

6 Tempo

Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII

Ronaldo Vainfas*

Marina de Mello e Souza**

Introdução

Um dos maiores problemas da historiografia brasileira acerca da escravidão é seu relativo desconhecimento da história e cultura africanas. Desconhecimento injustificável que, no limite, implica considerar o africano apenas em função da escravidão, reificando-o, e tanto mais grave quanto é hoje a história cultural campo dos mais frequentados pela pesquisa historiográfica no Brasil.

É verdade que, talvez, nos últimos vinte anos, este quadro lacunoso tem dado sinais de mudança, bastando citar, sem a preocupação de esgotar o assunto, os trabalhos de João Reis sobre a revolta dos malês na Bahia¹, o de Manolo Florentino sobre o tráfico atlântico², ou o de Robert Slenes sobre a formação de uma “etnia proto-banto” no sudeste brasileiro oitocentista³. Há, porém, muito ainda por fazer nesta área de estudos.

A história do reino do Congo certamente tem muitas lições a dar, quer para os interessados no estudo da África, quer para os estudiosos da escravidão e da cultura negra na diáspora colonial. Afinal, a região do Congo-Angola foi daquelas que mais

* Professor Titular de História Moderna da UFF com pesquisa sobre o movimento antoniano no reino do Congo (CNPq).

** Doutoranda da UFF com pesquisa sobre Identidade étnica nas festas de coroação de Reis Congo no Brasil (CNPq).

¹ - João Reis. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986, 293 pp.

² - Manolo G. Florentino. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (sécs. XVIII-XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995, 300 pp.

³ - Robert Slenes. “Malungu, Ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil”. *Revista USP*, vol.12, São Paulo, 1991-92, pp.48-67.

forneceu africanos para o Brasil, especialmente para o sudeste, posição assumida no século XVII e consolidada na virada do século XVIII para o XIX.

Muito se escreveu, no âmbito da bibliografia etnológica e antropológica, sobre a importância das religiosidades banto na chamada cultura afro-brasileira e bastaria isto para estimular investigações mais sistemáticas sobre a história da região. Mas a história do Congo revela, no entanto, aspectos surpreendentes e não muito conhecidos de nossos historiadores, embora sejam bem estudados por estudiosos estrangeiros, especialmente belgas e norte-americanos e, em menor escala, franceses e portugueses. Referimo-nos ao extraordinário processo de catolização levado a cabo no Congo, a partir de fins do século XV, e ao “aportuguesamento” de suas instituições sociais e de governo, a partir de inícios do século XVI, processos que não implicaram, porém, muito pelo contrário, o aniquilamento das tradições bakongo ali vigentes. Referimo-nos, em especial, à constituição da monarquia congolês em moldes lusitanos, réplica da portuguesa, e às complexas relações entre esta e o Estado português, o que, sem dúvida, tem a ver com os interesses do tráfico atlântico.

De todo modo, a famosa “festa de coroação de Reis Congo”, difundida no Brasil ao longo do século XIX, é a ponta do *iceberg* de uma história que só se pode esclarecer com o deslocamento no espaço e no tempo. Deslocamento rumo à África, ao antigo reino do *manicongo*, e retorno ao século XV, século da conversão do primeiro soberano congolês ao catolicismo.

Congo descoberto

Quando Diogo Cão chegou à foz do rio Zaire em 1483 e contactou pela primeira vez o mani Nsoyo, chefe da localidade na qual aportara, o Congo era um reino forte e estruturado, cuja chefia máxima cabia ao *Mani Congo*. Formado por grupos de etnia banto, especialmente os *bakongo*, abrangia grande extensão da África Centro-Occidental e se compunha de diversas províncias. Algumas delas, como as de Nsoyo, Mbata, Wandu e Nkusu, eram administradas por membros de uma nobreza local que assumiam os cargos de chefia há gerações, sendo o controle político mantido por uma mesma linhagem, enraizada no local. Outras províncias eram administradas por chefes escolhidos pelo rei dentre a nobreza que o cercava na capital.

A unidade do reino era mantida a partir do controle exercido pelo *Mani Congo*, 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. O centro de poder localizava-se na capital, *mbanza Kongo*, de onde o rei administrava a confederação 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. A centralização político-administrativa, ao mesmo tempo que conferia estabilidade ao sistema, ensejava intensas e frequentes disputas pelo poder.

A formação do reino parece datar do final do século XIV, a partir da expansão de um núcleo localizado a noroeste de *mbanza Kongo*. Os mitos de origem

registrados no século XVII referem-se à conquista do território por um grupo de estrangeiros, chefiados por Nimi a Lukeni, que teria subjugado as aldeias da região do Congo e imposto a sua soberania pela supremacia guerreira. Nos séculos XVI e XVII, após o contato com os portugueses, o direito do rei coletar impostos e tributos estaria ideologicamente fundamentado na conquista efetivada pelos antepassados das linhagens governantes, o que nem sempre era aceito pacificamente.

A divisão fundamental na sociedade congoleza era entre as cidades - *mbanza* - e as comunidades de aldeia - *lubata*. A tradição representava esta divisão como entre povos que vieram de fora e os nativos, submetidos àqueles. Os estrangeiros seriam os membros da nobreza, os habitantes da capital, os governantes das províncias indicados pelo rei, isto é, os que ocupavam as posições superiores do reino. A *lubata* era dominada pela *mbanza*, que podia requisitar parte do excedente aldeão. Os chefes de aldeia - *nkuluntu* - faziam a ligação entre os setores, recebendo o excedente agrícola e repassando parte deste para os representantes das cidades, reconhecidos como superiores políticos. Nas comunidades rurais, a apropriação do excedente era justificada pelo poder de mediação com o sobrenatural do *kitomi*, ou pelo privilégio do mais velho, o *nkuluntu*. Como nelas a produção supria apenas as necessidades básicas, não havia um acúmulo de bens que permitisse sinais exteriores de *status* para os chefes. Enquanto nas aldeias os chefes não tinham controle sobre a produção, baseada na estrutura familiar e na divisão sexual do trabalho, nas cidades eram os nobres - as linhagens governantes - que controlavam a produção, fruto do trabalho escravo no cultivo de terras controladas pela nobreza. As diferenças básicas que distinguem as cidades das aldeias eram a maior concentração da população e a administração da produção por parte da nobreza, que se apropriava de parte do trabalho escravo.

