

Matriarcado e poder feminino na cultura africana: uma análise histórica das doutrinas de Ñsimba Vita e seu impacto social no Kongo na virada do século XVII para o XVIII

Abel Calombo Quijila¹

Rosangela Malachias²

Resumo: O matriarcado nas comunidades africanas é um sistema organizacional que fortalece o papel das mulheres sem as construções binárias e hierárquicas de gênero prevalentes na cultura ocidental. Este texto é parte de um capítulo da pesquisa em andamento para a tese de Doutorado em Educação, no programa “Contextos Contemporâneos e Demandas Populares da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro”. O estudo visa explorar epistemologias anticoloniais além das questões de gênero ocidentais, destacando o matriarcado como um espaço de poder e resistência das mulheres na África. Metodologicamente, utilizamos a abordagem qualitativa para investigar questões e problemáticas nas ciências humanas, integrando os estudos multidisciplinares em Educação, Sociologia e História Cultural para alcançar os resultados da pesquisa. Nesse contexto, revisitamos a história de liderança de Ñsimba Vita, que estrategicamente fundou um movimento político e religioso e se destacou como defensora do povo Bakongo através de doutrinas de libertação e restauração política. Sua coragem incansável ao desafiar o sistema político e religioso, apesar de ser uma mulher nobre, a consagra como uma heroína mukongo, intensificando a resistência contra a invasão colonial ocidental na África Central durante a transição do século XVII para o XVIII.

Palavras-chave: Matriarcado. Ñsimba Vita. Liderança. Kongo. Angola.

Matriarchy and female power in African culture: a historical analysis of the doctrines of Ñsimba Vita and their social impact in Kongo at the turn of the 17th to the 18th century

Abstract: Matriarchy in African communities is an organizational system that strengthens the role of women without the binary and hierarchical gender constructions prevalent in Western culture. This text is part of a chapter of an ongoing research for the PhD thesis in Education, Contemporary Contexts and Popular Demands at the Federal Rural University of Rio de Janeiro. The study aims to explore anticolonial epistemologies beyond Western gender issues, highlighting matriarchy as a space of women's power and resistance in Africa. Methodologically, we use a qualitative approach to investigate issues and problems in the human sciences, integrating multidisciplinary studies in Education, Sociology and Cultural History to achieve the research results. In this context, we revisit the leadership story of

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Educação, Demandas populares e contextos contemporâneos pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/UFRRJ. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3872-5735>. E-mail: abelcalombe@gmail.com

² Orientadora. Professora Adjunta da UERJ-FEBF - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação da Baixada Fluminense. Departamento de Ciências e Fundamentos da Educação. Membro permanente do Programa de Pós Graduação em Educação e Demandas Populares e Contextos Contemporâneos da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPG-Educ-UFRRJ). Coordenadora do AFRODIÁSPORAS Núcleo de Pesquisa sobre Mulheres Negras, Cultura Visual, Política e Educomunicação - cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0102-5352>. E-mail: rmalachias@ufrj.br

Ñsimba Vita, who strategically founded a political and religious movement and stood out as a defender of the Bakongo people through doctrines of liberation and political restoration. Her tireless courage in challenging the political and religious system, despite being a noble woman, enshrines her as a Mukongo heroine, intensifying resistance against Western colonial invasion in Central Africa during the transition from the 17th to the 18th century.

Keywords: Matriarchy. Ñsimba Vita. Leadership. Doctrines. Kongo.

Introdução

Na sociedade contemporânea, é comum observarmos, tanto nas pautas feministas acadêmicas ocidentais, quanto nas iniciativas de mulheres aliadas ao feminismo europeu ao redor do mundo, uma tendência a associar a opressão das mulheres globalmente a um sistema padronizado de comportamento entre todos os povos, utilizando as lentes ocidentais como um marcador universalista determinante (Amadiume, 1997).

Essa perspectiva sugere que todas as sociedades e comunidades construíram a relação e a disputa de poder entre os sexos da mesma forma que vivenciamos hoje. No entanto, essa visão simplista ignora a complexidade das dinâmicas sociais e comunitárias ao longo da história e em diferentes culturas. Por exemplo, raramente se questiona como se davam as relações entre os sexos nas culturas que foram invadidas pelo projeto colonial europeu, apartir do século XV, sejam elas africanas ou indígenas na América e na Ásia. Parece que, para a historiografia ocidental, o mundo só passou a existir após a era da invasão europeia e da subsequente luta das mulheres europeias pela igualdade de gênero em uma sociedade opressora.

No entanto, essa visão não reflete a realidade, pois o universalismo ocidental acadêmico não contempla todas as sociedades. Outras culturas desenvolveram suas próprias formas de relacionamento entre os sexos. Um exemplo disso é que as comunidades africanas criaram uma organização sócio-política comunitária, baseada em linhagens matrilineares e matriarcais, que promovia o poder feminino tanto pela fecundidade quanto pela capacidade de liderança (Carvalho et al., 2020).

Segundo Machado (2019), historicamente o patriarcado criou a ideologia de gênero, numa perspectiva em que é dado fundamentalmente ao homem (europeu, branco, heteronormativo) o direito de falar (e ser escutado). Nesse sentido, produziram discursos e buscaram, incessantemente, invisibilizar, apagar e negar os saberes oriundos das mulheres.

