



"Eu sou súdito do Rei do Congo": ideologia política africana e revolução do Haiti¹
John k. Thornton ²

Tradução: Aldair Rodrigues³
João Pedro Polezi⁴

Artigo recebido em: 07/07/2022

Artigo aprovado em: 16/07/2023

Abstract: Slaves from the kingdom of Kongo made up a substantial proportion of the inhabitants of Saint-Domingue at the time of its revolution, and it is not surprising that their leaders occasionally invoked loyalty to the kingdom of Kongo. The civil wars that fed the slave trade from Kongo to the Caribbean included ideological dimensions concerning the proper use of power and authority, which had echoes in the ideology of the revolution. Exploring the African dimension of the revolutionary ideology suggests an alternative to the widely accepted notion of the role played by the ideology of the French Revolution as an inspiration for the rebels of Saint-Domingue.

¹ Tradução para o português de: THORNTON, John. "I am the Subject of the King of Congo": African Ideology in the Haitian Revolution," *Journal of World History* 4 (1993): 181-214.

² Versões preliminares deste artigo foram apresentadas na reunião anual da Canadian African Studies Association, sediada em Toronto em maio de 1991, e na conferência "Five Hundred Years of Achievement", sediada em St. Augustine, Trinidad y Tobago, 3-6 de janeiro de 1992. Sou grato a Carolyn Fick, Linda Heywood e David Geggus pelas substanciais críticas dos primeiros rascunhos, e também a Donna Eveleth por localizar e copiar fontes para mim nos Archives Nationales, Paris. Apoio às viagens e pesquisa em arquivos portugueses e franceses foi dada por um Faculty Assistance Grant da Millersville University.

³ Possui graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP, 2003), mestrado (2007) e doutorado (2012) em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), com período sanduíche na Universidade de Évora e na Universidade de Coimbra. Suas pesquisas versaram sobre os impactos dos estatutos de pureza de sangue e dos aparatos dos poderes eclesiásticos e inquisitoriais na formação das hierarquias sociais no Brasil do século XVIII. Depois, fez pós-doutorado na UNICAMP (2013-2016) e na Yale University (CT, USA, 2014-2015), onde foi pesquisador no âmbito do Council on Latin American and Iberian Studies, tendo coordenado a Brazil Lecture Series. Foi vencedor do Prêmio CAPES 2013 de melhor tese da área de História e do Grande Prêmio CAPES de melhor tese da área de Humanidades. Em 2012 trabalhou como professor temporário do Instituto de Relações Internacionais da USP e desde 2016 é professor efetivo do Departamento de História da UNICAMP, dedicando-se atualmente ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial, e diretor do Arquivo Edgard Leuenroth.

⁴ Graduando em História pela Unicamp.



Key-words: Haiti; Kongo; Ideology; Revolution

Resumo: Os escravizados do reino do Congo constituíam uma proporção substancial dos habitantes de Saint-Domingue na época de sua revolução. Não é de surpreender que seus líderes ocasionalmente invocassem lealdade ao reino do Congo. As guerras civis que alimentaram o tráfico de escravos do Congo para o Caribe incluíram dimensões ideológicas relativas ao uso adequado do poder e da autoridade, que ecoaram na ideologia da revolução. Explorar a dimensão africana da ideologia revolucionária sugere uma alternativa à noção amplamente aceita do papel desempenhado pela ideologia da Revolução Francesa como inspiração para os rebeldes de Saint-Domingue.

Key-Words: Haiti; Congo; Ideologia; Revolução.



A Pouco depois de um grupo de escravizados rebeldes terem saqueado Le Cap François (agora conhecido como Cap Haitien) em junho de 1793 a pedido dos comissários republicanos, seu líder, conhecido como Macaya, retirou-se para as colinas e jurou fidelidade ao rei da Espanha, que havia apoiado a rebelião por algum tempo. Quando o comissário Etienne Polverel tentou convencê-lo a retornar ao modelo república, Macaya respondeu: “Sou súdito de três reis: Rei do Congo, senhor de todos os negros; rei da França que representa meu pai; Rei de Espanha que representa minha mãe. Estes três reis são descendentes daqueles que, guiados por uma estrela, vieram adorar o Deus feito Homem.”⁵

Esses sentimentos, apoiados por outros líderes revolucionários de tempos em tempos, levaram muitos estudiosos da revolução haitiana, do venerável Thomas Madiou em diante, a considerar que os escravos rebeldes eram monarquistas ferrenhos.⁶ Alguns pesquisadores propuseram que o monarquismo era um resultado da origem africana dos escravos, onde as monarquias eram a regra.⁷ Esta observação não ficou restrita aos historiadores modernos: os mesmos comissários civis que foram rejeitados por Macaya escreveram a Pierrot, um de seus associados, quase ao mesmo tempo, implorando para que ele considerasse “o destino que vocês estão preparando para os negros [nègres] que o cercam... Eles seguem a bandeira dos reis e, portanto, da escravidão. Quem te vendeu na costa da Guiné? Foram os reis.” Eles continuaram: “Quem é que te dá liberdade? É a nação francesa. . . que cortou a cabeça de seu rei que vende escravos”.⁸ Um pouco depois eles voltaram ao mesmo tema: “Você conhece nossas intenções, elas são puras, elas são favoráveis aos infelizes que os reis da Guiné venderam aos reis brancos.”⁹

Em um contexto mais amplo, Eugene Genovese viu revoltas de escravos nas Américas de forma semelhante. Revoltas anteriores, ele argumenta, foram largamente retrógradas e restauracionistas, procurando recriar um passado africano nas Américas, incluindo seus reis. De outro

⁵ DE LACROIX, Francois-Joseph-Pamphile. *Mémoires pour servir à l'histoire de la révolution de Saint-Domingue*. 2 vols. Paris: chez Pillot aîné, impr.-libraire. 1819, 1:25. Citando correspondência original.

⁶ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haiti*. Port-au-Prince: Impr. J. Courtois, 1947. p. 104.

⁷ Para discussões semelhantes em outro contexto, ver CRATON, Michael. *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1982, pp. 109–10, 122–24; e de forma mais geral, GENOVESE, Eugene. *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1979. Ambos que enxergam o monarquismo como arcaico e retrógrado. ver também GEGGUS, David. *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of Saint-Domingue, 1793–1798*. Oxford: Oxford University Press, 1982. pp. 38–40, 182, 414 n.60, and 442 n.165, para especulações que o monarquismo estava relacionado à origem africana e ideias contrarrevolucionárias.