De todo modo, as características da escravidão existente no Congo confirmam a tipologia elaborada por João Reis em artigo sobre a África pré-colonial⁴. No reino do Congo havia, de um lado, a *escravidão doméstica ou de linhagem*, na qual o cativo era resultante de sanções sociais ou mesmo da captura em guerras, integrando-se o escravo à linhagem do senhor. Cativo em que se destacavam as escravas concubinas, que geravam filhos para o clã masculino, ao contrário dos casamentos entre linhagens, nos quais os filhos ficavam ligados à família da mãe (mastrilinearidade). Mas ao lado da escravidão de linhagem, mais amena e mitigada, existia o que João Reis chamou de *escravidão ampliada ou escravismo* propriamente dito: um tipo de escravidão comercial ligada à produção agrícola ou à exploração de minas, a qual seria consideravelmente estimulada e desviada para o Atlântico após o contato com os portugueses.

São Salvador, nome atribuído a *mbanza Kongo* após a conversão dos reis congolezes ao cristianismo em 1491, chegou a ter cerca de 60.000 habitantes no século XVII, sendo que de 9 a 12.000 desses não estavam diretamente engajados na produção. Desde antes do contato com os portugueses, até meados do século XVII, a capital foi um ímã que unia as diferentes linhagens nobres, e a base da solidez do Congo, pois mesmo quando eram travadas lutas sucessórias entre as chefias, tudo se

⁴ - João Reis. "Notas sobre a escravidão na África pré-colonial". *Estudos Afro-Asiáticos*, n.14, Rio de Janeiro, pp.5-21.

resolvia em função da centralização política em São Salvador, antiga *mbanza Congo*. As diferentes linhagens sempre preferiam aderir ao grupo que no momento dominasse a política da capital, a tentar a separação.

Quando os portugueses chegaram ao Congo, encontraram ali grandes mercados regionais, nos quais produtos específicos a certas áreas como sal, metais, tecidos e derivados de animais eram trocados por outros, e um sistema monetário, no qual conchas chamadas *nzimbu*, coletadas na região da ilha de Luanda, serviam de unidade básica. O estreitamento das relações com os portugueses intensificou o comércio regional e o internacional e aumentou a importância dos comerciantes, muitos deles não congolezes. O Congo não era uma nação voltada para o comércio, exercido em grande parte pelos naturais de Loango, e posteriormente controlado pelos portugueses de São Tomé e de Angola e pelos holandeses. Mas eram o comércio, principalmente de escravos, e o controle das minas, sempre aquém das expectativas, os principais interesses dos portugueses no Congo quando ali chegou Diogo Cão.

Conversão e catolização

D. João II enviou Diogo Cão, no ano de 1485, em mais uma expedição marítima que foi dar no estuário do rio Zaire. Instruídos para estabelecer contatos pacíficos e acompanhados de intérpretes conhecedores de línguas africanas, os enviados do rei português tomaram conhecimento da cidade real no interior do continente e para lá enviaram emissários. Como estes demorassem a voltar, retidos na corte congoleza pela curiosidade que despertou o que contavam, os navios portugueses, recusando-se a esperar, zarparam sem eles, levando alguns reféns. Em Portugal esses foram tratados como amigos e aprenderam um pouco dos hábitos, da religião e da língua do reino. Conforme o prometido, nova expedição trouxe de volta os congolezes capturados, agora “ladinos”, juntamente com uma embaixada e presentes para o mani congo, retorno amplamente festejado⁵.

Disposto a abraçar a fé de Cristo, o mani congo enviou, em 1489, uma embaixada para o rei português, que foi presenteado com tecidos de palmeiras e objetos de marfim, formalizando seu desejo de se converter ao cristianismo e pedindo o envio de clérigos, assim como de artesãos, mestres de pedraria e carpintaria, trabalhadores da terra, burros e pastores. Junto com os pedidos, deixou claro, segundo Rui de Pina, cronista que registrou o evento, seu desejo de que doravante os dois reinos se igualassem nos costumes e na maneira de viver, solicitando que alguns jovens, enviados com a embaixada, fossem instruídos na fala, escrita e leitura latinas, além dos mandamentos da fé católica. E, com efeito, durante todo ano de 1490 os enviados do rei do Congo permaneceram em Portugal, aprendendo o português, os mandamentos da fé católica e os costumes da sociedade portuguesa.

Em dezembro de 1490, nova expedição foi enviada ao Congo, a qual, em março de 1491, chegou à foz do rio Zaire, por eles chamado de rio do Padrão por

⁵ - Rui de Pina. “Relação do Reino do Congo”. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p.101.

lá ter sido colocado um padrão indicador de que o rei de Portugal havia sido o descobridor daquelas terras, em nome do seu reino e de Cristo. A província de Nsoyo (Sonho ou Sono nos relatos portugueses), na qual se encontrava a foz do rio Zaire, era governada por um irmão da mãe do rei do Congo, o mais respeitado dentre os chefes provinciais. Ao receber os portugueses, o chefe local mandou que todos viessem recepcionar os enviados do rei de Portugal. Rui de Pina nos deixou um detalhado relato desses primeiros contatos entre portugueses e congolezes, aludindo aos festejos e reverências com que foram recebidos os portugueses e à pompa do mani Nsoyo, que veio trazendo carapuça na cabeça com uma serpente “mui bem lavrada d’agulha”. Registra o cronista - e isto se reveste de máxima importância -, que as “mulheres dos fidalgos” locais se fartaram de saudar os estrangeiros, dizendo que seus maridos haviam de fazer o melhor de si para o serviço del Rei de Portugal, “a que eles chamavam *Zampem-Apongo*, que antr’eles quer dizer *Senhor do Mundo*⁶.

Ao olhos dos congolezes, o rei português passava, pois, a ser assimilado a *Zambem-apongo*, divindade suprema dos povos banto, senhor que reinava no mundo dos mortos, pois, vale dizer, a festa era também para João da Silva, congolês batizado e embaixador do rei do Congo morto na viagem. Senhor do Mundo, porque senhor dos mortos, o *Zambem-apongo* dos congolezes foi entendido pelos observadores portugueses como sendo o rei de Portugal, D.João II especificamente. Doravante, e por muito tempo, portugueses e congolezes passariam a traduzir noções alheias para sua própria cultura a partir de analogias que permitiam supor estarem tratando das mesmas coisas quando na verdade sistemas culturais distintos permaneciam fundamentalmente inalterados.

No dia seguinte a essa confraternização, o chefe congolês, provavelmente associando as coisas extraordinárias trazidas pelos lusitanos à sua linguagem cultural, pediu para ser batizado sem mais demora. Assim foi erigida uma igreja de madeira, devidamente paramentada com os objetos trazidos de Portugal para nela realizar o batismo do mani Nsoyo. Conta-nos Rui de Pina que, apesar de outros nobres expressarem o desejo de serem batizados, o mani Nsoyo só permitiu que ele e seu filho mais velho o fossem antes do rei do Congo, primazia que sua destacada posição permitia, não permitindo aos “fidalgos de sua Casa” que sequer entrassem na igreja. O mani Nsoyo recebeu o nome de Manuel, tal qual o irmão da rainha de Portugal, e seu filho chamou-se Antonio, inaugurando um padrão analógico que regeria os primeiros tempos das relações entre os dois povos. Nessa altura, a narrativa de Rui de Pina deixa bastante clara a relação imediatamente percebida pelos congolezes entre fé e poder. O batismo foi reservado aos maiores do reino, numa certa ordem de hierarquias. Principalmente não podia ser usufruído antes de que o rei o recebesse, fato percebido pelo mani Nsoyo que respondeu negativamente aos nobres que pediram para também serem batizados, justificando o seu próprio batismo antes do Mani Congo por ser tio do rei e mais velho que ele.