Nesse contexto, com o surgimento das correntes filosóficas feministas ocidentais no século XIX, algumas feministas, influenciadas pelas lentes e perspectivas ocidentais, passaram a interpretar o matriarcado africano de maneira similar aos antropólogos racistas da mesma época, que discriminavam as culturas e as tradições africanas e indígenas na América e na Ásia. Elas viam o matriarcado africano não como um espaço que simboliza o poder das mulheres na cultura africana, mas apenas pelo fato de que, em algumas comunidades, as mulheres não ocupavam o trono (OYĚWÙMÍ, 2021).

Para outras feministas, o que se observa nas sociedades africanas não passa de uma matri-localidade, onde a mulher é respeitada apenas pelo papel de mãe. Já para as mais críticas, como Cynthia Eller, o matriarcado é entendido como um sistema de dominação e opressão em oposição ao patriarcado. Eller (2001) argumenta que, como nenhuma cultura tem históricos de mulheres oprimindo os homens, a ideia de matriarcado é rejeitada em favor da noção de que todas as sociedades passaram pelo mesmo processo histórico de gênero ocidental.

De acordo com Oyerónké Oyěwùmí, o gênero é um discurso dicotômico sobre duas categorias sociais binariamente opostas e hierárquicas – homens e mulheres. Em função disso, assinala, desde já, que o habitual destaque das categorias iorubás obínrin e ọ̀kùnrin, respectivamente, como “fêmea/mulher” e “macho/homem” é um erro de tradução. Esse erro ocorre porque muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubás, influenciadas pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas” (Oyěwùmí, 2021, p.114).

O pensamento ocidental sobre gênero é bastante equivocado para o contexto africano, visto que não é somente na língua Yorubá que ocorreram essas traduções errôneas, mas também em outras línguas bantu africanas. Portanto, este texto irá analisar o sentido do matriarcado na cultura africana, os efeitos colaterais da dinâmica do tráfico negreiro transatlântico na desconfiguração cultural do papel da mulher nas sociedades matriarcais africanas e, por fim, o protagonismo da liderança da Ñsimba Vita. Vale ressaltar que Vita simboliza um exemplo vivo do matriarcado e o papel da mulher na cultura africana, enquanto uma voz ativa, no contexto do impacto de suas doutrinas político-religiosas na restauração política e social do Kongo na virada dos séculos XVII para XVIII.

Matriarcado e o poder feminino na cultura africana

Segundo Oyěwùmí (2021), as reflexões que estimulam as produções e os debates sobre gênero na África não se limitam apenas à ruptura epistêmica e epistemológica para explicar as relações de gênero, além do determinismo biológico, mas também à utilização crítica de conceitos para interpretar alguns fenômenos no contexto africano, que associam as mulheres como um símbolo de liderança e voz ativa na organização comunitária.

De Oliveira (2019, p.11) assevera que, “o uso dos termos homem/mulher que entendemos hoje, é dado a partir de uma construção sociocultural da sociedade ocidental na qual estamos inseridos”, portanto, para o contexto das sociedades africanas, essa distinção de gênero não assumia o mesmo significado. Como diria Oyerónké Oyěwùmí:

A afirmação de que a “mulher” como categoria social não exista em comunidades iorubás não deveria ser lida como uma hermenêutica antimaterialista, um modo de desconstrução pós estruturalista do corpo em dissolução. Longe disso – o corpo foi (e ainda é) bastante material em comunidades iorubás. Mas, antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era a base de papéis comunitários, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade comunitárias (Oyěwùmí, 2021, p.21).

A autora ainda acrescenta que:

Na sociedade iorubá pré-colonial, o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social (Oyěwùmí, 2021, p.26).

Para refletir sobre como se desenrolou a imposição da relação entre corpo e sexo, como base para papéis comunitários de inclusão ou exclusão na África, é preciso entender a categoria e a ordem social da comunidade iorubá, que não difere das outras comunidades matriarcais africanas.

Os termos linguísticos Muntu em Kikongo, do povo Bakongo de Angola, e Nmadu no idioma Igbo da Nigéria não são baseados no discurso de gênero para designar humanidade ou pessoas. Pois, para essas sociedades bantu, “o gênero simplesmente não era inerente à

organização social humana”, como diria Oyěwùmí (2021, p. 26). Nessa perspectiva, Lobo (2021, p. 18) corrobora com Oyěwùmí (2021) ao afirmar que antes da colonização da África, não existiam conflitos de gênero, muito menos uma relação de poder entre homens e mulheres. O que existia era uma relação de mutualidade, onde a mulher não era vista como ser inferior ou com limitações, mas sim como um ser divinal, de tal forma importante que era responsável pelo bom funcionamento da sociedade com sabedoria e conhecimento esotérico.

Nah Dove, entende e descreve o matriarcado pela via da complementaridade entre os sexos sem a binaridade ocidental:

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social (Dove, 1998, p.8).

A autora ainda acrescenta que:

O papel da maternidade ou dos cuidados maternos não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. Como Tedla (1995) explica, o conceito de mãe transcende as relações de gênero e de sangue. Um membro da família ou amiga que tenha sido gentil e carinhoso pode ser dita ser uma mãe. É uma honra se ter esse título conferido (p. 61). Os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto. A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternos no processo de reprodução sejam fundamentais para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal (Tedla, 1995, p.61 apud Dove, 1998, p.8).

Essa complementaridade entre o feminino-masculino e o respeito à mulher como mãe, transcende a imaginação ocidental sobre o papel e o lugar da mulher na sociedade. Visto que, para essas sociedades comunitárias, o matriarcado não é uma oposição ao patriarcado, e sim uma relação mútua entre os sexos, onde a mulher é a portadora da regeneração espiritual dos ancestrais e o centro da organização social.

