições em cartas que contam como ganhou miraculosamente a batalha contra seu irmão com a ajuda de São Tiago, que apareceu no céu juntamente com uma cruz e assim desbaratou seus inimigos, garantindo sua ascensão ao poder. Aponta a centralidade da cruz na consolidação do novo sistema político, apoiado pela nova religião, e analisa várias situações e objetos, ou insígnias, representantes do momento no qual o cristianismo foi incorporado às estruturas de poder. Do início do século XVI até o início do século XX, a cruz seria um símbolo central da organização política construída a partir da relação com os portugueses e da integração do Congo ao comércio atlântico de escravos, rememorando D. Afonso, o criador do Congo cristão.

O comércio atlântico passou por diferentes momentos ao longo dos séculos, mas certamente influenciou de forma decisiva a vida política e social da região, fortalecendo alguns chefes e provocando conflitos. A ele o catolicismo esteve sempre ligado, sendo ambos coordenados pelas elites dirigentes, que se mantiveram independentes de Portugal, a despeito das suas constantes tentativas de subordinação, até a ocupação colonial do início do século XX. Se a partir do final do século XVI a Coroa portuguesa empreendeu a conquista de territórios ao sul do Congo, promovendo guerras que só terminaram na segunda metade do século XVII (para serem retomadas na segunda metade do século XIX), e criando ali a colônia de Angola, com sede em Luanda, área de influência conguesa até o início das guerras de conquista da região, todas as tentativas de subordinação militar do Congo foram frustradas. Mesmo quando houve uma vitória militar, como na batalha de Ambuíla (*Mbwila*), em 1665, que resultou na derrota e desestruturação do Congo enquanto sociedade com poder central forte, identificado como um reino. Desta derrota até o início do século XVIII o Congo viveu um período de guerras entre as diferentes linhagens que disputavam o poder. É esse o contexto da emergência do antonianismo, movimento messiânico que criou uma heresia católica formulada por Beatriz Kimpa Vita e registrada por missionários capuchinhos que atuavam na região, em especial Bernardo da Galo. Por ser uma heresia, mereceu a atenção de Ronaldo Vainfas, que se debruçou sobre a documentação produzida pelos missionários, sobre os estudos sobre ela realizados e a analisou no mencionado artigo. Não retomarei aqui sua análise, uma vez que continuo concordando com ela. O que busco fazer a seguir é apresentar novos elementos para a melhor compreensão do antonianismo, aprofundando o que já foi apontado por Ronaldo, ou seja, que foi um movimento de base cristã e popular, voltado contra o poder dos chefes que disputavam o poder central e contra os capu-

chinhos, que os legitimavam. Beatriz Kimpa Vita formulou uma visão alternativa do cristianismo congo, para usar o termo de Thornton e Fromont, diferente da que há dois séculos sustentava o poder da elite conguesa, e que buscava defender a população oprimida pelas guerras e pelo comércio de gente.

O antonianismo

As análises sobre o movimento antoniano desvinculadas de uma perspectiva religiosa, ou seja, feita pelos pesquisadores que não eram sacerdotes católicos, concordam que se tratou de uma construção alternativa do cristianismo congo e que esteve diretamente relacionado ao contexto político. A maior evidência disto é a proposta de reocupação da capital, abandonada desde a eclosão das disputas entre as diferentes linhagens, considerada como condição primeira para reunificar o Congo. No final do século XVII, apesar de Pedro IV ser considerado *mani Congo* pelos missionários, isto não era aceito por toda população. Desde a derrota de Ambuíla exércitos comandados por diferentes chefes se enfrentavam, levando destruição às aldeias e plantações localizadas nos campos de batalha e à escravização dos prisioneiros, vendidos preferencialmente aos comerciantes vilis que agiam ao norte da foz do rio Congo.