Após a cerimônia do batismo, seguiram-se festejos, os padres acompanharam o mani Nsoyo até sua casa em procissão com cruz erguida, discursaram contra as idolatrias e superstições e Manuel mandou que todos os ídolos e templos fossem

⁶ - Idem, p.140.

destruídos. Rezas e missas sucederam-se antes que seguisse a expedição para a capital real, dispondo de 200 homens cedidos por Manuel para carregarem os presentes e carga, além dos que levavam os mantimentos e garantiam a segurança. Demorariam 23 dias para chegar à corte, sendo recepcionados no caminho pelos chefes locais.

Ao se aproximar de mbanza Congo, a expedição foi recebida por um membro da família real que levou presentes para o embaixador. O cronista descreve a recepção da embaixada lusitana pelo rei congolês, usando terminologia familiar aos europeus e que pareciam aos observadores aplicáveis à realidade com que se deparavam pela primeira vez. Assim, o Mani Congo e os chefes que o cercavam foram imediatamente identificados como o rei e sua corte; os nobres congolezes associados aos fidalgos portugueses e os cargos administrativos e honoríficos foram chamados pelos equivalentes europeus.

Conforme as descrições do evento, o Rei ordenou que todos os fidalgos e toda a sua Corte saíssem com arcos, lanças, trombas, timbales e muitos outros instrumentos que eles usavam, e quando os cristãos adentraram a capital, foram recebidos com grandes estrondos e logo hospedados em umas “casas grandes honradas e novas” providas em tudo do que pera eles compria. E chegaram ante El-Rei “que estava em um terreiro de seus paços”, acompanhado de grande multidão e posto em um estrado rico ao seu modo, nu da cinta pera cima, com uma carapuça de pano de palma lavrada e muito alta, posta na cabeça, ao ombro um rabo de cavalo guarnecido de prata, da cinta para baixo coberto com uns panos de damasco presentados por El-Rei de Portugal e no braço esquerdo um bracelete de marfim⁷.

Enquanto isso as pessoas festejavam, levantando as mãos em direção ao mar e gritando em louvor a deus e ao rei lusitano, ou pelo menos assim o entenderam aqueles que deixaram registro do dia. Foram iniciados os trabalhos de construção de uma igreja, que seria consagrada à Virgem Maria e demoraria um ano para ser levantada. Enquanto isso os clérigos iam falar ao rei sobre as “maravilhosas obras de Deus, para que, com sua agradável conversação, o conduzissem ainda mais à fé de Cristo”⁸. Este não mais quis esperar pelas maravilhas do batismo e pediu para ser batizado imediatamente, no que foi atendido. Preparou-se um cômodo, de uma casa escolhida, ergueram-se altares, acenderam-se tochas e velas, prepararam-se bacias cheias d’água, e aí o mani Congo foi batizado, tomando o nome do rei de Portugal e os outros fidalgos, nomes de fidalgos da “Casa d’El-Rei de Portugal”, seguindo na linha analógica predominante desde o começo das relações entre os dois povos.

O embaixador português foi, enfim, fartamente presenteado e deixou no Congo quatro clérigos, os ornamentos da igreja usados nos cultos e “um negro que conhecia as duas línguas e que, igualmente, era experimentado nas letras de uma e da outra língua, negro que começou a ensinar a muitos fidalgos e a seus filhos e a muitos homens honrados e virtuosos”⁹.

Idealmente a igreja deveria servir de posto avançado no percurso da expansão portuguesa. O retorno da expedição lusitana seguiu com uma embaixada do mani

⁷ - Idem, p.145.

⁸ - Idem, p.121.

⁹ - Idem, p.129.

Congo agradecendo os presentes e favores recebidos, comunicando seu batismo e intenção de multiplicar os conversos (para o que pedia mais padres), oferecendo-se como súdito em troca do apoio militar recebido e finalmente expressando sua intenção de enviar um embaixador diretamente a Roma, a modo de prestar obediência ao chefe maior da Igreja, mas deixando claro que devia a sua fé à ação do rei de Portugal. E, com efeito, entrevedo boas possibilidades de comércio com o reino do Congo e da expansão do catolicismo - as duas faces inseparáveis da expansão ultramarina lusitana -, Portugal iniciou então uma intensa relação comercial com o reino do Mani Congo capitaneada pela difusão da fé cristã.

Morto D.João I do Congo, e após uma luta sucessória e fratricida na qual não faltaram tentativas, da parte de algumas facções nobres, em remover o cristianismo de que haviam sido excluídos, ascendeu ao trono D.Afonso I, o mais importante rei da história luso-congolesa, chefe político e espiritual da catolização do reino do Congo. Isto porque, na verdade, seu pai, D.João I, não obstante convertido, logo abandonaria o cristianismo, pressionado por setores da nobreza que não aceitavam a nova religião. Para eles, ela não se mostrou eficaz contra os infortúnios que então assolavam o reino. Além disso, o rei e os nobres resistiam a aceitar a monogamia imposta pelos padres, um dos temas mais polêmicos na aceitação da nova religião, uma vez que a extensão da rede de solidariedades tecida pelos casamentos era peça fundamental nas relações de poder tradicionais.

Com a morte de João I e a deflagração da luta sucessória, subiu ao trono um outro filho seu que não seguia os preceitos do cristianismo, apoiado pelos nobres defensores das tradições congoleesas. Mas Afonso conquistou o trono depois de lutas com seu irmão e reinou por trinta e sete anos, de 1506 a 1543, sendo as bases do cristianismo no Congo estabelecidas em seu reinado. Era profundamente dedicado ao catolicismo, impressionando os missionários com o seu saber e com a sua dedicação aos estudos¹⁰. Seu filho Henrique chegou a ser consagrado bispo (1518-1531), o que não foi visto com bons olhos pelo clero e pela coroa portuguesa, pois dessa forma diminuía o controle exercido pelo Estado por meio do monopólio da religião.