Na cosmopercepção da Ifi Amadiume, o matriarcado é diferente da matrilinearidade. A matrilinearidade se define pela transmissão do parentesco por via uterina, sendo que o pai biológico, em geral, assume função secundária nas responsabilidades sobre a criança em detrimento do tio materno, pois a criança "pertence" à linhagem materna (Amadiume, 1997 apud Scholl, 2016, p.17). Assim, o matriarcado e a matrilinearidade no contexto africano possuem valores heurísticos que vão além das formas como o gênero e suas relações são teorizados nas concepções eurocêntricas e interpretados pelas feministas ao redor do mundo (Adesina, 2012 apud Té, 2021).

Na comunidade espiritual secreta Bakongo, para alcançar liderança no mundo Kimpasi, era necessário passar por um ritual de iniciação que transcendia as questões de gênero. Segundo Patrício Batsíkama (2021, p. 15), Kimpasi era um ritual destinado a resolver os principais problemas que afligiam as pessoas na aldeia ou em Mbanzas. Nesse ritual Bakongo, os mais velhos da linhagem de Nsaku, incluindo as mais velhas, que desempenhavam papéis de liderança, eram conhecidos como Nganga, Ndoki, Kitomi e Kadiapemba no império. O interessante nessa narrativa é que Nsimba Vita se tornou uma Nganga ainda na juventude, demonstrando mais uma vez o valor, o respeito e a voz que as mulheres possuíam no contexto africano.

Para Studstill (1996), na comunidade Luba existia um sistema de ensino chamado Bumbudye, no qual não havia binaridade nem hierarquização entre os sexos para alcançar o nível superior. O único pré-requisito, tanto para homens quanto para mulheres, era a idoneidade, desde que provassem ser inteligentes o suficiente e tivessem os recursos necessários para pagar pelo privilégio dessa educação superior.

As Mazelas do Colonialismo e da escravidão na inferiorização das Mulheres Africanas

Pode-se dizer que a primeira perspectiva para discutir a "inferioridade da mulher africana" se constitui no contexto do colonialismo na África. Essa conjuntura explica como a invasão europeia patriarcal dos territórios africanos e as imposições filosóficas e religiosas por meio de uma retórica acadêmica desconfiguraram as realidades e os diferentes povos africanos,

que, em sua visão, eram considerados exóticos e passíveis de exploração (Scholl, 2016). Como assevera Ramose:

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (Williams, 1990, 51). O outro era a idéia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica o homem é um animal racional (Williams, 1990, p.51 apud Ramose, 2011, p.1).

Esses dois pilares, tanto o religioso quanto o filosófico, contribuíram para a dominação do povo africano e, conseqüentemente, para a inferiorização da mulher na perspectiva religiosa ocidental. Como aponta Oyerónkê Oyèwùmí, a religião colonial cristã foi o braço direito no processo de inferiorização do lugar comunitário da mulher na África:

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

Com a imposição religiosa judaico-cristã, as mulheres africanas, que noutro tempo eram potências, lideranças e o equilíbrio social, passaram a enfrentar a inferiorização com o novo modelo educacional da religião patriarcal.

O matriarcado passou a perder espaço para os novos “valores culturais civilizatórios”.

A desconfiguração não se deu apenas com a influência do cristianismo, mas também com a presença da islamização nas regiões da África Ocidental e do Norte. Sendo assim, com a expansão do pensamento colonial religioso e político no continente africano, intensificou-se a desconfiguração das estruturas comunitárias africanas relativas às mulheres nos aparelhos do Estado pós-colonial africano.

Stone (1976) observa que a depreciação da mulher nas duas religiões reveladas foi mitificada através da história de Eva, a mãe do mitocondrial da humanidade. Eva é responsável pela queda da humanidade, pelo afastamento do casal do Jardim do Éden e pela entrada do pecado no mundo. Ela é quem tenta Adão a comer do fruto proibido, resultando no pecado

perpétuo da humanidade. O autor acrescenta que essa narrativa é uma parte integrante do sistema de crença europeu contemporâneo (Stone, 1976 apud Dove, 1998).

É importante enfatizar que foi a conjuntura da colonização, do tráfico negreiro transatlântico e do mercantilismo europeu que, por meio de um sistema patriarcal no qual o homem europeu era o poderoso absoluto e a mulher europeia sua aliada, desconfigurou o sistema político e espiritual africano que ainda mantinha as mulheres em posições de liderança comunitária ou como rainhas detentoras de poder político, como Njinga Mbandi, Nandi Ka Bhebhe, Yaa Asantewaa, Ranavalona I, Nehanda Charwe Nyakasikana, LuejiN'konde, Ñsimba Vita, entre outras (Lobo, 2021).

Isso marcou o início da prática escravista, que se estendeu tanto na África quanto nas Américas e no Caribe, submetendo as mulheres africanas a novas formas de exploração, como nos relata Angela Davis:

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero. Nas palavras de um acadêmico, “a mulher escrava era, antes de tudo, uma trabalhadora em tempo integral para seu proprietário, e apenas ocasionalmente esposa, mãe e dona de casa”. A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias (Davis, 2016, p.24).

A condição escravista não apenas transformou o povo negro em propriedade, mas também despojou a mulher negra, anteriormente reconhecida como liderança e matriarca, de sua dignidade e status, reduzindo-a a um mero instrumento de trabalho dentro do sistema capitalista europeu e negando-lhe sua feminilidade e realeza.