⁸ Archives Nationales de France (daqui em diante citado como AN), section D-XXV, carton 43, dossier 415 (daqui em diante citado como AN, D-XXV, 43, 415), Civil Commissioners to Pierrot, 13 jul. 1793.

⁹ AN, D-XXV, 43, 415, Civil Commissioners to Pierrot, 17 jul. 1793.



lado, talvez ignorando esta evidência, Genovese vê a revolução haitiana como produto final da disseminação de ideias “burguesas-capitalistas” vindas da Europa e, finalmente, alcançando até os escravos.¹⁰ C. L. R. James, cuja análise clássica da revolução foi disparada tanto pelo pensamento republicano como socialista, viu o monarquismo dos escravos como um problema inerente a suas origens africanas, da qual heróis como Toussaint Louverture os afastou gradual e pacientemente.¹¹ Na visão de ambos estudiosos, uma África atrasada (ou retrógrada) confrontava uma Europa voltada para o futuro nas origens e ideologia da revolução haitiana.

Seja como for que se veja a revolução haitiana em sua totalidade, não há dúvida de que muitos dos líderes revolucionários expressaram sentimentos monarquistas, que seus seguidores carregavam bandeiras monarquistas e se autodenominavam *gens du roi* (gente do rei), e que até exigiam a restauração da monarquia.¹² Estes, bem como outros elementos da perspectiva dos escravos, podem muito bem refletir suas origens africanas. É importante considerar, afinal, que possivelmente dois terços dos escravos em Saint-Domingue (Haiti) na véspera da revolução tinham nascido, crescido e socializado na África.¹³ A atenção à orientação ideológica dos escravizados pode ser importante mesmo que muitos de seus líderes fossem crioulos, uma vez que ainda teriam que conclamar seus seguidores em termos que dialogassem com as suas ideologias africanas. Levando isso em consideração, Carolyn Fick, cuja análise recente da história da revolução enfoca a participação em massa dos escravos, propõe que muito poderia ser aprendido sobre a revolução e os antecedentes dos escravos, estudando o século XVIII congolês, de onde a maioria deles tinha vindo.¹⁴

O pano de fundo africano: Congo no final Século dezoito

É apropriado, como sugere Fick, começar com a ideologia do reino do Congo, a unidade política da África Central a qual Macaya estava se referindo em sua célebre resposta a Polverel. O Congo é particularmente um bom ponto de partida tanto porque é um reino extremamente bem

¹⁰ GENOVESE, op. cit.

¹¹ JAMES, C.L.R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2nd ed. Nova Iorque: Vintage Books, 1963.

¹² DE COULON, Jean-Philippe Garran. *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait à now des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine réunis*. 5 vols. Paris: AN V. 2:193 e 4:47–48; ROUME, P. R. *Rapport de P. R. Roume sur sa mission a Saint-Domingue*. Paris: Imprimerie Nationale, 1793. pp. 47–48.

¹³ DE SAINT-MÉRY, Louis Médéric Elie Morea. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie francaise de l'isle de Saint-Domingue*. 3 vols. Philadelphia: Auteur, 1796. 1:44. Para uma edição variorum moderna desse texto e do manuscrito original, ver a reedição *ibid.* Paris: Societe de l'Histoire des Colonies Françaises, 1959.

¹⁴ FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. p. 321 n.103.



documentado (incluindo textos que tratam de filosofia política), como também porque forneceu milhares de escravos para a ilha de Saint-Domingue (Haiti) às vésperas da revolução. Esses escravos foram exportados em grande medida como resultado da guerra civil no reino do Congo. Pessoas escravizadas pela guerra ou como resultado do declínio da ordem pública criado pela guerra constante e banditismo a ela relacionado foram vendidos a comerciantes locais, que os trouxeram para a costa para revenda. Embarcações francesas e inglesas que abasteciam Saint-Domingue compravam escravos principalmente ao longo do que chamavam de “costa de Angola”, que incluía não só as modernas Angola, mas também Zaire, Congo-Brazzaville e sul do Gabão. A região em torno do reino de Loango, ao norte do rio Zaire, foi a principal base de operações, e depois de 1770 a maior parte da costa norte da colônia portuguesa de Angola passou a ser visitada por navios franceses.¹⁵ Mercadores africanos, conhecidos como Mobires (*Vili* na terminologia moderna), levavam escravos do interior para os portos do norte de Cabinda, Malemba ou Loango, muitos transportando-os do Congo, onde as guerras civis tornaram os escravos abundantes. Talvez mais da metade do total das exportações da área tenham vindo do próprio reino do Congo.¹⁶ Certamente as guerras tiveram um impacto no Congo, uma vez que as exportações foram testemunhadas e denunciadas pelo missionário português Rafael de Castello de Vide, que serviu no Congo de 1780 a 1788 e que procurou persuadir o rei do Congo a proibir a venda de escravos para fora do país.¹⁷

¹⁵ Para perspectivas gerais dessas operações, ver MARTIN, Phyllis. *The External Trade of the Loango Coast, 1570–1870*. Oxford: Clarendon Press, 1972. Para reações portuguesas, ver MILLER, Joseph C. *Way of Death: The Angolan Slave Trade to Brazil, 1726–1826*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

¹⁶ Esse total é sugerido pelas anotações do mercador de escravos francês Degrapré, que estimou a proporção aproximada de escravos vindo aos portos de Loango, Malemba e Cabinda durante sua estadia no local no fim da década de 1780. Ver DE GRANDPRÉ Louis. *Voyage à la cote occidentales d’Afrique . . . 1786 et 1787*. 2 vols. Paris: Dentu, 1802. 2:12–13, 35, 27. Usando fontes do Kongo, estimei que cerca de 62.000 congolezes foram exportados na década 1780-1790, ou aproximadamente mais da metade do total combinado do comércio franco-inglês Angola. Ver THORNTON, John K. *The Kongo Civil Wars and the Slave Trade: Demography and History Revisited, 1718–1844*. Artigo apresentado na reunião da Canadian African Studies Association, Montreal, 15–17 mai. 1992.