Mas não foi apenas o cristianismo que floresceu sob o reinado de Afonso I. Antes de tudo, D.Afonso promoveu um autêntico “aportuguesamento” das instituições políticas do reino, em consonância com D.Manuel, rei de Portugal, que a isto o estimulou. Assim, a justiça do Estado 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. Trata-se de matéria riquíssima que não temos condições de desenvolver aqui, mas vale o registro de que, sob a inspiração política e institucional portuguesa, o Estado congolês foi perdendo as características tradicionais de confederação ou chefatura pluritribal para assumir, ainda que no plano das instituições e da etiqueta política, aspectos da monarquia ocidental, centralizando-se mais nitidamente - traço que sobreviveria ao reinado de Afonso I,

¹⁰ - John Thornton. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”, *Journal of African History*, n.25, 1984, p.155.

perdurando até o século XVIII, não obstante as dilacerantes crises políticas que o reino atravessou no século XVII.

Por outro lado, Afonso I recebeu grande ajuda dos portugueses para incrementar o comércio de cobre extraído em regiões ao norte do Congo que, trazido para a capital, tornou-se um meio valioso com o qual o rei podia adquirir mercadorias européias. Essas importações e o incremento no comércio, ao aumentar a riqueza do rei, permitiram assegurar a lealdade de nobres importantes, construindo a base de um longo e memorável reinado. Também o comércio de escravos com os portugueses, em fase inicial de implantação, tornou-se monopólio real com redes de comércio que chegavam a São Tomé, o centro de todo tráfico da África ocidental, e até mesmo ao Benin¹¹.

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. Somando-se a isso, a região do Ndongo (futura Angola), começava a atrair o interesse dos comerciantes portugueses que buscavam justamente fugir aos monopólios existentes no Congo, concorrendo com o tráfico de escravos controlado pelo rei congolês e pelos comerciantes autorizados pelo rei lusitano.

De todo modo, quando os portugueses chegaram à foz do Zaire, o Congo, assim como outros reinos da região, estava em processo de franca expansão, como os registros de guerras frequentes atestam. A escravização das populações conquistadas permitia aos reis ampliar sua riqueza pessoal assim como fortalecer exércitos e o corpo administrativo composto por dependentes diretos, além de aumentar o volume de tributos recebidos dos territórios ocupados. Assim, a expansão permitia o acúmulo de riqueza e um reforço da centralização política. Quando os portugueses chegaram àquela parte da África, portanto, não só encontraram uma grande população cativa, como as condições necessárias para sustentar um amplo mercado de escravos, no qual havia espaço para os estrangeiros recém-chegados. No caso congolês, o próprio processo de centralização e fortalecimento das cidades frente às aldeias estava baseado na crescente existência de escravos, concentrados principalmente em mbanza Kongo, cujo trabalho era apropriado pelos membros das linhagens nobres que, assim, incrementavam sua riqueza, seu poder, seus sinais de status. Não só no Congo, mas em vários estados da

¹¹ - Wyatt MacGaffey. "Dialogues of the deaf: europeans on the Atlantic coast of Africa". In: Stuart Schwartz, (org). *Implicit Understandings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p.259; Kenny Mann. *Kongo, Ndongo, West Central Africa*. New Jersey, Dillon Press, 1996, pp.51-53.

África centro-ocidental os escravos eram resultado das guerras de expansão, sendo fundamentais na centralização e reforço das lealdades¹².

Afonso I reinou nesse período, e apesar dos problemas que seu reinado enfrentou, expandiu as fronteiras do reino, fortaleceu a centralização do poder real, desenvolveu a capital, disseminou o cristianismo e a educação formal, valorizando sobretudo a leitura e a escrita. Não seria exagero ver em seu reinado, sobretudo do ponto de vista religioso e político-institucional, o processo que Serge Gruzinski chamou de ocidentalização, estudando o México na mesma época¹³. Lembrado até hoje como o mais poderoso rei da história do Congo, Afonso I, esse defensor implacável da fé cristã, assemelha-se em muitos aspectos ao ideal de rei missionário e cruzado, rei que combate os infiéis com a ajuda de forças divinas, amplia e consolida as fronteiras da cristandade. As bases do catolicismo congolês fincaram raízes profundas no seu reinado, que se prolongou até quase meados do século XVI. Catolicismo que, não obstante, foi incapaz de remover por completo as tradições religiosas locais, do que resultou um complexo religioso original, híbrido, a um só tempo católico e banto.

Crise congolês: Mbwila e a fragmentação política

As relações luso-congoleças estabelecidas no reinado de Afonso I entraram em lento mas progressivo colapso a partir da segunda metade do século XVI e, sobretudo no século XVII, após a morte de Álvaro II, em 1614. Na verdade, não obstante a retórica da Coroa portuguesa de que o rei do Congo não era vassalo de Portugal, senão um “irmão em armas de seus reis”, como dele disse D. João IV, o fato é que Portugal sempre viu no Congo uma possibilidade de expandir a fé católica e garantir o tráfico de escravos em partes d’África. Portugal atendeu muito pouco às reivindicações dos monarcas congolezes, como se percebe na correspondência entre as duas Coroas no período, e acabaria deslocando seus interesses no tráfico para Angola.

A deterioração das relações luso-congoleças só fez crescer no século XVII, a ponto de, no reinado de Garcia Afonso II (1641-1663), o Congo ter se aproximado dos holandeses, que haviam tomado Luanda anos antes. Garcia II desenvolveu, na verdade, uma política ambígua, cortejando e deixando-se cortejar pelos batavos, porém, recusando a pressão holandesa para abandonar o catolicismo romano. Desatendeu, por outro lado, as exigências do padroado da Coroa Portuguesa, admitindo no reino capuchinhos italianos e espanhóis, embora tenha ratificado um tratado que garantia importantes concessões territoriais a Portugal na vizinha Angola¹⁴.

¹² - John Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Chicago, The University of Chicago Press, p.108-109.

¹³ - Serge Gruzinski, . *La colonisation de l’imaginaire - l’occidentalisation dans le Mexique*. Paris, Gallimard, 1988.

¹⁴ - Charles Boxer. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1973, pp.287 e segs.

Apesar das cautelas de parte a parte, Congo e Portugal seguiriam doravante caminhos distintos, quando não opostos, até o frontal embate de 1665. Referimo-nos à batalha de Mbwila (Ambuíla), quando os congoleses foram derrotados pelos portugueses, seguindo-se um período de guerras internas ligadas à sucessão real. Portugueses e congoleses enfrentaram-se em Mbwila em relativa igualdade numérica, mas, enquanto o exército congolês 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 a uma disputa sucessória em Mbwila, importante região do Ndembo, estando os portugueses interessados em controlar o território que seria passagem para as cobiçadas minas de ouro e prata. Na batalha morreram milhares de congoleses, muitíssimos nobres e o rei Antonio I teve sua cabeça cortada e enterrada em Luanda, enquanto 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 Nsoyo. Depois da batalha, São Salvador (mbanza Congo) foi à ruína com as linhagens nobres fugindo das guerras sucessórias para outras províncias.