Estudos sobre o escravismo nas Américas e Caribe informam que o Brasil foi o último país a abolir³ a escravidão, em 1888, após cerca de quatro séculos e meio de violências impostas pelo aprisionamento, tortura, tráfico, expropriação, exploração, estupros e assassinatos de seres cuja humanidade era negada. Respectivamente, as intelectuais negras Lélia Gonzalez (1935-

³ Em 1803, a Dinamarca aboliu o comércio de escravos, Inglaterra em 1807, a França em 1817, a Holanda em 1818 a Espanha em 1820, a Suécia em 1824. Nas colônias britânicas, a escravidão foi abolida em 1833, nas holandesas em 1863, em Cuba, 1886 e no Brasil, 1888.

1994) e Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) problematizaram o contexto escravista como demarcador das desigualdades entre brancos e negros no país, mascaradas pelo mito da democracia racial. Tanto Gonzalez, quanto Nascimento identificaram lutas de resistência negra contra a escravidão e evidenciaram a potência das mulheres negras contemporâneas a este período.

Para Nascimento, os Quilombos representam a resistência negra no Brasil transversalizada pelo conhecimento ancestral africano. A autora afirma que a palavra “Quilombo é um conceito próprio dos africanos bantus habitantes da África Centro Ocidental e Leste”, surgido mais precisamente em Angola, como “acampamento de negros na floresta” (Nascimento apud Ratts, 2007, p.58). Entretanto, a definição feita pelo Conselho Ultramarino (1740) classificava como tal, um agrupamento composto por “cinco negros fugitivos”. Mas, no território brasileiro havia “Quilombos com aproximadamente 20 mil habitantes” (Idem).

Gonzalez (2021, p.51), por sua vez, cita a República Negra de Palmares (1595-1695), como “primeiro estado livre de todo o continente americano”. A autora enfatiza as duas categorias nas quais a mulher negra aparece: “a trabalhadora do eito e a mucama” reconhecendo, na segunda, a figura da “mãe preta”, que sob uma perspectiva lacaniana de “sujeito suposto saber” exercia cotidianamente uma “resistência passiva”, ou seja, “conscientemente ou não”, a mãe preta transmitia aos brancos brasileiros que cuidava, sobretudo as crianças, “as categorias das culturas africanas de que eram representantes”. A “africanização do português falado no Brasil, (o pretuguês como dizem os africanos lusófonos)” exemplifica este poder (Gonzalez, 2020, p.53-54).

A partir do século XX, os movimentos das mulheres negras mobilizaram a historiografia brasileira tirando do apagamento, figuras heróicas como Tereza de Benguela, líder governante do Quilombo Quariterê, Mato Grosso, morta em 25 de julho de 1770 e Luiza Mahin, ativista da Revolta dos Malês (1835), Salvador, Bahia. Luiza Mahin seria mãe do primeiro jurista negro do país, abolicionista e poeta Luiz Gama (1830-1882). Ambos, mãe e filho,

utilizaram da escrita para expressarem seus sentimentos de justiça e liberdade. Mahin, na bandeja, com os quitutes que produzia – e com eles seguiam junto bilhetes que elaborava com o intuito de organizar os motins. Em Gama, a escrita era condizente com a experiência da época, e com o sonho que o mantinha ativo e em luta (Rocha, 2023, p.74).

Nessa conjuntura, tanto a escravidão quanto a religião desconfiguraram a idiossincrasia africana a ponto de impor novos modelos civilizatórios que as gerações seguintes passaram a reproduzir na sociedade globalizada e controlada pelo universalismo europeu. Como aponta Nah Dove:

Através de um processo de dominação e aculturação, é possível produzir pessoas europeizadas, quais geneticamente pareçam Africanas, mas cujas mentes tenham sido encarceradas por conceitos, valores e crenças eurocêntricos. Tais mulheres e homens, se forem incapazes de obter um entendimento sobre quem eles sejam, muito provavelmente acreditarão na fabricação europeia da inferiorização cultural e genética de populações Africanas e tornam-se, como Frantz Fanon (1983) acreditava, alienadas de sua própria humanidade (Fanon, 1983 apud Dove, 1998, p.13).

Diante disso, os valores e as crenças eurocêntricas transformaram as sociedades africanas do ponto de vista negativo, ao impor os modelos políticos binários e patriarcais da sociedade ocidental. Nesse processo, os homens passaram a deter o poder político e, conseqüentemente, as mulheres africanas foram afastadas das principais tomadas de decisões na sociedade contemporânea. Desligadas de suas raízes culturais, essas mulheres passaram a abraçar teorias feministas na tentativa de se reinserirem na sociedade pós-colonial.

A kixikila e o poder feminino diante da desigualdade econômica na Angola moderna

Segundo Oyěwùmí (2021, p. 31), a hierarquia de gênero se manifesta de maneira diferente nas instituições do Estado em comparação com a família ou as religiões autóctones. Ela argumenta que algumas dessas práticas são novas tradições que podem ser enfrentadas dentro da própria cultura africana. Assim, mesmo com a persistência de um sistema político patriarcal em sociedades pós-coloniais, como a angolana, as mulheres continuam a ser proativas no contexto socioeconômico.

Telo (2021) assevera que, as mulheres desfavorecidas criaram suas próprias formas de resistência, e, frente às políticas de segregação, não aceitaram o lugar de dependência

econômica. Entre essas formas de resistência, destacam-se a Zunga⁴ e a venda nas mercados/feiras por meio da tradição kitanda,⁵ como estratégias para enfrentar a desigualdade econômica que assola a sociedade angolana.