¹⁷ Academia das Ciências (Lisboa, daqui em diante citado como ACL), MS Vermelho 296, “Viagem do Congo do Missionário Fr. Raphael de Castello de Vide, hoje Bispo de S. Thomé,” fols. 293–301. Esse manuscrito é uma coleção de cópias de quatro cartas-relato (datadas de 16 de julho de 1781, 25 de setembro de 1782, 29 de novembro de 1783, e 15 de setembro de 1788) que Castello de Vide submeteu a seus superiores em Lisboa e Luanda. A versão original da primeira carta pode ser encontrada no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Angola, (daqui em diante citado como AHU), Caixa 64, documento 56 (daqui em diante citado como AHU, Cx. 64, doc. 56), e foi impressa em Annes do conselho ultramarino 2 (1859–61): 62–80. uma tradução completa em italiano foi publicada em “O Congo” in DA CIVEZZA, Marcellino. *Storia universale delle missioni francescane*. vol. 7. Roma: 1894. Castello de Vide estava particularmente preocupado em frear a venda de escravos a comerciantes holandeses e ingleses, que, como protestantes, eram considerados “heréges”. Sua campanha foi ordenada pelo bispo de Angola, cujo motivo era menos imaculado, estando claramente relacionado a uma tentativa de dominar o comércio de escravos para Portugal como um país católico, apesar de também ter a intenção de excluir a França católica. Ver AHU, Cx. 70, doc. 23 (troca de cartas. Rei Afonso V do Congo, Alexandre da Sagrada Família, o bispo de Angola, e Rafael Castello de Vide, 19 jul. 1785), doc. 26 (“Relação dos officios,” 25 jun. 1785), doc. 28 (Barão de Mossamedes, 26 jun. 1785, um documento que inclui especificamente a exclusão dos franceses). Para a estratégia geral, ver MILLER, op. cit.



Os escravos desta região constituíam a maioria daqueles importados em Saint-Domingue nos últimos vinte anos antes da revolução.¹⁸ Estudando inventários de *plantations*, David Geggus concluiu que na década de 1780 os “Congos” representavam 60% dos escravos na Província do Norte, onde a revolução começou, e por volta do mesmo percentual no sul.¹⁹ Eles eram tão comuns entre os rebeldes que Congo se tornou um termo genérico associado aos insurgentes escravos.²⁰ Que Macaya era Congolês²¹ pode ser inferido pelo seu nome, o que pode ser atestado pelo fato de ser um nome próprio usado no Congo do final do século XVII.²² É ainda mais indicativo do papel dos congoleses nos estágios iniciais da revolução que o líder mais popular, Boukman Dutty, embora certamente não fosse um congolês, ainda era conhecido por um Apelido Kikongo, Zamba (provavelmente nzamba, ou “elefante”, relacionado ao seu porte e estatura), talvez porque muitos de seus seguidores fossem congoleses.²³

Ideologia política congolesa

O papel do reino do Congo também é importante porque ele pode ser visto como uma fonte da ideologia revolucionária do Haiti – não apenas seu monarquismo, como um retrocesso arcaico a formas políticas obsoletas, mas também pelo seu movimento positivo em direção a uma sociedade melhor. Desta forma, o Congo pode ser visto como uma fonte de ideias revolucionárias tanto quanto

¹⁸ Importações calculadas com base no cuidadoso estudo da chegada de embarcações em jornais coloniais de Jean Fouchard e checado pela fração de Kongos delatados em notificações de fugas. Ver FOUCHARD, Jean. *The Haitian Maroons: Liberty or Death*. Tradução de A. Faulkner Watts. Nova Iorque: Blyden Press, 1981.

¹⁹ GEGGUS, David. Sugar and Coffee Cultivation in Saint Domingue and the Shaping of a Slave Labor Force. In: BERLIN, Ira; MORGAN, Philip (ed.). *Cultivation and Culture: Work Process and the Shaping of Afro-American Culture in the Americas*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1993. E GEGGUS, David. *The Composition of the French Slave Trade*. In: BOUCHER, P. (ed). *Proceedings of the 13th/14th Meetings of the French Colonial Historical Society* Lanham, Md: University Press of America, 1990. Agradeço a David Geggus por me fornecer essas referências.

²⁰ O termo era usado ironicamente por europeus e pelas classes altas do Haiti, por exemplo, quando Dessalines foi referido como um Congo por um agente francês, escrevendo ao Ministério da Marinha, por volta de 1800: AN, AF-iv, 1212, citado em HEINL, Robert; HEINL, Nancy. *Written in Blood: The Story of the Haitian People, 1492–1971*. Boston: Houghton Mifflin, 1978. p. 95. É improvável que Dessalines fosse realmente do Kongo.

²¹ Antropólogos modernos utilizam o termo Bakongo para descrever essas pessoas, um termo que eu abandonei em favor de Kongolês (escrito com *k* para distingui-los dos cidadãos da moderna República do Congo, da qual alguns, mas nem todos, são Bakongo). Bakongo se refere a todo um grupo de pessoas falantes de diversos dialetos da língua Kikongo, enquanto as minhas referências são feitas especificamente aos súditos do rei do Kongo, que controlava apenas uma parte dessa comunidade linguística.

²² Era, por exemplo, o nome do filho do rei Antônio I (morto em 1665), Francisco de Menezes Nkanka Makaya (Canca Macaia), como registrado aproximadamente em 1695. Ver D’ATRI, Marcellino. *Giornate apostoliche fatta da me . . . nelle Missioni de Regni d’Angola e Congo*, publicado com paginação original marcada em TOSO, Carlo. (ed.). *L’anarchia Congolese nel secolo XVII: Le relanone inedite di Marcellino d’Atri*. Genoa: Bozzi, 1984. p. 55. Em outro texto, no entanto, d’Atri o chama de “Canca Macassa”, p. 37. a palavra makaya em Kikongo significa “folhas”.

²³ Sobre o nome de Boukman, ver FICK, op. cit. pp. 92, 297 n.5. Pick também identifica seu nome como Kikongo, escolhendo mudá-lo para Samba como um substantivo ou verbo, mas os nomes que ela propõe me parecem improváveis tanto linguística, quanto praticamente. Nzamba, ou “elefante”, me parece refletir suas características gerais, como condiz um apelido, e ser linguisticamente mais provável.



a França foi, embora o idioma da ideologia congoleza fosse monarquista. Por ser desconhecido pela maioria dos pesquisadores, este aspecto tem sido negligenciado nos estudos sobre a revolução haitiana.

De fato, foi à filosofia política que o Congo deveu sua participação do século XVIII no tráfico de escravos. As guerras civis que marcaram a maior parte do século XVIII foram travadas, pelo menos em parte, para resolver questões constitucionais e determinar quem seria o rei do Congo e quais seus poderes. Muitos daqueles escravizados e enviados para Saint-Domingue serviram em guerras civis do Congo ou foram pegos por elas. As questões que moldaram as guerras civis no Congo podem muito bem ter moldado uma guerra civil no Caribe.