Kimpa Vita nasceu em uma aldeia localizada próxima ao rio Ambriz e ao monte Kibangu, e seu pai lutou nessas guerras. Membro de uma *kanda* com importância local, ele era cristão como toda elite conguesa, o que não impediu que sua filha fosse iniciada na sociedade secreta dos *kimpazi*, que visava o bem comum. A iniciação neste culto se dava por ritos de morte e ressurreição, depois de um período de reclusão, no qual os neófitos eram introduzidos aos segredos que faziam dele um veículo de comunicação entre as entidades do mundo invisível e o mundo visível. Assim, ao lado da educação católica que os filhos e filhas da elite recebiam nas escolas dirigidas pelos missionários, àquela época capuchinhos assistidos pelos mestres e catequistas nativos, Beatriz Kimpa Vita também conhecia os segredos ligados aos *bankita* e aos *bisimbi*, entidades espirituais ligadas à terra, aos rios, às pedras. Se os *banganga* e membros da sociedade *kimpazi* acionavam as forças espirituais para resolver problemas e permitir que a vida social fluísse em harmonia, os *bandoki* eram outra categoria de agentes que acionavam as entidades do mundo invisível com vistas e fins pessoais, egoístas e invejosos.¹⁴

14 O prefixo “ba” é indicativo de plural na grafia do quicongo. Por exemplo: *nkita*, singular e *bankita*, plural.

As guerras entre diferentes *kanda*, as disputas entre chefes que não eram fortes o suficiente para reocuparem a capital, a intensificação do aprisionamento de pessoas e sua venda para comerciantes de gente, era contexto ideal para o surgimento de movimentos de renovação religiosa conforme a análise de Foz, Craemer e Vansina. Segundo eles, em momentos de desagregação social, novos discursos e objetos eram propostos por líderes messiânicos, que destruíam os antigos objetos de culto e introduziam novos ritos, arrebanhando seguidores com sua pregação que visava uma ordem diferente, capaz de trazer de volta a harmonia social perdida.¹⁵ A pregação de Mafuta, a quem Kimpa Vita seguia, pode ser entendida conforme essa perspectiva. Ela havia encontrado uma pedra que dizia ter a forma da cabeça de Cristo, deformada pela ação de instrumentos dos que trabalharam em dias santificados, que junto com suas visões seria a prova dos desmandos de pessoas por ela acusadas de *bandoki*. Apesar de queimar medalhas e cruzeiros dizia que suas ações visavam a purificação do cristianismo. Na visão de John Thornton, para Mafuta e seus seguidores o movimento religioso que liderava era cristão, apesar de se basear na ideia conguesa de *kindoki*, ou seja a ação mágica de fundo individual e egoísta, e não na ideia de feitiçaria ou ação demoníaca, conforme a lógica dos padres católicos.¹⁶

Também para Wyatt MacGaffey, Mafuta não negou Cristo e sim o nacionalizou, sendo o movimento que liderava voltado para o bem comum. Nos termos da cultura congo, para os quais havia uma distinção entre os objetivos públicos e os privados, o antonianismo seria uma doutrina que buscava fortalecer a disciplina coletiva contra o individualismo imoral da feitiçaria. Havia no movimento um claro ataque contra os instrumentos rituais que serviam aos poderosos, como os crucifixos. Por outro lado, ele se ligava a forças protetoras, como os *bisimbi*, que se manifestavam aos homens por meio de pedras de formas inusitadas, como a encontrada por Mafuta.¹⁷

Bernardo da Galo, o capuchinho que atuava junto a Pedro IV, entrevistou Mafuta, impressionado com o fervor de seus seguidores, e ouviu dela entre outras coisas que Deus puniria os congueses caso não reocupassem São Salvador, a capital abandonada. Achou-a louca e inofensiva. Mais tarde, ao ver o crescimento de seus

15 CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e FOX, Renée C., Religious movements in Central Africa: a theoretical study, *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct., 1976.

16 THORNTON, John. *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 109.

17 MACGAFFEY, Wyatt, *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 210-211.

seguidores, se arrependeria por não ter percebido o perigo por ela representado, pois Kimpa Vita, que no início do século XVII se tornou o centro de um movimento ainda maior, investia diretamente contra os capuchinhos, que estavam ao lado dos chefes que oprimiam a população. As exigências destes, aproveitando-se da fragilidade dos líderes que pleiteavam o controle do Congo, chegando mesmo a ordenar que durante as missas se despissem do *mpu*, insígnia de seu poder, alimentaram o discurso de Kimpa Vita, que os acusava de serem egoístas e invejosos, atributos próprios dos *bandoki*, conforme Mafuta já vinha fazendo.