No sistema econômico da Zunga, a zungueira “é uma mulher vendedora ambulante que pratica o comércio informal, vendendo seus produtos ou mercadorias nas ruas, circulando de um lugar ao outro, sem itinerário predefinido ou um local de venda fixo” (Lobo, 2021, p. 42). Nas condições atuais de Angola, a mulher zungueira desempenha um papel muito importante como agente econômico intermediário, levando uma variedade de bens de primeira necessidade aos consumidores nas ruas periféricas e no centro urbano do país.

Para lidar com as outras demandas econômicas, tendo em vista que a renda financeira muitas vezes não é suficiente para a alimentação e outras necessidades, tanto as zungueiras quanto as kitandeiras utilizam o sistema crediário africano sem juros. Como observa Amos Wilson (2021), já havia economia no mundo antes da invenção do dinheiro e nem sempre é necessário ter dinheiro para ter um sistema econômico. Por essa razão, os povos da África subsaariana (do Burkina Faso ao Gana, de Angola ao Rwanda) haviam desenvolvido um sistema econômico comunitário de poupança baseado no poder da palavra e na tradição oral antes da chegada dos bancos europeus. Em Camarões, esse sistema é chamado de Tontinas; na Guiné-Bissau, de Abota; em Moçambique, de Xitiki; e em Angola, de Kixikila (Wilson, 2021).

Segundo Henda Lucia Ducados, a Kixikila em Angola é um sistema crediário matriarcal, e geralmente formado por 5 a 10 mulheres que vivem no mesmo bairro ou partilham da mesma atividade econômica. A autora ainda acrescenta:

As pessoas selecionadas para entrar num grupo são quase todas conhecidas pela sua líder e escolhidas por si. Confiança e compreensão mútua são essenciais para que este esquema informal – kixikila - funcione sem documentação escrita. É da responsabilidade do líder fazer com que os membros do grupo paguem a sua contribuição. No caso de falta de pagamento, o líder pode emprestar dinheiro a fim de manter o grupo operacional. O líder é normalmente mais rico que os restantes membros (Ducados, 1998, p.8).

Depois de formar o grupo, cada membro contribui mensalmente com um valor combinado que é entregue à liderança. Esta, por sua vez, deposita o dinheiro na mão da

⁴ Zunga é uma palavra que vem da língua Kimbundu para se referir a venda ambulante.

pessoa do mês, seguindo a ordem estabelecida até que todos os membros tenham recebido o valor. Por isso, a liderança deve possuir habilidades de persuasão e ser capaz de lidar diretamente com todas as mulheres, garantindo a circulação do dinheiro e o cumprimento do prazo combinado, que geralmente varia de seis meses a um ano de acordo com um contrato baseado na oralidade.

O sistema crediário em Angola, baseado na Kixikila, é notoriamente menos burocrático e livre de juros, contrastando com os sistemas de crédito bancário criados pelos europeus. Este modelo de crédito informal e comunitário tem sido eficaz em atender as necessidades econômicas das pessoas, sem as complexidades e custos frequentemente associados ao crédito bancário convencional.

Por outro lado, a Kixikila tem se mostrado uma alternativa viável e eficiente. Através desse sistema, muitas mulheres angolanas conseguem sustentar seus desejos pessoais, manter suas casas e até mesmo pagar a formação acadêmica de seus filhos nos dias de hoje. O sucesso da Kixikila evidencia como um modelo financeiro mais acessível e adaptado à realidade local pode oferecer soluções concretas para desafios econômicos, promovendo uma forma sustentável de empoderamento econômico e social das mulheres.

Esse modelo econômico matriarcal, dialoga com o que Amadiume (1997) afirma ao dizer que a África não precisa buscar soluções externas para lidar com os problemas sociais:

Como feministas europeias, presas no debate produção-reprodução, procuram possíveis meios de sair de sua historicamente opressora estrutura familiar patriarcal, inventando monoparentalidade e relações afetivas alternativas. Eu argumento que no caso africano nós não temos que inventar nada. Nós já temos uma história e um legado de uma cultura de mulheres - um matriarcado baseado nas relações afetivas - e isto deve ter um lugar central na análise e pesquisa social (Amadiume, 1997, p.23).

O trecho acima nos lembra que a África e as mulheres africanas, conhecedoras de sua própria cultura, não precisam se aliar ou recorrer à compaixão das ideologias feministas ocidentais e suas ramificações para resolver os problemas internos de gênero resultantes da colonização. Na verdade, a cultura africana por si só já possui as respostas para esses problemas.

Ademais, o ato de repensar a história africana e o legado do matriarcado por meio da filosofia Sankofa ⁵da África Ocidental é, por si só, capaz de oferecer respostas aos problemas de gênero que afetam as sociedades africanas neocoloniais. A seguir, exploraremos a história e o legado de Nsimba Vita, destacando sua importância como um símbolo do poder matriarcal na África Central e seu papel fundamental no movimento antonista, que lutou pela liberdade e pela restauração política do estado do Kongo na transição do século XVII para o XVIII.

A origem de Nsimba Vita e a fundação do movimento Antonista: uma análise do Início do Movimento político e religioso

Nsimba Vita é uma figura histórica importante tanto na historiografia europeia quanto na oralidade angolana, destacando-se como uma sacerdotisa espiritual e símbolo de resistência dos Bakongo e de outros grupos étnicos de Angola. Nascida provavelmente em 1684 em Mbawêla, ela era descendente da nobreza Bakongo e viveu em uma época de conflitos políticos e alianças com Portugal para proteção interna. Sua vida e atuação são fundamentais para a revitalização da história da Civilização do Kongo e a formação da identidade nacional angolana (QUIJILA, 2022).