A guerra civil no Congo pode ser analisada através das duas questões de quem seria o rei e quais seriam os poderes do rei. A primeira, embora de importância para os partidários na África, é menos importante para pesquisadores interessados no Haiti do que a segunda, porque, em última análise, era o tipo de rei (ou governo) e não uma pessoa específica que contaria. Foi em torno da questão dos deveres e papel dos reis que as questões ideológicas ligadas à liderança e estrutura política foram moldadas no Haiti.

Desde a batalha de Ambuíla em 29 de novembro de 1665, ponto culminante da guerra com Portugal, o Congo vinha sendo dilacerado por guerra civil. Durante grande parte do período, as guerras enfrentaram guerrilheiros de duas grandes alianças familiares, o Kimpanzu e o Kimulaza. Apesar de alguns reis, como Pedro IV no início do século XVIII, terem conseguido ganhar amplo reconhecimento,²⁴ a unidade era frágil e muitas vezes desmoronava, pois várias famílias lutavam incessantemente e sem definição clara pelo título real.²⁵ Uma longa e devastadora rodada dessas guerras que começaram em 1779, primeiro combinando partidários de D. Pedro V contra os de José I (pré-1779-1781), e depois eclodindo novamente com a morte do sucessor e irmão de José Afonso V (1785-1794),²⁶ contribuiu substancialmente para a exportação de escravos do Congo que alimentaram o aumento das importações de congolezes para Saint-Domingue, registrado no mesmo período.²⁷

²⁴ Sobre a origem das primeiras guerras civis e a restauração de Pedro IV, ver THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641–1718*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

²⁵ Para uma pesquisa geral sobre o tipo crônica, baseada intimamente em documentos originais, ver SACCARDO, Graziano. *Congo e Angola con la storia del missione dei cappuccini*. 3 vols. Veneza: Curia Provinciale dei Cappuccini, 1982–84. Um estudo analítico dos séculos XVIII e XIX está disponível em BROADHEAD, Susan H. *Beyond Decline: The Kingdom of Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. *International Journal of African Historical Studies*, Boston, v.12, n.4, p.615-650, 1979.

²⁶ A primeira fase dessas guerras (até 1788), seu desenvolvimento e sua relação ao comércio de escravos estão explicados em detalhes no extenso relato do missionário Rafael de Castello de Vide, que residia no Kongo de 1780 a 1788. Ver ACL, MS Vermelho 296, Castello de Vide, “Viagem,” passim.

²⁷ Ver fontes citadas na nota 12 acima.



Se os congolese não podiam concordar sobre quem era o rei do Congo, eles também discordavam sobre seus poderes exatos. É geralmente verdade que os estados africanos eram governados por reis, ou pelo menos por figuras executivas que poderiam ser chamadas de reis, mas isso pode não ser uma afirmação útil. Os estados africanos possuíam uma variedade de constituições: os monarcas poderiam ser hereditários ou eleitos, e eles poderiam exercer o poder de forma direta e desimpedida ou ser seriamente controlados por uma variedade de outras instituições. O Congo não foi exceção. Embora sempre tenha sido governado por um rei, seus poderes e a base de sua autoridade nunca foram estáticos ou fixas.

Em comum com muitos outros sistemas políticos, a filosofia política do Congo alternava entre dois conceitos opostos: um absolutista que concedia ao rei plenos poderes e o direito de administrar todos os assuntos do país (pelo menos em teoria), e uma outra muito mais limitada que exigia que o rei governasse com o consentimento dos governados e tomasse decisões somente após consulta de ao menos alguns de seus súditos.

Tal como a Europa do século XVIII, o Congo tinha tendência “absolutista” e tendência “republicana” em seu pensamento político. A prevalência de uma delas dependia muito de quem exercia poder, tanto na África quanto na Europa, embora na maioria das vezes houvesse uma tensão dinâmica entre as duas. A interação dessas ideias moldou a luta ideológica tanto na África como na Europa. As principais mudanças da história política europeia, tais como a revolução francesa, o império napoleônico, a Restauração e as revoluções de 1830 ou 1848, foram todas movidas pelas dinâmicas em torno da resolução das contradições dessas ideias opostas. Em última análise, o triunfo das formas republicanas de governo e democracia resultaram na aceitação de uma dessas tradições, mesmo que depois dessa vitória o conceito de autoritarismo permanecesse e ressurgisse de tempos em tempos.

O Congo também possuía essas tradições opostas, embora não se tratasse de dispensar reis, como o republicanismo europeu propunha. Pelo contrário, tratava-se da natureza do governo do rei. Uma análise baseada em uma concepção ideológica europeia tem dificuldade para compreender essa dinâmica porque seu idioma era substancialmente diferente da Europa. É necessário, portanto, examinar a filosofia política congolese para entender como ela pode ter contribuído para a dimensão africana da ideologia da revolução do Haiti.

Se o idioma político era muitas vezes diferente entre Congo e Europa, havia um ponto de contato: o cristianismo. O Congo era um reino cristão desde o final do século XV, quando



missionários portugueses batizaram o rei Nzinga a Nkuwu²⁸ como João I em 3 de maio de 1491. No século XVIII, porém, os congoleses olharam para trás não para João I, mas para seu filho Afonso I como o fundador da fé no Congo.²⁹ Esse julgamento não estava tão errado, pois foi mesmo Afonso quem institucionalizou e financiou a organização da igreja, e cujo filho Henrique tornou-se primeiro bispo do Congo em 1518.³⁰ No século XVIII, O cristianismo foi a fonte da identidade Congo, e virtualmente toda a população participava e conhecia seus ritos e dogmas, embora a escassez de clérigos muitas vezes dificultasse o cumprimento dos sacramentos. Na ausência de sacerdotes ordenados (tipicamente europeus ou mestiços afro-portugueses de Luanda), o papel do ensino religioso e a alfabetização de elite ficou a cargo da forte organização eclesiástica leiga (clero regular) e rede de escolas leigas.³¹ O cristianismo moldou a ideologia política do Congo como, de uma forma ou de outra, moldou a ideologia da Europa.