As muitas escaramuças políticas, alianças construídas e desfeitas, idas e vindas dos capuchinhos que se envolveram diretamente nas disputas, são minuciosamente reconstituídas no livro de John Thornton, que narra os acontecimentos com base nos relatos dos missionários que os viveram e registraram. Bernardo da Galo e Lorenzo da Luca são os que mais se envolveram com o assunto, e da Galo pressionou abertamente Pedro IV para que se afastasse de Kimpa Vita. Este oscilava entre buscar o apoio político dos cada vez mais numerosos seguidores de Kimpa Vita, entre os quais se encontrava uma mulher e uma sobrinha sua, ou entre os capuchinhos, que lhe dariam o aval de Roma e dos comerciantes portugueses.

Em agosto de 1704 o movimento de Kimpa Vita ganhou força, pois ela disse ter morrido e renascido como Santo Antonio. Se já havia sido sagrada *nganga* do culto *kimpazi* por meio dos ritos iniciáticos de morte e ressurreição, agora era interlocutora direta de Deus, com quem mantinha encontros todos os fins de semana, retornando com Santo Antonio em sua cabeça. Ao ser levada à presença de Pedro IV, a quem Bernardo da Galo apoiava, entrou no recinto andando na ponta dos pés, parecendo flutuar, com a cabeça projetada para a frente, ondulando o corpo todo e sorrindo sempre, andou ao seu redor e incitou-o a acabar com a guerra e reocupar São Salvador, pois caso não tivesse força para isso ela mesmo o faria. Acusou da Galo de ser ciumento e invejoso e de não permitir que tivessem santos negros no Congo. Àquela altura ela já havia elaborado uma versão do cristianismo congo segundo a qual Nossa Senhora, Jesus e São Francisco teriam nascido em diferentes lugares do Congo, além de ter mudado a Salve Rainha para Salve Antoniana, alterando os dizeres da reza. Segundo Thornton, esta interpretação conguesa da história da igreja confirmava a ideia de que os santos eram poderosos *bankita*, seres que haviam vivido há tanto tempo que já teriam deixado de ser ancestrais, e portanto obrigados a agirem em prol de seus descendentes, tornando-se figuras protetoras de todos.¹⁸

18 *Idem*, p. 117.

Em setembro, depois de percorrer o vale do Ambriz pregando, Kimpa Vita voltou a Kibangu, onde Pedro IV estava estacionado com Bernardo da Galo junto dele, e a quem se apresentou de forma semelhante à já descrita. Havia a expectativa de que o sacerdote a considerasse mesmo uma encarnação de Santo Antonio, afinal para os congueses era comum a morte e a ressurreição como uma pessoa possuída por um espírito, especialmente para um iniciado em *kimpasi*. Bernardo da Galo conversou em quicongo com ela, que lhe expôs sua visão do cristianismo e confirmou sua fé católica e submissão ao papa e à igreja romana. O secretário de Pedro IV que a havia introduzido a da Galo e também era mestre da igreja, foi criticado pelo capuchinho por dar crédito a uma *nganga* provocadora de dissensões, ao que ele respondeu que não devia submissão ao missionário. Este episódio mostra bem como havia uma dúvida relativa a qual apoio escolher. Mas Pedro IV, a quem Bernardo apelou para que o ajudasse em tudo que fosse necessário pertinente à Kimpa Vita, vendo que não haveria conciliação entre a visão da igreja romana e a dos antonianos, e ciente da importância do apoio do capuchinho, subordinou-se a este, depôs o *mpu* e ajoelhou-se diante dele.

Entretanto, a despeito desse gesto de submissão, não retirou de todo o apoio à Kimpa Vita, pois esta tinha muitos seguidores, que aumentaram quando pregou em terras que ainda não havia percorrido. Cumprindo o anunciado, ela seguiu para São Salvador, a capital abandonada, e lá se instalou com sua gente, entre os quais se incluía a própria Mafuta. Era tratada como profeta e santo reencarnado, dizia missa, distribuía sacramentos, era venerada e enquanto comia tinha seus pés beijados. Enquanto isso a guerra prosseguia e em 1706 Pedro Vale das Lágrimas, duque de Mbamba, associado à sua tia Ana de Leão e seu irmão marquês de Mpemba, marchou contra os antonianos sediados em São Salvador e contra Pedro IV, estacionado em Kibangu, que com eles mantinha uma política de tolerância. Em sua marcha, encontrou por acaso Kimpa Vita e seu companheiro, chamado de São João, escondidos no mato, com uma criança recém-nascida. Ela havia ocultado sua gravidez pois, como os sacerdotes das ordens mendicantes à qual pertenceu Santo Antonio, do qual era encarnação, pregava a castidade. Foi então levada à presença de Pedro IV e Bernardo da Galo. Enquanto um tendia a dar-lhe o perdão e mandá-la ao bispo de Luanda, Bernardo defendeu que fosse julgada ali mesmo. O interrogatório a que então foi submetida é a principal fonte para a reconstituição dos fundamentos da religião por ela criada e nele ela não admitiu erro ou mentira, e sim pecado. Disse que por ter pecado estava naquela situação e conformada aceitou sua condenação à