Segundo Batsikama (2021), foi no contexto de crise e fragmentação política da Civilização Kongo que surgiu o movimento fundado por Nsimba Vita. De acordo com John Thornton (1998), embora o movimento de Nsimba Vita tivesse como principais objetivos acabar com a guerra civil e restabelecer a paz no Kongo, ele também pode ser interpretado como um movimento político e religioso dirigido contra o tráfico de escravizados e a ingerência religiosa ocidental na África central durante a época do comércio transatlântico.

Apesar de alguns estudiosos sobre o Kongo e Nsimba Vita, sejam africanistas ou não, chamarem o movimento de "antoniano", opto por me referir a ele como "antonista" por uma questão de concordância linguística. O termo "movimento antonista" é mais apropriado para o

⁵ O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan 'se wo were fi na wosan kofa a yenki' que pode ser traduzido por 'não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu'. [...] Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar (Souza, 2022, p.23).

contexto histórico da incorporação e ressignificação do Espírito de Santo António, uma figura central no catolicismo romano do Kongo durante o período (QUIJILA, 2022, p. 60).

O movimento antonista se espalhou pouco depois de sua fundação devido à instabilidade social e política que abalava o Estado do Kongo, gerando conflitos contínuos entre as elites Bakongo e a população. Nesse ambiente, Nsimba Vita foi vista como uma líder legítima e uma voz representativa dos interesses populares. Ela ofereceu refúgio nas montanhas e suas mensagens foram amplamente divulgadas, alcançando até as aldeias. O apoio dos aldeões foi essencial para que o movimento conseguisse atingir a elite Bakongo (Thornton, 1998 apud Quijila, 2022). Como veremos, suas doutrinas tiveram um impacto significativo no contexto sociopolítico do Kongo pós-restauração, na transição do século XVII para o XVIII.

As Doutrinas do Movimento Antonista de Nsimba Vita: Análise e Impacto Histórico

As doutrinas de Nsimba Vita foram construídas com base na ideia de libertação social, espiritual e política do Kongo. Batsíkama (2021) descreve que, a doutrina de Nsimba Vita buscava uma transformação radical, que superasse as limitações impostas pela visão colonial e missionária do catolicismo romano enfatizando uma salvaguarda universal e uma redenção, que transcende as divisões tribais e raciais. Como nos relata Patrício Batsíkama :

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

Observando os quatro pontos doutrinários de Ñsimba Vita, podemos compreender que o movimento antonista acreditava que a solução para os problemas comunitários do povo Bakongo⁶ passava pela libertação social e espiritual, e consequentemente pela restauração política, que se apoiava nos pilares organizacionais das linhagens poderosas do estado.

A primeira doutrina de Ñsimba Vita é particularmente surpreendente, pois defende a libertação espiritual dos Bakongo, mesmo sendo ela uma batizada no catolicismo romano desde a infância (Thornton, 1998). O que chama a atenção a priori não é apenas a sua defesa pela valorização da cultura Bakongo, considerando que ela também era uma iniciada na sociedade secreta Kimpasi como Ngânga mayînda⁷, mas, sobretudo, a estratégia que ela adotou para a ressignificação dos valores culturais Bakongo dentro da Igreja.

Nessa doutrina, o movimento liderado por Ñsimba Vita também denunciava o catolicismo romano como racista⁸ e, ao mesmo tempo, argumentava que a civilização do Kongo precisava de santos negros Bakongo, conforme detalha John Thornton (1998):

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

Além de exigir a criação de santos negros Bakongo, Ñsimba Vita e o movimento antonista também reinterpretavam a narrativa cristã ao afirmarem que Cristo era negro,nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e fora batizado em Nsundi, a verdadeira Nazaré. Eles também sustentavam que a Virgem Santíssima era negra, filha de uma escravaou criada do Marquês de Nzimba Npanghi, e que São Francisco pertencia ao clã do Marquês de Vunda (Sousa e Vainfas, 1998, p. 11-12).

⁶Bakongo é o nome em Kikongo que se refere à população que formou o antigo Estado do Kongo durante a época de Nsimba Vita e, atualmente, constitui a população nordeste de Angola.

⁷ Ngânga Mayînda é aquele que, durante os cultos dos ancestrais, tem a responsabilidade de identificar o ñkîta, o ñsîmbi domiciliado nas pessoas,o espírito que habita na pessoa (Batsíkama, 2021, p.126)

⁸ O racismo que ela via no catolicismo diz respeito ao modo como os europeus viam os negros como almas pagãs e por isso sombrias, endemoniadas (QUIJILA,2022).

Na segunda doutrina, Nsimba Vita procurava reacender o espírito nacionalista Bakongo para controlar o mercado financeiro e, de forma estratégica, reverter a economia baseada no escravagismo que havia sido instaurada com a invasão colonial europeia desde 1491. Esse sistema de escravidão resultou em uma profunda desestruturação social e desmembramento do Kongo.

Inicialmente, as relações comerciais entre a Europa e o Kongo eram baseadas na captura de prisioneiros de guerra, uma prática comum na Antiguidade. Contudo, os comerciantes e padres europeus romperam os acordos estabelecidos pelo manikongo cristão Dom Afonso I Mvêmba Nzinga e passaram a capturar também a população nativa e a elite (M'bokolo, 2009). A quebra desse acordo protocolar entre a elite Bakongo e a Coroa portuguesa causou profundas mudanças na economia do Kongo, exacerbando a separação entre a cidade e as aldeias e levando a um êxodo significativo da população para as áreas rurais.