Assim, a elaborada descrição de Macaya (citada acima) sobre os três reis aos quais servia como descendentes dos magos não era tão improvável como pode parecer à primeira vista. Os ideólogos congoleses tinham reformulado os conceitos cristãos de maneira semelhante por muitos anos. Por exemplo, no início do século XVIII, D. Beatriz Kimpa Vita (c. 1684–1706) liderou um movimento para acabar com as guerras civis e restaurar o reino alegando que ela estava permanentemente possuída por Santo Antônio. Ao definir sua posição, ela elaborou uma versão da história cristã na qual Jesus havia nascido no Congo na província de Nsundi (tradicionalmente a província de Afonso), que, segundo ela, era Belém, e batizado em São Salvador (a capital do Congo), que seria Jerusalém.³²

²⁸ Na escrita desse nome e de outras palavras e frases em Kikongo, eu adotei, basicamente, a ortografia Zairiana do Kikongo, que reflete as relações gramaticais ao invés de precisamente como as palavras são pronunciadas. Favoreci essa ortografia acima da adotada oficialmente em Angola ou Congo-Brazzaville, mais técnicas criadas por linguistas modernos ou as ortografias mais velhas dos séculos XVII e XVIII. Esse nome pode ser pronunciado como “Zingan kuwu”.

²⁹ Ver o relato anônimo sobre a história do Kongo, provavelmente escrito por um clérigo real, *Memoria de como veio a nossa christianidade de Portugal. . . com o Principe do Congo D. Affonso, no anno de 1494*. 1 jan. 1782, publicado a partir de uma cópia feita em 1844 por Francisco das Necessidades no Boletim oficial do Governo Geral da província de Angola, n. 642 e 642 (16 e 23 jan. 1858), como “Factos memoráveis da História de Angola.” O manuscrito original foi provavelmente perdido no incêndio que destruiu os arquivos congoleses em 1890.

³⁰ Para uma interpretação do papel da Igreja no Kongo, ver THORNTON, John K. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750*. *Journal of African History*, Cambridge, vol.25, n.2, p. 147–167, abril 1984.

³¹ ACL, MS Vermelho 296, Castello de Vide, “Viagem,” passim. As memórias do missionário oferecem uma ótima perspectiva sobre a extensão em que congoleses aceitaram o cristianismo em massa.

³² Bernardo da Gallo, “Relazione dell’ultime guerre civili. . .” (12 de dezembro de 1712), fol. 305, reproduzido (com a foliação do manuscrito original no Archivio de Propaganda Fide, Roma, Scrittura Originale in Congregazioni Generali, vol. 576) in: FILESI, Teobaldo. *Nazionalismo e religione nel Congo al inizio dei 1700: la setta degli antoniani*. Roma: A. BE. T.E., 1971. pp.267–303, 463–508, 645–68. Uma tradução francesa do texto aparece em JADIN, Louis. *Le Congo et la secte des Antoniens: Restauration du royaume sous Pedro IV et la “Saint Antoine” congolaise (1694–1718)*. *Bulletin de l’institut historique beige de Rome*, vol. 33, pp.411–615, 1961.



Essas ideias cristãs importadas foram combinadas com conceitos da África Central para formar a dinâmica do poder no Congo. Os congoleseiros viam os reis da mesma maneira que ingleses, holandeses ou pensadores europeus do Norte: eram necessários, mas potencialmente limitados em seus poderes, sendo assim compatíveis com as ideias republicanas e até mesmo ideias democráticas. Os congoleseiros olharam para trás em direção às histórias fundacionais do reino para explicar a filosofia política básica, assim como os europeus do século XVIII olhavam para a Roma republicana ou imperial de acordo com suas próprias ideias do presente. Como os congoleseiros entenderam, o caráter do fundador formava um estatuto para a governança apropriada do estado.

Em algumas versões, o fundador foi descrito como um conquistador. Tais Reis exerciam poder absoluto e não podiam ser controlados pela sociedade; eles poderiam agir com total impunidade. Uma declaração simbólica desse tipo de poder apareceu em contos de reis que haviam matado pessoas arbitrariamente. De acordo com uma das versões mais duras desta narrativa, registrada pelo padre capuchinho Giovanni Cavazzi da Montecuccolo por volta de 1665, o fundador esfaqueou sua tia grávida no útero por ela ter se recusado a pagar um pedágio, cometendo assim um duplo homicídio. Ele ficou impune por este crime hediondo, e foi até admirado; seguidores seguiram seu padrão de comando, permitindo-lhe conquistar o Congo e estabelecer o seu governo.³³

Nem todas as narrativas fundacionais que enfatizavam o poder e independência legal do rei foram tão sangrentas quanto esta: uma versão apresentada ao mundo cristão através do padre jesuíta Mateus Cardoso colocou o líder como um conquistador, cujos seguidores eram servilmente subordinados, mas omitiam os detalhes sangrentos das outras versões.³⁴ Uma versão do início do século XVIII registrada por Bernardo de Gallo fez com que o conquistador dominasse o Congo para vingar sua mãe, que havia sido insultada por um barqueiro por não ser mãe de um rei.³⁵ O que todas as versões tinham em comum, porém, era a ideia de que o fundador governava por força e conquista, mantendo seu controle pela violência, e era obedecido da mesma forma que um comandante militar.

³³ DA MONTECUCOLO, Giovanni Antonio Cavazzi. *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Angola ed Matamba*. Bolonha: Per Giacomo Monti, 1687. Livro 2, parágrafo 86; essas referências permitem comparações com a tradução moderna francesa de Graciano Maria de Leguzzano. *ibid.* 2 vols. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

³⁴ CARDOSO, Mateus. *História do Reino de Congo (1624)*. cap. 13, fols. 14r-v; disponível em uma edição moderna, in: António Brásio (ed.). *História do Reino do Congo. História do reino do Congo*: Ms. 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. pp. 43-44. Foliação permite comparações com a tradução francesa de BONTINCK, François (ed.). *Histoire du royaume de Congo (1624)*. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972.

³⁵ DA GALLO, Bernardo. *Conto della villicazione missionale . . . (1712)*, Archivio de Propaganda Fide, Scrittura Originata in: Congregazioni Generali, vol. 576, fols. 328r-v. Uma tradução francesa (com foliação original) aparece em JADIN, Louis. *Le Congo et la secte des Antoniens: restauration du royaume sous Pedro IV et la "saint Antoine" congolaise, 1694-1718*. Bruxelas: Institut Historique belge de Rome, 1961.



Tais narrativas eram apropriadas por um reino altamente centralizado e autocrático, tal como o Congo era desde o tempo do primeiro contato com Portugal em 1483 até as guerras civis da segunda metade do século XVII. Mas no período da guerra civil, uma nova versão da história do Congo começou a surgir, especialmente quando o Rei Pedro IV (1694-1718) tentou reunir o reino através de uma política de reconciliação. Ao contrário do rei conquistador do estado centralizado, o novo fundador precisava ser um tipo mais republicano de governante; um que reconhecesse os direitos de numerosas famílias e poderes locais governava por consenso e consentimento.³⁶ Assim, as narrativas fundacionais do Congo contadas na corte de Pedro IV apresentavam o fundador como um rei ferreiro.