De todo modo, a maioria dos autores que se detiveram na história congolesa deste período atribuem a desestruturação do reino a causas externas, localizando no aumento do número de escravos traficados, na intensificação das guerras regionais e na alteração do equilíbrio entre os poderes tradicionais os principais motivos das guerras civis que assolaram o Congo até o início do século XVIII. John Thornton é de opinião diferente, desvendando os mecanismos internos que levaram às guerras civis e ao longo período de lutas sucessórias após a derrota de Mbwila. Com o enriquecimento das linhagens governantes do Nsoyo, não só devido ao grande aumento do comércio que passava por Mpinda, seu porto, mas principalmente com o aumento da riqueza produzida na cidade devido à concentração de escravos e tributos, surgiu uma alternativa de aliança entre as linhagens em disputa, que não dependiam mais apenas da linhagem então reinante. No seu entender, o poder centralizado do Congo foi destruído pelas rivalidades entre Nsoyo e São Salvador - agudizadas no “período holandês” - , pela derrota em Mbwila e pelas lutas entre as linhagens nobres.

Depois de Mbwila, toda a nobreza transferiu-se para as províncias, que se tornaram mais autônomas e passaram a escolher seus administradores, independentemente do poder central, pelo qual, no entanto, a disputa era constante. Cada chefe local cercou-se de um grupo de auxiliares, reproduzindo nas províncias a estrutura da corte real e escolhendo seu sucessor. As rivalidades entre as linhagens provocaram guerras permanentes que empobreceram a população em consequência de recrutamentos forçados, destruição de plantações e escravização dos derrotados, vendidos para os comerciantes de Luanda ou para a Loango dos mercadores. Nsoyo, a mais forte província, cuja capital teve a população dobrada entre 1645 e 1700, quando contava com cerca de 30.000 habitantes, desenvolveu-se muito nesse período, beneficiando-se dos escravos trazidos de São Salvador, em ruínas. A intenção de Nsoyo era manter um rei fantoche no poder, servindo aos interesses da nobreza local, e, para tal, apoiava algum pretendente ao trono o suficiente para lá colocá-lo, mas não o suficiente para que se fortalecesse no cargo.

No entanto, a crise política, qualificada por alguns como verdadeira “anarquia”, tomou conta do reino congolês. Entre 1665 e 1694, houve nada menos do que 14 pretendentes à coroa do reino, alguns com sucesso, outros nem tanto, e muitos deles assassinados. No final dos seiscentos, o Congo possuía três reis, sendo D.Pedro IV o mais poderoso deles, aparentemente, e talvez o único capaz de levar adiante um projeto de reunificação congolês.

Kimpa Vita e a ressurreição imaginária

Foi neste contexto de crise e fragmentação que irrompeu o antonianismo, movimento que, seja em termos religiosos ou políticos, fornece-nos importantes pistas para compreender as complexas relações entre catolicismo e monarquia na África banto.

A fundadora da “seita” foi a jovem aristocrata Kimpa Vita, nascida de família nobre congoleza na década de 1680, batizada Dona Beatriz, mulher que fora sacerdotisa do culto de Marinda (*nganga marinda*), embora educada no catolicismo. Kimpa Vita contava entre 18 e 20 anos quando, cerca de 1702-1703, acometida de forte doença, disse ter falecido e depois ressuscitado como Santo Antônio. E seria como Santo Antônio que Kimpa Vita pregaria às multidões do reino - daí o movimento ter ficado conhecido como *antonianismo* -, seguindo o rastro de outras várias profetisas que lhe precederam na mesma tarefa, como a *Mafuta*, em meio à crise que assolava o reino.

A pregação de Kimpa Vita possuía forte conotação política. Preconizava o retorno da capital a São Salvador e a reunificação do reino, chegando mesmo a envolver-se nas lutas facciosas da época. Melhor exemplo disso ocorreu quando de sua chegada a São Salvador, onde encontrou Pedro Constantino da Silva, nobre militar enviado por D.Pedro IV, a quem proclamou “Rei do Congo” em troca de sua adesão ao antonianismo. Assegurou-se ainda, por meio de vários acordos, da aliança de famílias nobres adversárias de D.Pedro, a exemplo dos grupos de Kimpanzu, especialmente da família Nóbrega, enraizada no sul da província de Nsoyo.

As alianças estabelecidas por Kimpa Vita, metamorfoseada em Santo Antônio, não eram porém resultado de mero cálculo político. Ancoravam-se numa cosmologia complexa e peculiar que, se formos resumir em poucas palavras, vale seguir o que disse Ch.Boxer sobre o movimento: “uma modalidade remodelada e completamente africanizada do cristianismo”¹⁵.

Com efeito, o movimento antoniano confirma, antes de tudo, o êxito do processo de catolização do Congo inaugurado no século XV e cristalizado sob o reinado de Afonso I na primeira metade do século XVI. O Deus dos antonianos era, sem dúvida, o Deus cristão, o Deus dos missionários, com o qual Kimpa Vita dizia jantar todas as sextas-feiras, após “morrer”, para “ressuscitar” no dia seguinte. Santo Antônio, por outro lado, santo mui valorizado na missionação realizada no Congo, era a *persona* assumida pela profetisa, por ela chamado de “segundo Deus”. Africanizando o catolicismo, “a Santo Antônio congoleza” dizia que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e recebera o batismo em Nsundi, a verdadeira

¹⁵ - Charles Boxer. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981, p.132.

Nazareth. 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.

O catolicismo do movimento antoniano era, portanto, muitíssimo original, implicando uma leitura banto ou 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 “haverem monopolizado a revelação e o segredo das riquezas para exclusiva vantagem dos brancos” em prejuízo dos “santos negros”. Rejeitou, 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, em razão de ter ela sido o instrumento da morte de Cristo.

Kimpa Vita prometia a todos os que aderissem à sua pregação uma próxima “idade de ouro”, e não apenas no sentido figurado, pois dizia que as raízes das árvores derrubadas converter-se-iam em ouro e prata e que das ruínas das cidades surgiriam minas de pedras preciosas. Prometia, ainda, tornar fecundas as mulheres estéreis e outras mil bem-aventuranças, granjeando imenso apoio popular. Não se escusava, porém, de ameaçar os reticentes com as piores penas, incluindo a de transformá-los em animais. Organizou para tanto uma verdadeira igreja antoniana, um clero, onde pontificavam outros santos, como São João, e uma plêiade de sacerdotes denominada de “os antoninhos” que saíam a pregar a excelência da nova igreja e o poder taumatúrgico e apostólico “da Santo Antônio” que a chefiava.