A intensificação dessa separação pode ser atribuída à administração do manikongo cristão Afonso I, que aceitou a mudança da capital de Mbanza Kongo para São Salvador como um dos termos das alianças de proteção com a Coroa Portuguesa (QUIJILA, 2022). Máximo (2017, p. 5-6) argumenta que, “a atuação dos comerciantes e padres europeus contribuiu para a desestruturação cultural e social da sociedade Bakongo e para o tráfico de escravizados”. Nesse contexto, a doutrina de Nsimba Vita sobre a libertação econômica surgiu como uma ameaça direta ao tráfico de escravizados e aos interesses dos colonizadores.

A terceira doutrina de Nsimba Vita focava na reocupação e refundação da cidade capital de Mbanza Kongo, revitalizando-a com as 12 linhagens de origem. Esse esforço visava não apenas restaurar a cidade a um estado de grandeza anterior, mas também estabelecer uma base sólida para resistir à crescente influência europeia e garantir a integridade cultural e política do Kongo. Nsimba Vita, num período de curto prazo conseguiu reestabelecer a pré-ordem política e reinstalar o poder autônomo ao Tribunal supremo e o Conselho eleitoral da capital. Como testifica Patrício Batsikama:

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

Com essas estratégias, Ñsimba Vita e o movimento conseguiram por um período curto de tempo restabelecer a normalidade social e militar na civilização, resgatando assim o poder autônomo das clãs através do tribunal Supremo e do Conselho eleitoral na capital e também impedindo com o comércio de escravizados das elites Bakongo para os portugueses na civilização.

A doutrina da libertação social é a última e mais significativa doutrina promovida por Ñsimba Vita, que a fez ser proclamada como profetisa. Esta doutrina defendia que a integridade ontológica individual só poderia ser alcançada se os ensinamentos da sociedade secreta do Kimpasi fossem repetidos e vivenciados pelas pessoas. O movimento antonista, sob a liderança de Ñsimba Vita, procurou implementar esses ensinamentos para promover uma socialização ampla baseada na cultura de paz, após longos períodos de conflitos políticos e sociais.

É importante destacar que, era no código do Kimpasi onde se ensinava a espiritualidade Bakongo na época. Segundo Batsíkama (2021), na espiritualidade local, o Muntu⁹ se relacionava com tudo a sua volta. A relação homem/indivíduo; homem/natureza; entre os mundos dos vivos e o Além; entre a imaginação e realidade (face a interpretação racional); entre a energia primitiva e a existência, faziam parte da cosmopercepção cultural Bakongo.

Com essas quatro principais doutrinas, Ñsimba Vita conseguiu provocar uma ruptura e estabelecer uma nova dinâmica e mobilidade social, o que fez com que fosse amplamente seguida por todos os lugares por onde passava e, ao mesmo tempo, criasse vários rivais, tanto do lado político quanto religioso, que estavam entrelaçados com os problemas denunciados pelo movimento antonista. Principalmente a ala religiosa, liderada pelos padres capuchinhos a serviço do Papa, com destaque para o Frade Bernardo De Gallo, declarou-se inimiga de Ñsimba Vita e tentou sua prisão em cumplicidade com o padre Lorenzo da Lucca e o manikongo Pedro IV (Batsíkama, 2021).

Assim, “o movimento foi violentamente reprimido pelas autoridades religiosas e políticas do país” (Thornton, 1998, p. 1). Dada a conjuntura de ruptura entre a cidade e as aldeias, esse movimento foi reprimido com o consentimento do manikongo Pedro IV, que estava incomodado com a popularidade de Ñsimba Vita e com os ataques constantes ao pacto

de vassalagem com a Coroa Portuguesa, o que gerava grande instabilidade e disputas políticas entre as diversas linhagens poderosas do Kongo. Para persuadir o manikongo a eliminar Ñsimba Vita e proteger os interesses europeus, os padres jesuítas e os capuchinhos alegaram que a morte de Ñsimba Vita possibilitaria uma possível reconciliação com a população após a perda de sua popularidade (QUIJILA, 2022).

De acordo com Simão Soundoula (2012), após várias tentativas de captura, Ñsimba Vita, líder fundadora do movimento, foi encontrada pelos capuchinhos e julgada nos moldes da Santa Inquisição Católica da Idade Média, numa praça pública, como herege. Condenada com o apoio político de Pedro IV, ela foi sentenciada à morte na fogueira pelos missionários capuchinhos da Igreja Católica Romana em 1706, na antiga capital do estado M'banza Kongo, atual província setentrional de Angola, Zaire.

Após sua morte, a história de resistência de Ñsimba Vita continuou viva na memória do povo Bakongo, transformando sua doutrina de restauração política e espiritual Bakongoem uma afirmação cultural e religiosa que ultrapassou fronteiras geográficas e temporais. Seu legado influenciou movimentos messiânicos subsequentes, como o Kimbanguismo e o Tocoísmo, tanto em Angola e Gabão quanto nas duas Repúblicas do Congo.

Portanto, o legado de Ñsimba Vita e do Movimento Antonista não só permaneceu na África, mas também ressoou nas Américas durante o período do tráfico negreirotransatlântico, especialmente no Brasil. Lá, seus seguidores capturados e levados como escravizados reinterpretaram elementos religiosos das espiritualidades Bakongo, associando-os a Santo Antônio e Nossa Senhora da Conceição no contexto do sincretismo religioso. Essa prática no Brasil desenvolveu modelos de resistência baseados na ancestralidade, em um diálogo cultural com as representações católicas (Bastide, 1960, apud Batsikama, 2021).