Um memorial escrito por volta de 1710 surgido na corte de Pedro IV descreveu a família real como descendente de um “sábio e habilidoso ferreiro” que “reuniu o povo congolês como árbitro de suas diferenças e demandas.”³⁷ Os antropólogos modernos reconhecem a imagem generalizada do ferreiro da África Central como uma figura conciliadora que resolve conflitos e é gentil, generosa e altruísta.³⁸ Para enfatizar a gentileza dos ferreiros, eles foram associados às mulheres. Os fornos eram frequentemente decorados como mulheres com seios para aumentar as imagens. Isso ocorre também nas narrativas fundacionais de outros lugares além do Congo. As tradições do reino do Ndongo, vizinho do Sul, registradas em meados do século XVII, também falam de um ferreiro gentil e generoso que é eleito rei por aclamação popular após aliviar uma grande fome usando seu estoque pessoal de bens e resolver disputas.³⁹ A região congolês ao norte do Zaire desenvolveu mecanismos usando esses princípios no culto de cura Lemba no século XVIII. Este culto administrava os assuntos da região através de um sistema descentralizado de adjudicação.⁴⁰

Os princípios constitucionais contrastantes foram cruzados por ideias morais mais amplas da filosofia política, que sustentavam que quaisquer poderes que os reis pudessem ter, eles deveriam usá-los em prol do interesse público. Assim, não importa quão absoluto seja seu governo, esperava-se que um rei congolês governasse com justiça e compartilhasse desinteressadamente de sua riqueza

³⁶ Sobre a política da restauração, ver THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641–1718*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983. pp. 97–113.

³⁷ [DA PAVIA, Francesco]. *Memoria sopra alcune cose che domanda il Re del Congo*. n. d. [c. 1710]. Archivio de Propaganda Fide, Scritture riferite nei Congressi, Africa, Congo, vol. 1, fol. 141.

³⁸ DE MARET, Pierre. Ceux qui jouent avec le feu: La place du forgeron en Afrique centrale. *Africa: Journal of the International African Institute*, Londres, vol. 50, n.3, pp. 63–79, 1980.

³⁹ MSS Araldi (documentos em posse da família Araldi de Moderna), DA MONTECUCCOLO, Giovanni Antônio Cavazzi. *Missione evangelica al regno de Congo*. vol. A, livro 2, pp. 5–7; DA NAPOLI, Antônio Gaeta; DA NAPOLI, Francesco Gioia (ed.). *La Maravigliosa conversione alia Santa Fede di Cristo della regina Singa e del suo regno di Matamba nell’Africa Meridionale*. Nápoles: G. Passaro, 1669. pp. 134–36.

⁴⁰ JANZEN, John. *Lemba, 1650–1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. Nova Iorque: Garland Pub., 1982. pp. 70–79.



e poder. Este conceito foi bem ilustrado por uma história contada ao padre capuchinho Marcellino d'Atri pelo príncipe congolês Francisco de Menezes Nkanka a Makaya em 1695.

De Menezes era filho do rei Antônio I que havia sido capturado pelos portugueses na batalha de Ambuíla e criado em Luanda até os vinte anos, quando regressou ao Congo. Mas ele nunca poderia ser rei, disse Menezes a d'Atri, porque ele era muito parecido com um português: ele só tomaria algo para si próprio e nunca partilharia, uma característica de mercadores como os portugueses em Angola. “Porque se ele tivesse um porco, ele não o dividiria e o manteria por um longo tempo”, tal pessoa iria “bingar [implorar ou exigir]⁴¹ e comer sozinho”. De Menezes sugeriu que seus compatriotas diriam: “Como poderíamos apoiar leis tão diferentes das nossas, pois estamos acostumados a comer tudo o que temos em um dia, sem deixar nada para amanhã?” D'Atri passou a notar que o que o príncipe congolês havia lhe dito era verdadeiro, pois se podia ver rotineiramente a generosidade “verdadeiramente apostólica” exibida entre os congolese, e de fato esta era uma virtude altamente exaltada.⁴²

Claro, nem todos os reis congolese cumpriam esse ideal em qualquer caso, apesar dos protestos de Menezes. A questão do abuso de poder, constitucionalmente centralizado ou não, muitas vezes caiu no campo da teoria da feitiçaria, que era importante no pensamento moral congolês. No pensamento congolês, eram as intenções dos indivíduos que os tornavam feiticeiros em vez dos espíritos específicos que eles invocavam. Enquanto as bruxas europeias eram más em grande parte porque trabalhavam com o Diabo ou seus demônios, mesmo que procurassem bons intentos, as feiticeiras congolese foram consideradas más porque queriam prejudicar os outros ou usar o poder oculto para fins egoístas, e não porque teriam trabalhado com um espírito maligno.

O egoísmo na vida privada era muitas vezes visto como feitiçaria, embora apenas a feiticeira individual ou a pessoa egoísta tivesse que responder por isso. Mas a ganância pública ou o egoísmo poderiam ser punidos divinamente por causar desastre público. Assim, o pensamento congolês procurou lidar com tais desastres por meio de medidas públicas para reafirmar a harmonia social. Isso é ilustrado pela instituição da *mbumba kindonga*, registrada por Luca da Caltanissetta, um padre capuchinho em Bwenze, leste do Congo, em novembro de 1697. A necessidade de uma *mbumba kindonga* ocorreu quando uma aldeia “tinha muitas doenças ou muitas mortes”. Um líder espiritual (nganga ngombo) foi consultado e, quando possuído, pronunciou que a doença ou “mortalidade

⁴¹ Um verbo do português angolano, *bingar*, do Kikongo, verbo *vinga*, significando “pedir ou solicitar”. Ver documentos citados em TOSO, Carlo (ed.). op. cit. p. 215, n.427.