morte na fogueira, determinada por da Galo. No dia 2 de julho de 1706 foi queimada viva junto com seu companheiro, tendo a criança sido poupada na última hora. Não renegou sua pregação e aceitou seu castigo devido a ter pecado, o que a gravidez e a fuga de São Salvador comprovavam. Não abjurou conforme os capuchinhos exigiam e os antonianos ainda espalharam seus ensinamentos por algum tempo.

No dia seguinte à sua execução Pedro IV, que havia mostrado grande preocupação com as consequências que isso teria, encenou um sangamento, dança militar realizada às vésperas de batalhas ou para celebrar datas ligadas ao exercício do poder. No entender de Thornton, era simultaneamente uma celebração pela morte de Beatriz Kimpa Vita e um desafio aos antonianos, que pretendia eliminar.¹⁹ No dia 25 de julho aconteceu a tradicional festa de São Tiago, que celebrava o poder do mani Congo e reuniu tanto antonianos quanto seus opositores. Na ocasião o padre Lorenzo da Luca proferiu um discurso evocando D. Afonso e o verdadeiro cristianismo no Congo, e excomungou os antonianos, chamando-os de heréticos. Estes, pelo seu lado, investiram contra ele, que teve que ser protegido por Pedro IV.

Em 15 de fevereiro de 1709 Pedro IV finalmente avançou sobre São Salvador, onde outro pretendente ao poder, Pedro Kibenga, estava desde antes da execução de Kimpa Vita, apoiado pelos antonianos. Sua única arma era um crucifixo e seu exército venceu a batalha, em uma rememoração da batalha que instaurou o Congo cristão. Mas as guerras continuaram e em 1716 ele foi derrotado em outra batalha. Por todo esse período, milhares de escravizados foram vendidos para holandeses, franceses, ingleses e brasileiros. Sobre as conexões entre o antonianismo e o Brasil, Robert Slenes escreveu um artigo que além de buscar identificar a presença de sua possível influência em uma revolta de escravos ocorrida em 1848 no vale do Paraíba, argumentou no sentido de Beatriz Kimpa Vita ter sido exposta a sermões do padre Antonio Vieira que circularam em Portugal e de lá podem ter ido para o Congo, nos quais estão presentes elementos centrais da sua pregação. Ronaldo Vainfas também aventou essa possibilidade em artigo sobre religiosidade e política na América portuguesa, o que é apontado por Slenes. Mas são dicas de Randles que o fazem perseguir o assunto, desenvolvido em artigo publicado em 2008, resultante de uma comunicação feita em 2002.²⁰

19 *Idem*, p. 186.

20 SLENES, Robert. Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: "creolization" and the identity in the black south Atlantic, ca. 1700-1850, em *Africa, Brazil and the Construction of Trans Atlantic Black Identities*, edited by Livio Sansone, Elisée Soumini & Boubacar Barry.