Kimpa Vita despertou obviamente a ira dos missionários capuchinhos e das facções nobres adversárias do antonianismo e postulantes do poder real. 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. 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 resultara o seu desmascaramento como “falso Santo Antônio”. Kimpa Vita foi presa, arguida pelo capuchinho Bernardo Gallo¹⁶ e condenada a morrer na fogueira como herege do catolicismo. A sentença foi executada em 1708 e na fogueira arderam Kimpa Vita e seu “anjo da guarda” - o Santo Antônio e o São João do catolicismo congolês.

Significados do antonianismo

O movimento dos antonianos tem sido tema dos mais polêmicos na historiografia acerca do Congo, especialmente a partir dos anos 1960, debate

¹⁶ - A principal fonte para o estudo do antonianismo é a “Relação” de Bernardo da Gallo, capuchinho que arguiu Kimpas Vita depois de presa.. In: *Bulletin de L'Institut Historique Belge de Rome*, fasc. XXXIII, Bruxelles/Rome, 1961.

estimulado pelo processo de descolonização da África. O antonianismo foi, de um lado, condenado por uma certa historiografia oficial portuguesa como heresia obscena e diabólica, historiografia que muito espelhava o conservadorismo da Igreja portuguesa e o próprio colonialismo dos tempos de Salazar¹⁷.

No pólo oposto, o antonianismo foi visto como uma espécie de movimento precursor das guerras de independência africanas levadas a cabo nos anos 60, posição obviamente extemporânea porque motivada mais pela bandeira da descolonização do que pela contextualização do movimento em seu tempo. É o caso de Louis Jadin, grande estudioso do Congo, que, escrevendo em 1968, caracterizou o antonianismo como precursor das agitações político-religiosas modernas na África¹⁸. É também o caso do clássico Georges Balandier, que considerou o movimento como o primeiro a indicar o caminho, sob forma messiânica, “para o reino ideal da liberdade”, isto é, como proto-nacionalismo congolês¹⁹. E assim como esses, muitos outros seguiram semelhante linha de interpretação, muito politizada na verdade, ainda que tenham dado contribuição relevante, inclusive documental, para o estudo do movimento.

Crítica antiga, porém pertinente a este tipo de interpretação, encontrâmo-la no português Eduardo dos Santos que, escrevendo em 1970, lembrou que o antonianismo havia pouco fora descoberto nos arquivos e que nenhum movimento libertário congolês sequer conheceu a experiência antoniana de séculos atrás. Sugere que o movimento deve ser interpretado como resultado do tipo de missão levado a cabo no Congo, a saber, uma catolização superficial, habituada aos “batismos de carregaço” (batismos em massa) e por isso facilmente permeável a inovações extravagantes²⁰. Se Eduardo dos Santos acerta ao criticar os que vêem uma linha evolutiva entre o antonianismo e a descolonização dos anos 60, é contudo muito simplista ao atribuir o antonianismo às imperfeições da catequese praticada na África.

A historiografia mais recente, sobretudo a produzida a partir dos anos 1980, trilhou caminhos muito distintos, imprimindo leitura histórico-antropológica no estudo do antonianismo e procurando realçar, antes de tudo, os fenômenos de hibridismo cultural e a resignificação do catolicismo pela cultura banto.

É o caso de António Custódio Gonçalves²¹, cuja obra procurou contestar todo e qualquer caráter anticolonialista no movimento dos antonianos. Gonçalves desenvolveu interessante estudo sobre a simbolização política no reino do Congo, desde a chefatura de mbanza Congo ao movimento antoniano, passando evidentemente pelo processo de ocidentalização religiosa e institucional levada a cabo na região. Nesse sentido, o movimento antoniano seria, em vários aspectos,

17 - Adalberto de Postioma. “A heresia do antonianismo”. *Portugal em África*. Lisboa, v.XIX:378-81, 1962.

18 - Louis Jadin. “Les sectes secrètes au Congo (1703-1709)”. *Cahiers des Religions Africaines*, n.3, v.2:110-119, 1968.

19 - Georges Balandier. *La vie quotidienne au Kongo du XVIème au XVIIème siècle*. Paris, Hachette, 1965, p.268.

20 - Eduardo dos Santos. “O Antonianismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo”. Lisboa, *Studia*, ns. 30/31:81-112.

21 - António Custódio Gonçalves. *Kongo: le lignage contre l’Etat*. Évora, Univ. de Évora, 1985.

anti-ocidental, sem por isso ser anticolonial, embora se tenha realmente apropriado de inúmeros elementos simbólicos do catolicismo, reiventando-os à luz da cultura Bakongo. Gonçalves compreende o movimento em termos de tensão entre matrilinearidade e patrilocalidade, entre formalismos tradicionais e novos, tendendo, no limite, a pensar o antonianismo como expressão simbólica da crise interna por que passava o reino do Congo nos tempos de Kimpa Vita. A profetisa encarnaria, assim, no entender de Gonçalves, uma tentativa de restaurar as tradições Bakongo em face das profundas modificações provocadas pela formação de um Estado à moda ocidental.

Não resta dúvida que António Gonçalves dá contribuição interessantíssima e original para o estudo do antonianismo, e dela só fornecemos aqui uma visão superficial. Parece correto nosso autor ao descartar a caracterização anticolonialista que muitos viram no antonianismo, especialmente porque, no início do século XVIII, o reino do Congo não mais era objeto da cobiça portuguesa (ele que, na verdade, nunca fora colônia propriamente dita) e longe estava de despertar novas arremetidas européias, fenômeno sabidamente posterior, datado do século XIX. Desde a batalha de Mbwila, para não dizer que antes dela, os portugueses se haviam concentrado em Angola e do Congo só esperavam que não atalhasse seus interesses no tráfico de cativos através de Luanda.

Por outro lado, a caracterização do antonianismo como processo de luta (restauradora) da “linhagem contra o Estado” corre o risco de simplificar o significado do movimento ao reduzi-lo, no fundo, a uma tensão exclusivamente interna entre as tradições aldeãs e as estruturas estatais herdadas do reinado de Afonso I, além de priorizar em demasia a questão do simbolismo político no exame da questão. O problema talvez resida em que, na época de Kimpa Vita, nem o Estado congolês era forte como fora no século XVI, nem tampouco o antonianismo parece ter preconizado um “retorno” radical às tradições anteriores a 1491. O antonianismo, vale lembrar, foi um movimento religioso de inspiração claramente católica e sua grande originalidade foi “refazer” o legado da evangelização à moda local, reinventando o catolicismo, no limite, como tradição tipicamente congolês. Apropriando-se, portanto, das mensagens, liturgias e dos métodos missionários católicos como se fossem patrimônio da cultura Bakongo.