⁴² D’ATRI, Marcellino. Giornate apostoliche fatta da me . . . (manuscrito de c. 1706). In: TOSO, Carlo (ed.). op. cit. fols. 438–39



universal” surgiu porque “alguém fez mal a outra pessoa, ou pela briga que fulano de tal teve com fulano de tal” – em suma, por tensão social, argumentos e egoísmo desenfreado. Como remédio cada família “tanto dos vivos como dos mortos, [levou] algum item de cinzas ou madeira ou outra substância e todos foram colocados juntos e enterrados juntos”. Acima de tudo foi erguido um marcador simbólico de pano e sementes do *mba*, fruto da palmeira.⁴³

Assim, um sacrifício coletivo foi necessário para resolver os problemas de angústia, morte e infortúnio causados por um excesso de egoísmo. No Congo cristão do século XVIII, o termo *mbumba* só é registrado na *mbumba kindonga*, mas um dicionário do kikongo costeiro (Kisolongo) falado fora do Reino cristão define *mbumba* como “arco-íris”.⁴⁴ Nas áreas não cristãs a norte do Zaire, um culto de *mbumba* parece ter sido um culto da fertilidade, muitas vezes representado por um arco-íris ou uma cobra, que envolveu esta dimensão pacífica e harmoniosa da vida, embora também pudesse punir os ímpios com uma doença especial.⁴⁵ No reino cristão este culto da serpente, atestado já em 1491, era também uma parte regular da vida religiosa do povo no século XVIII, especialmente no litoral.⁴⁶

O culto da serpente também pode ter sido associado a Jesus e à figura materna (que amamenta) pelos cristãos. Uma colher talhada encontrada na coleção de Ernst Anspach, sem data, mas talvez esculpida em finais do século XVIII ou início do século XIX na província costeira cristã do Soyo, no Congo, exhibe Cristo crucificado no cabo enquanto uma cobra se move para a parte de baixo de seu corpo, em direção ao côncavo da colher.⁴⁷ Outros crucifixos de latão e bronze do mesmo período

⁴³ DA CALTANISSETTA, Luca. *Relatione della Missione fatta nel Regno di Congo per il Paclrc Fra' Luca da Caltanissetta . . . sino alia fine del 1701*. fol. 39r–v. In: RAINERO, Raimondo (ed). *Il Congo agli inizi del settecento nella relazione del P. Luca da Caltanissetta*. Florença: La Nuova Italia, 1974. Os números dos fólhos originais estão também marcados na tradução francesa por BONTINCK, François. *Diarie congolaise (1690–1701) de P. Luca da Caltanissetta, OFM Cap*. Louvain: Nauwelaerts, 1970.

⁴⁴ *Bumba* foi traduzido como “arco-íris, arco-íris parcial ou refração que cria um arco-íris” (esse termo toma concordância de classe com *ki*, plural *i*, diferente de outro termo similar de classe *li*, plural *ma*, que significava “tumba”, como em “Li Bomba lia m’vombi”) disponível no dicionário Kisolongo (dialeto litorâneo do Kikongo) de 1774, Biblioteca dei Cappuccini, Genoa, “Dictionaire Kikongo-Francais,” fol. 26.

⁴⁵ Ver as numerosas citações do século XVII, assim como as evidências modernas para o que ela chama de “dimensão *mbumba*” de religião Kongo em HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo* Oxford: Clarendon Press, 1985. pp. 13–17.

⁴⁶ Para uma descrição detalhada do culto da serpente feita no início do século XVIII, ver as cartas de Lorenzo da Luca in Archivio dei Cappuccini da Provincia da Toscana, Convento Montughi, Florença. DA FIRENZI, Filippo Bernardi. *Ragguaglio del Congo, cioè relazione . . .* (manuscrito de 1714), vol. 2 [cartas de Lorenzo da Luca], pp. 160–62 (10 jan. 1705). Essa paginação é dada na tradução e edição francesa do texto em CUVELIER, Jean. *Relations sur le Congo du P. Laurent de Lucques*. Bruxelas: Institut Royale Colonial Belge, 1953. O uso de uma serpente como insígnia em 1491 é encontrado em DE PINA, Rui. *Chronica del Rey D. João II* (manuscrito de 1515, primeiro publicado em Lisboa, 1792). Coimbra: Atlântida, 1950. cap. 58; para um excerto baseado em versões publicadas e não publicadas, ver BRÁSIO, António. *Monumenta missionaria africana*, 1ª ser., 15 vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952–88. 1:61.

⁴⁷ Ernst Anspach Collection, Nova Iorque, n. Te 61236. De acordo com Anspach, a colher foi coletada no território da antiga província de Soyo. Com base na examinação preliminar da colher de madeira, Anspach estimou uma data entre o fim do século XVIII e o século XIX. A colher pode ter sido usada para conter água em batizados, pois padres são mostrados segurando colheres para batizar crianças em uma imagem de cerca de 1750, que ilustra a “Missione in practica”, manuscrito agora em Genoa. Ver COLLO, Paolo; BENSO, Silvia (ed.). *Sogno: Bamba, Pemba, Ovando, Pemba e altre contrade dei regni di Congo, Angola e adiacenti*. Milan: F.M. Ricci, 1986.



feitos em muitas partes do Congo mostram Cristo, tal como na fornalha de ferreiro, em forma de mulher, às vezes até amamentando uma criança.⁴⁸ Assim, tanto a cobra quanto as características femininas do ferreiro foram associadas pelo Congo cristão ao Cristo, com poder descentralizado e democrático.

Esses princípios, com ênfase na responsabilidade do governante ser altruísta e apoiar o interesse público, eram difíceis de manter em uma política centralizada e absolutista. Governantes de tais unidades políticas podem ser vistos como feiticeiros por causa do comportamento dos fundadores dos estados, que tinham matado livremente e sem reprovação. Ainda assim, eles poderiam ser vistos como moralmente corretos se usassem o poder que derivava de suas origens absolutistas em prol do interesse público. Os congolese não eram anarquistas que desaprovavam autoridade, e assim o poder do rei de matar ou usar violência era visto abstratamente como o poder do Estado, que deveria ser usado em prol do interesse público, especificamente para combater o mau comportamento e feitiçaria. A ideia de feitiçaria poderia, portanto, ser aplicada no domínio político apenas quando reis ou outras autoridades políticas lançavam mão da exploração ou corrupção para buscar riqueza ou poderes no âmbito privado, e não simplesmente porque o poder era centralizado.