Slenes retomou a análise de Thornton e enfatizou a sua interpretação (que por sua vez seguia os passos de MacGaffey acerca do movimento antoniano ter rejeitado a missão cristã por considerá-la feitiçaria, ou *bandoki*), detendo-se em como Santo Antonio e outras figuras sagradas foram integradas no sistema religioso congues. O renascimento de Kimpa Vita como Santo Antonio seria um aspecto desse processo na medida que era convincente para pessoas familiarizadas com os cultos *kimpasi*. Quanto à escolha de Santo Antonio, o próprio da Galo aventou a possibilidade dela ter ouvido referências a ele em sermões, talvez da boca de algum mestre congues. Traçando a cronologia dos sermões de Vieira e os lugares nos quais foram realizados, Slenes mostra como tanto podem ter chegado ao Congo por via impressa quanto reproduzidos oralmente, e como a maneira como o santo foi neles tratado está presente nas formulações de Kimpa Vita. Foi o livro de Randles que chamou a sua atenção para como Vieira deu ao santo o crédito pelo fim ao cerco holandês a Salvador em sermão proferido em 1638 e publicado em 1690, e como na *Salve Antoniana* é dito que ele será o restaurador do reino do Congo. Da mesma forma, a designação de Santo Antonio como segundo Deus pode ter sido inspirada por Vieira, pois este se referiu a ele como Deus português, ou vice-Deus. Segundo Slenes a ideia pode não ter vindo diretamente de Vieira, mas a maneira hiperbólica como ele se referiu ao santo pode ter alimentado a imaginação de Kimpa Vita. Os ensinamentos recebidos na escola missionária também podem tê-la influenciado, uma vez que os portugueses consideravam Santo Antonio um guerreiro poderoso. Outro aspecto que Slenes entende ter passado despercebido pelos estudiosos do antonianismo relaciona-se à gravidez de Kimpa Vita, pois como ela mesmo disse, seu castigo seria merecido não por causa de sua pregação, mas por ter pecado. Santo Antonio era considerado entre outras coisas um exemplo de castidade, de resistência contra as tentações da carne. Recorrendo à noção de crioulização, Slenes entende que o antonianismo foi resultado de um processo dessa natureza ao incorporar os ensinamentos presentes em sermões de Antonio Vieira, que chegaram ao Congo por meio de pregações ou mesmo textos escritos.

Enquanto Robert Slenes explorou a presença de sermões de Antonio Vieira na formulação do antonianismo, analisando em especial o texto da *Salve Antoniana* e

Trenton and Asmara: Africa World Press, Inc., 2008, p. 209-254. VAINFAS, Ronaldo. Santo Antonio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, 57 (março - maio), 2003, p. 28-37. RANDLES, W. G. L. *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*. Paris: Mouton & Cie., 1968.

recorrendo à ideia de crioulização, Cécile Fromont se deteve na cultura visual cristã e utilizou a noção de espaços de convergência para analisar os processos que levaram à criação de insígnias e rituais que expressavam uma nova ordem política e religiosa. Em sua análise é central o lugar ocupado pela construção de um mito de origem do Congo cristão a partir das cartas nas quais D. Afonso narrou a batalha na qual venceu seu irmão, com a ajuda de uma aparição de São Tiago e uma cruz no céu, que espantou os inimigos, numericamente superiores.²¹ Fromont associa essa narrativa ao sangamento, que a partir de D. Afonso celebraria a origem do Congo cristão e foi realizado por D. Pedro IV no dia seguinte à execução de Kimpa Vita, e analisa como a cruz é um espaço de correlação privilegiado na medida em que tem destaque tanto na cultura visual lusitana como na conguesa. Nesta, a cruz remetia à relação entre as duas esferas da existência, a visível e a invisível, e estava presente em várias situações da vida social. Por outro lado, símbolo maior do cristianismo, passou a remeter à organização política instituída a partir de D. Afonso estando associada à esfera do poder. As cruces monumentais erguidas nas aldeias, à frente da habitação dos chefes eram um marco da integração a uma dada ordem política. Não por acaso elas foram alvo do movimento antoniano, contestador dos poderosos, que não conseguiam trazer paz e prosperidade ao seu povo, a principal atribuição dos chefes. Por outro lado, conforme sua análise, sempre que Kimpa Vita buscou apoio dos chefes em disputa pelo poder central e estes estiveram tentados a aliar-se a ela, quando ela investia contra a cruz eles mudavam de posição e voltavam-se contra ela, pois aquele era um símbolo central na legitimação do seu mando.²² Se a incineração de objetos católicos podia estar ligada ao padrão dos movimentos religiosos da região, que destruíam os antigos objetos de culto para substituí-los por novos, ao queimar crucifixos e medalhas, os antonianos estavam se insurgindo contra o catolicismo oficial, que legitimava o poder das elites vistas como inoperantes, e contra os missionários estrangeiros, que se portavam como feiticeiros, ou *bandoki*, buscando a satisfação de objetivos individuais e egoístas, que satisfaziam as intenções dos governantes e não se voltavam para as necessidades da população, assolada pelas guerras,

21 Além de uma carta de 1512 aos “senhores do reino”, na qual D. Afonso explica o significado do brasão para ele enviado, essa história é contada na Carta do Rei do Congo a D. Manuel I (5-10-1514), documento 083, *Monumenta Missionária Africana*, África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Série I, vol. 01, versão digital organizada por Miguel Jasmim Rodrigues, editada pelo IICT - CDI, Lisboa, 2011.