Considerações finais

Embora eu seja um homem escrevendo⁹ sobre o poder da mulher, a partir do contexto cultural africano, minha análise corrobora os pensamentos das intelectuais nigerianas Oyerónké Oyěwùmí (2021), em seu livro *A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido*

⁹ Sob a orientação de uma docente negra.

Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero, e Ifi Amadiume (1997), ao refletir sobre outras epistemologias pluriversalistas que oferecem respostas à luta das mulheres de povos não hegemônicos face ao problema de gênero na contemporaneidade.

Trazer a problemática de gênero a partir do contexto africano é reinterpretar a ideia de que existem outras epistemologias para se pensar o lugar comunitário e social da mulher, sem se limitar à dicotomia da binaridade ocidental. Nesse contexto, o matriarcado — que não deve ser confundido com o patriarcado — representa uma concepção do poder feminino baseada na complementaridade e no equilíbrio entre os princípios feminino e masculino, como assevera Amadiume, “já temos um legado de uma cultura de mulheres, um matriarcado baseado nas relações afetivas - e isto deve ter um lugar central na análise e pesquisa social” (Amadiume, 1997, p.23).

Dito isso, é com as memórias desse poder feminino africano que revisitamos a história africana, que, por conta do processo escravista, se entrecruza com contextos transcontinentais. A singularidade da liderança de Ñsimba Vita precisa ser conhecida. De maneira estratégica, Vita fundou um movimento político e religioso e se estabeleceu como defensora do povo Bakongo por meio de doutrinas de libertação e restauração política. Sua coragem destemida ao enfrentar o sistema político e religioso, mesmo sendo uma mulher nobre, a consagra como uma heroína mukongo, que intensifica a luta de resistência contra a invasão colonial ocidental na África Central durante a transição do século XVII para o XVIII.

Referências

- AMADIUME, Ifi. *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. Northampton: Interlink Publishing, 1997.
- BATSIKAMA, Patrício. *Dona Beatriz Ñsimba Vita*. 1. ed. Aracaju, SE: Ancestre, 2021.
- BATSIKAMA, Patrício. *Religião como espaço de resistência: Dona Beatriz Ñsimba Vita*. Revista Transversos, Rio de Janeiro, n. 22, ago. 2021.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOVE, Nah. *Mulherismo africano uma teoria afrocêntrica*. *Jornal de Estudos Negros*, v. 28, n. 5, maio 1998.

ELLER, Cynthia. *The myth of matriarchal prehistory: Why an invented past won't give women a future*. Boston: Beacon Press, 2001.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Intervenções e diálogos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HEYWOOD, Linda M. Slavery and its transformation in the Kingdom of Kongo: 1491–1800. *The Journal of African History*, v. 50, p. 1-22, 2009.

LOBO, Márcia de Castro. *Chimba N'Ginga Kosi. O empoderamento da mulher zungueira: proposta de uma cooperativa*. 2021. Dissertação (Mestrado) – Universidade Nova de Lisboa, Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas e Comunitárias, Lisboa, Portugal, 2021.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – história e civilizações: tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MÁXIMO, Bruno Pastre. Legislação e conflito no reino do Kongo do século XVI. *Revista Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 9, n. 3, p. 1-22, dez. 2017.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O lugar do feminino e a maternidade: interações comunitárias e culturais entre Egito e Kush na antiguidade. In: _____. *África e suas relações de gênero*. Rio de Janeiro: Edições Áfricas, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJILA, Abel Calombo. *Repensar o lugar de Nsimba Vita e o movimento antonista nos livros didáticos angolano a partir da história e das artes*. 2022. Dissertação (Mestrado) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção, CE, 2022.

RAMOSE, Mogobe Bernard. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, v. 4, out. 2011.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kwanza, 2017.

ROCHA, Letícia. Luiza Mahin, mãe, mulher, rebelde e libertária. *Revista Mosaico*, v. 16, p. 72-81, 2023.

RODRIGUES, Bruno. A luz de Tereza de Benguela não apagará: o dito e o não-dito pelas fontes históricas. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 19, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2024.

SCHOLL, Camille Johann. *Matriarcado e África: a produção de um discurso por intelectuais africanos – Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume*. 2016. Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de História, Porto Alegre, 2016.

SOUNDOULA, Simão. Novo romance histórico publicado em Paris: 306º aniversário da morte de Nsimba Vita. *Jornal Angolano de Artes e Letras*, Luanda, 9 a 22 jul. 2012.

SOUZA, Carla Dameane Pereira de. *Sob as asas de Sankofa: uma década de estudos literários e culturais no Instituto de Letras*. Salvador: EDUFBA, 2022.

STUDSTILL, J. D. Education in a Luba Secret Society. *Anthropology & Education Quarterly*, v. 10, n. 2, p. 67-79, 1979.

TÉ, Paulo Anós. Matriarcado versus patriarcado. *Revista Kwanissa*, v. 5, n. 13, p. 7-23, jul./dez. 2022.

TELO, Florita Cuhanga António. Mulheres e comércio (informal) em Luanda. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, p. 13-24, 2021.

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

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

WILSON, Amos N. *A falsificação da consciência afrikana: história eurocêntrica, psiquiatria e política da supremacia branca*. São Paulo: Poder Afrikano, 2021.

Recebido em: 8 de agosto de 2024.

Aceito em: 23 de outubro de 2024.