Avanço significativo na interpretação do antonianismo vê-se nas recentes contribuições dos norte-americanos John Thornton e Wyatt MacGaffey, aos quais nos referimos outras vezes no presente artigo, apesar de ambos tenderem sutilmente a relacionar o antonianismo aos movimentos anticolonialistas posteriores. De todo modo, à semelhança de António Gonçalves, Thornton e MacGaffey são de opinião de que o antonianismo só pode ser compreendido na longuíssima duração, remetendo-se ao processo de catolização do Congo nos séculos XV e XVI e adotando-se uma postura etno-histórica na investigação.

MacGaffey e Thornton defendem que durante os primeiros 200 anos de contato entre congolês e europeus, houve o desenvolvimento de um catolicismo africano no qual os missionários cristãos viam sua própria religião, e as populações congolêsas, a sua tradicional forma de reverenciar os deuses e de relacionar-se com o além. Diálogo de surdos ou reinterpretção de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos

missionários e pela Santa Sé, da mesma forma que a população e os líderes religiosos locais aceitavam as novas designações e ritos como novas formas de lidar com crenças tradicionais.

No entender de MacGaffey, o acontecimento definidor da forma como os congoleses receberam os portugueses e sua religião foi o retorno dos reféns em 1485. O rei e a corte demonstraram enorme alegria com a volta dos reféns, “como se todos fossem mortos e ressuscitados”, nas palavras de Rui de Pina. Diz MacGaffey que eles certamente foram vistos como sobreviventes de uma iniciação excepcional aos poderes dos mortos, sendo o batismo prometido pelos visitantes uma iniciação numa nova e mais poderosa versão do culto dos espíritos locais²². Na cosmogonia banto, o mundo se dividia em dois - o dos vivos e o dos mortos. A comunicação entre os dois mundos era possível por meio de ritos executados por especialistas, líderes religiosos que detinham o conhecimento mágico requerido para tal contato: os *itomi* (plural de *kitomi*), sacerdotes da comunidade, responsáveis pela fertilidade, guardiões das relações entre o homem e a natureza e das instituições sociais mais importantes como a família, além de legitimar a ordem política ao entronizar o novo chefe; os *nganga*, que prestavam serviços privados e trabalhavam com a ajuda de *nkisi*, objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos, originadores da noção de fetiche; os *ndoki*, feiticeiros especializados em ajudar seus clientes a prejudicar o próximo.

Partindo, como etno-historiador, da cosmologia congolesa contemporânea, na qual o mundo está dividido em duas partes, a dos vivos e a dos mortos, sendo a água a passagem entre os dois mundos, MacGaffey tenta entender aquele acontecimento chave sob a ótica dos congoleses²³. Para os banto, os mortos têm a cor branca; requerem homenagens, presentes e obediência; podem conferir algum de seu poder aos vivos, que devem todos os seus dons a alguma forma de contato com eles e a iniciação requer um estágio de enclausuramento, como uma estadia no mundo dos mortos²⁴. Dessa forma, o retorno dos reféns em 1485 teria sido visto como uma volta do mundo dos mortos e tudo que eles viram em Lisboa tornou-se imediatamente alvo do mais intenso desejo, uma vez que dizia respeito ao reino da sabedoria, à fonte do poder, do conhecimento, da riqueza.

Os brancos portugueses, vindos do mar, aparelhados de coisas nunca vistas e cuja eficácia foi logo comprovada, ofereciam insistentemente sua orientação na iniciação desse culto que parecia ser mais poderoso. O mani Nsoyo, como depois o mani Congo, teriam interpretado os rituais oferecidos como uma nova versão do culto que lhes era familiar, um sistema cósmico sobre o qual os portugueses, por séculos, nada souberam. Seus batismos cumpriram os requisitos de reclusão ritual, sendo outras pessoas que não as diretamente envolvidas no culto proibidas de ver os objetos e gestos sagrados. Os brancos trouxeram novos objetos sagrados, novos ritos, que foram prontamente incorporados pelos chefes, que dessa forma tiveram

22 - Wyatt MacGaffey. “Dialogues of the deaf...”, p.257; idem, *Religion and Society in Central Africa*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p.199.

23 - Idem, “The West in Congolese Experience”. In: Ph. Curtin (org). *Africa and the West. Intellectual Responses to European Culture*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1972.

24 - Idem, *Religion and Society...*, pp.43 e segs.

seus poderes fortalecidos, e tanto, a ponto de acatarem as exortações dos padres e ordenarem uma grande queima de *nkisi*, objetos rituais da tradição local.

No entender de MacGaffey, esse padrão estabelecido logo nos primeiros contatos permitiu que Portugal e o Congo por séculos se relacionassem orientados por pressupostos eficazes, porém falsos, sobretudo o de que conceitos análogos eram idênticos. Assim, as estruturas nativas foram em grande parte conservadas, com cada povo lendo a realidade conforme as suas concepções. O primeiro catecismo escrito em kikongo, língua corrente na região, de 1556, e o primeiro dicionário, de 1652, mostram o desenvolvimento de um vocabulário ambíguo que mediou o diálogo de surdos, levando ao que o autor chamou de *institucionalização de um mal entendido*²⁵. Nos primeiros tempos da cristianização, objetos rituais africanos e objetos sacramentais cristãos viram-se confundidos, na prática, sendo ambos chamados de *nkisi* pelos próprios missionários. Da mesma forma, os missionários eram chamados de *nganga*, como os mágicos locais, ocupando ambos lugar fundamental na realização de ritos ligados ao nascimento, ao casamento, à colheita, entre outros momentos-chaves na vida das pessoas e das aldeias.

John Thornton²⁶, por sua vez, argumenta que uma das diferenças entre a religião banto e a católica dizia respeito ao papel e às características básicas dos agentes religiosos, intermediários entre este mundo e o outro. Enquanto os *nganga* e os *itomi* não tinham controle completo sobre as explicações de ordem religiosa e não faziam parte de um grupo solidamente institucionalizado, podendo mesmo haver frequente contestação de suas interpretações, o clero católico era fortemente estruturado, hierarquizado, regulamentado, detendo a Igreja, por meio de seu clero, o poder de estabelecer ortodoxias e controlar rigidamente o que podia ser aceito e o que deveria ser repellido do corpo da religião.