22 FROMONT, Cécile. *The art of conversion. Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p. 207.

com suas plantações queimadas e seus filhos sacrificados nas batalhas travadas entre as *kanda*, ou escravizados e vendidos para além mar, o pior dos destinos possíveis.

No final do século XVII e início do XVIII as elites conguesas estavam amplamente comprometidas com o comércio de gente e se a cruz era o principal símbolo de poder, a sua destruição falava da revolta contra o poder político e não contra a religião que o sustentava, e que o movimento antoniano propunha reformar, trazendo para primeiro plano os valores tradicionais das *kanda*, e da harmonia entre homens e entidades invisíveis, como os *bisimbi*, os *bankita*, ou os santos católicos a eles associados. A utilização de gorros tecidos com fibra de uma determinada árvore (*nsanda*, um tipo de figueira), era uma das expressões das ideias do antonianismo, pois esta era uma árvore ligada à ocupação de territórios por grupos familiares a partir dos quais a sociedade se organizava.²³

Como Ronaldo Vainfas destacou em sua análise, António Custódio Gonçalves pode ter exagerado no que diz respeito à intenção do antonianismo de destruir o estado, substituindo-o pelas linhagens, mas ele percebeu que havia a intenção de esvaziar o poder da elite dirigente e aumentar o das *kanda*. Mas também como Vainfas apontou, são Thornton e MacGaffey que propuseram as interpretações mais interessantes do movimento antoniano, que aqui busquei atualizar, incorporando outros livros desses autores. Para eles, e para Cécile Fromont, o antonianismo foi uma forma alternativa do cristianismo congo e não um retorno às tradições, como entendeu António Custódio Gonçalves. Kimpa Vita, em resposta ao contexto particular em que viveu, propôs uma leitura diferente da religião introduzida por D. Afonso, que inaugurou um novo momento no Congo ao implantar um sistema de disseminação do cristianismo por meio de escolas missionárias e mestres locais, e levar às mais recônditas aldeias os novos ensinamentos, ritos e objetos de culto, consolidando a organização política da qual era o líder. Como argumenta Fromont, o antonianismo representou uma forma alternativa do cristianismo congo, que ao contestar o poder instituído propôs uma outra leitura daquela religião. Nela, o encontro entre culturas utilizou-se de outros espaços de convergência, que deram respostas a contextos e interesses específicos. Mafuta e Beatriz Kimpa Vita, ao buscarem defender a população contra os efeitos das guerras travadas entre as elites recorreram a ideias conhecidas dos dois sistemas religiosos como as de morte e ressurreição, e articularam as crenças cristãs nos santos com crenças em espíritos territoriais e ancestrais. Cria-

23 MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central Africa. The BaKongo of lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 210.

Um historiador por seus pares
trajetórias de *Ronaldo Vainfas*

portanto, uma alternativa ao cristianismo congo elaborado pela elite dirigente
oi por ela derrotada, com a ajuda dos missionários capuchinhos.

“Enterrem meu coração na curva do rio... Tejo”

Ronaldo Vainfas

Maria Leonita Chaves de Rezende

Por que o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia
(...)

João Tejo saiu-se para o Mundo
Para além do Tejo há a América

Alberto Casais

No início dos anos 1970, Dorris Alexander (Dee) Brown publicou o livro *Bury my heart in Wounded Knee: An Indian History of the American West*, traduzido para o português com o sugestivo título “Enterrem meu coração na curva do rio”. Não me lembro exatamente como o livro chegou às minhas mãos na adolescência, mas nunca pude esquecer (nem perder!) com que patraão Dee Brown, como ficou conhecido, relatou a história dos indígenas americanos durante a ocupação do oeste no final do século XIX, sensibilizando cada um de nós com o relato das repetidas traições e brutalidades terríveis da política indigenista do governo americano. Seu livro é uma crônica de crueldades, desrespeito aos acordos, pactos quebrados, indiferença às tradições nativas, eliminando com os arrembos de aço o assassinato passivo e frio — em cada incomparável caso o verdadeiro sentido de “exterminar”. Difícil não se indignar!