Mas se os sacerdotes de ambas culturas agiam segundo regras diferentes, havia semelhanças, segundo Thornton, comuns à grande parte da experiência religiosa, que uniam as duas religiões. Tanto para africanos como para europeus, e muitíssimos outros povos, a semelhança residiria na capacidade de interpretação de informações do *outro mundo*, para a qual a religião seria uma espécie de janela. A maneira de se comunicar com o além não seria muito diferente entre congolezes e portugueses: sinais deveriam ser decodificados para que um sistema religioso se fosse estruturando. Noutras palavras, as “revelações” do além deveriam ser interpretadas por um corpo de especialistas e revertidas para o bem da comunidade. Se a aproximação com o sobrenatural possuía semelhanças, as diferenças relativas à organização do corpo sacerdotal faziam com que não fossem as mesmas as relações que as duas religiões mantinham com os mecanismos relativos à interpretação das revelações e sua incorporação ao já estabelecido. Do encontro das duas religiões, seus sacerdotes e seguidores, nasceu, segundo Thornton, o que vem sendo chamado de *cristianismo africano*, que aceita várias revelações cristãs e combina de forma dinâmica as diferentes cosmologias.

25 - Idem, “Dialogues of the deaf...”, p.260.

26 - John Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World...*p.248.

A linha de interpretação proposta por Thornton e MacGaffey talvez nos ofereça a chave para o entendimento do fenômeno Kimpa Vita e o movimento dos antonianos. É certo que talvez haja certo exagero, sobretudo no caso de Thornton, quanto às analogias - quando não homologias - estabelecidas entre o catolicismo e a religiosidade banto. Convém não esquecer que muito do que se sabe acerca dos congolezes na época dos primeiros contatos com os portugueses, decorre do registro dos missionários e cronistas enviados nas expedições, homens habituados a “traduzir” na sua própria linguagem cultural os traços de culturas distintas que lhes pareciam passíveis de assimilação. A qualidade dos registros posteriores não fugiu a essa regra, não obstante os congolezes tenham produzido fontes escritas em profusão a partir de Afonso I. Não esqueçamos, neste caso, que os “escribas” do reino congolês foram sistematicamente aportuguesados, a par da catolização da religião e da conversão das instituições sociais e políticas banto às tradições portuguesas.

De todo modo, se as diferenças estruturais entre os dois *corpi* religiosos eram maiores do que as semelhanças supostas pelos dois autores norte-americanos, e se talvez não seja exato supor *ab origine* que a religião congoleza fosse uma *religião revelada* (traço clássico dos chamados monoteísmos), as analogias e mesmo homologias religiosas detectadas por Thornton e MacGaffey se tornaram realidade com o passar dos séculos. Catolização da religiosidade banto e africanização do catolicismo configuraram os nós imbricados de um mesmo processo - e os dois autores, neste ponto, o percebem e descrevem muito bem.

Não lhes escapou, por outro lado, a associação verdadeiramente oficial entre catolicismo e poder no reino do Congo, fenômeno, este sim, que marcou a formação do reino e os conflitos entre chefaturas desde D.João I, o pai de D. Afonso, e primeiro monarca católico do Congo. Tanto é que os dois autores percebem no movimento liderado por Kimpa Vita uma reação “popular”, embora inscrita nos marcos do catolicismo, contra o catolicismo oficial vigente no reino. Reação popular e por isso talvez mais “africanizada” do catolicismo ou, quando menos, hostil aos sacramentos, à cruz e aos missionários.

É sugestiva, portanto, a afirmação de MacGaffey de que “a relativa democratização da religião” entre os antonianos ameaçava as hierarquias existentes e as estruturas políticas e sociais das chefaturas, propondo uma ordem política alternativa à vigente²⁷. Ordem alternativa não somente à fragmentação política de inícios do século XVIII, mas talvez à própria estrutura da monarquia luso-católico-congoleza erigida dois séculos antes. É nesta linha de argumentação que se move, de certo modo, António Gonçalves, embora este último radicalize a oposição em causa, ao caracterizá-la em termos de linhagem *versus* Estado, africanizando quiçá em demasia o antonianismo.

Thornton, por sua vez, localiza socialmente a gênese do antonianismo no desconforto de toda uma geração de camponeses flagelada pela guerra permanente e pela ameaça do tráfico atlântico. O movimento antoniano, afirma Thornton, “nascido do desejo de paz dos camponeses do Congo”, teria resultado numa poderosa e nova ideologia religiosa. Ideologia que combinava a religião tradicional congoleza com a

²⁷ - Wyatt MacGaffey. *Religion and Society...*, p.210.

mensagem dos padres cristãos devidamente “congolizada”. Catolicismo “congolizado”, mas nem por isso anti-cristão (apesar de herege), insiste Thornton, pois no mínimo não se opunha à fé cristã tal como ela fora capaz de ser adotada no Congo e integrada à estrutura social e política do reino²⁸.

Tem-se, portanto, um quadro em que o antonianismo se afigura como movimento predominantemente popular, embora liderado por uma jovem aristocrata congoleza e apoiado por facções nobres do reino. Movimento católico, embora a cosmologia antoniana, sobretudo por africanizar, quando menos, o que há de mais sagrado no cristianismo (a concepção do Cristo), indique tratar-se do “cristianismo africano” de que fala Thornton. Um movimento em que, *malgré* seu catolicismo, pulsavam tradições e crenças mui caras à religiosidade tradicional dos banto, a saber, a crença no poder dos mortos.

Kimpa Vita ancorou seu poder, antes de tudo, na morte. Morrera e ressucitara, encenando, num só ato, o enredo que levava os reis congolezes a abraçar o cristianismo séculos antes. E Kimpa Vita “reatualizava o mito” através do rito de sempre morrer às sextas-feiras para voltar nos sábados, após jantar com Deus. Encontrava o “Senhor do Mundo” bakongo, o governante dos mortos, de que falava o cronista de antanho, realimentando com isso seu poder espiritual de *nganga*. Mas não esqueçamos de que, Kimpa Vita, ao morrer e ressucitar *ad perpetuam*, deixara de ser Kimpa Vita ou D.Beatriz para ser Santo Antônio. Santo Antônio de Pádua ou de Lisboa, sem deixar de ser Santo Antônio do Congo. O “segundo Deus”, dele dizia a profetisa, dizendo de si mesma, portanto (porque *ela* era *ele*, se nos permitem), cuja importância se revela nas imagens de marfim ou bronze cuja palavra em Kikongo significava “boa sorte”.

Kimpa Vita só adquiriu a importância máxima que chegou a ter após retomar do “mundo dos mortos”, para onde ia e de onde vinha semanalmente. Mas ia e vinha como Santo Antônio, na verdade. Quando voltou de vez a ser Kimpa Vita, “a Santo Antônio congoleza” perdeu tudo, inclusive a vida. Bernardo da Gallo, o capuchinho que a interrogou, registrou que, ao morrer na fogueira, “a pobre Santo Antônio” não ressuscitaria jamais. Mas, fiel aos acontecimentos, registrou também que os “antonianos” recolheram os fragmentos de seus ossos, guardados como se relíquias fossem, e espalharam que Beatriz não havia desaparecido senão sob uma de suas múltiplas formas.

²⁸ - John Thornton. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*, Wisconsin Press, 1983, pp.106-107