A possibilidade de a violência social ser vista como imoral é ilustrada pelo papel dos soldados, cuja violência, como a dos reis, podia estar próxima da feitiçaria. Isso pode ser visto no exemplo dos Imbangala, soldados mercenários que serviram principalmente ao sul do Congo (nas áreas de Mbundu), mas que eram ocasionalmente envolvidos em combates no Congo também. Os Imbangala do século XVII, que se dedicaram a uma vida de pilhagem e serviço conforme o melhor pagamento, eram essencialmente pessoas amorais e egoístas. O seu culto religioso era dedicado a seus ancestrais, os quais também haviam sido pessoas sanguinárias sem muito escrúpulo moral e que exigiam canibalismo e sacrifício humano.⁴⁹ Esse comportamento poderia facilmente ser visto como feitiçaria. Com efeito, as ações dos Imbangala eram muito próximas às ações de feiticeiros, incluindo a forma como desafiavam as forças espirituais superiores. Quando o exército do líder Imbangala Cassange invadiu as terras a leste do Ndongo, de acordo com uma lenda local relatada por Cavazzi na década de 1660, as divindades da região, que sintetizavam relações harmoniosas e conduta moral, ficaram tão assustados que fugiram e se esconderam nos rios e cursos d'água locais; só depois que os

⁴⁸ THIEL, J. F. *Christliches Afrika: Kunst und Kunsthandwerk in Schwarzafrika*. St. Augustin: Haus Völker und Kulturen, 1978. p. 91, pl. 87.

⁴⁹ Considere as leis de Ndumba Tembo, suposto fundador dos Imbangala, como relatado em MSS Araldi, por DA MONTECUCCOLO, Giovanni Antonio Cavazzi. *Missione evangelica al regno de Congo*. vol. A, livro 1, passim.



Imbangalas saíram de alguns de seus caminhos, eles se atreveram a retornar.⁵⁰ Em sua maioria, porém, os Imbangala permaneceram fiéis aos ancestrais e negligenciaram o culto às divindades.⁵¹

Os congoleses não consideravam reis ou soldados como seres intrinsecamente egoístas ou comprometidos com a guerra inútil, mesmo que alguns governantes ou generais mais ou menos se rendessem a essas ideias e seguissem religiões em sintonia com elas. O pensamento político congolês, todavia, aceitava reis e concedia-lhes o direito de matar e governar. Esses poderes eram acompanhados, no entanto, pelas responsabilidades de serem generosos e, sobretudo, não mostrar sinais de egoísmo. As histórias de Francisco de Menezes sobre o rei do Congo ideal como um líder altruísta que compartilhava tudo representava a fusão do poder do conquistador com a generosidade do ferreiro.

Ideologia nas Guerras Civis do Congo

Muitas dessas ideias e a competição entre elas vieram à tona no período conturbado das guerras civis. O movimento antoniano (1704-1706), liderado por Beatriz Kimpa Vita como uma encarnação de Santo Antônio, procurou acabar com as guerras civis obrigando os candidatos ao trono a fazerem as pazes e permitir que Santo Antônio escolhesse o próximo governante. Beatriz acreditava que os problemas do reino do Congo eram causados pelo egoísmo dos governantes contemporâneos, o qual teria que chegar a um fim para que Jesus permitisse a restauração do reino sob sua liderança - tanto quanto o ritual local do *mbumba kidonga* exigia o alívio de tensões e hostilidades para que a fome ou epidemia terminasse. Uma de suas principais teses ideológicas era a alteração da oração cristã tradicional, a *Salve Regina* (Salve Rainha), para enfatizar o que era necessário para proteção divina ou salvação. Essa alteração provavelmente dependeu do verbo Kikongo *kanga*, que significava tanto “salvação” (como na *Salve Rainha*) como “proteção e libertação”.⁵² Beatriz observou repetidamente que o congolês médio não entendia o que *salve* e *kanga* realmente significava. Ela

⁵⁰ Ibid., vol. A, Book 1, pp. 97–98.

⁵¹ Ibid., vol. A, Book 1, pp. 83–86; e CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*: 1680. Lisboa: Agencia-Geral do Ultramar, 1972. 3 v., il. 3:223–24.

⁵² No texto - conhecido apenas por uma tradução italiana por Bernardo da Gallo - a salvação é enfatizada, como era na oração original em português. Contudo, em Kikongo o termo era quase certamente uma forma do verbo *kanga*, que significava tanto “proteção” ou “libertação do mal”, quanto “salvação” no sentido da admissão da alma aos céus após a morte. Portanto, ver o texto original da *Salve Regina* no catecismo Kikongo de 1624 (reimpresso em 1661 e ainda amplamente usado no século XVIII), in: JORGE, Marcos. *Doutrina Christã ... acrescentado pelo Padre I. Martinz ... De novo traduzida na lingoa do Reyno de Congo, etc. Port. and Congo. fol. 134*. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1624. Para uma edição moderna e tradução francesa por François Bontinck e D. Ndembe Nsasi, ver *Le catéchisme kikongo de 1624: Réédition critique*. Bruxelas: Académie Royale des Sciences d’ourter-mer, 1978. cap. 5, parte 1, onde “Deus te sa” (O Deus te salve) é escrito “o Deos cucanga”; mas na Oração do Senhor, cap. 3, parte 8, “Livrai-nos do mal” é “utucanga munâ üi,” usando o mesmo verbo.



afirmou que era a intenção do fiel que contava, não o cumprimento de sacramentos, oração, ou boas obras, um ponto que enfatizava especificamente interpretações cristãs congolezas sobre feitiçaria e má sorte, as quais eram decorrentes de intenções, e não de ações. Por fim, ela defendia o papel de Santo Antônio como um mediador pacífico.⁵³

Pedro IV realmente restaurou o reino e Beatriz foi queimada na fogueira. Mas a restauração de Pedro não foi aquela de um rei conquistador. Foi em sua corte que as narrativas do fundador como ferreiro originaram-se, e seu governo foi caracterizado por compromisso e negociação, juntamente com um uso mínimo de força. Ele parece ter concordado com um acordo pelo qual o poder foi compartilhado alternadamente entre as duas famílias rivais mais importantes, os Kimulaza e Kimpanzu, com os membros de sua própria família, a Água Rosada, retirando-se para a fortaleza montanhosa de Kibangu para servir como mediadores.

Essa tentativa de estabelecer um sistema de sucessão rotativa em meados do século XVIII⁵⁴ falhou no início da década de 1760, quando o Kimulaza rei Álvaro XI derrubou o governante Kimpanzu Pedro V, o qual continuou a guerra a partir de uma base em Mbamba Lubota, perto da costa.⁵⁵ Os sucessores de Álvaro procuraram construir uma dinastia Kimulaza contra as reivindicações do Kimpanzu e reconstruir o reino, um feito que chegaram perto de conseguir em 1785. Mas a morte de José I, seguida pela morte de seu irmão Afonso V em 1786, em meio a rumores de que ele havia sido envenenado por feitiçaria, levaram a lutas internas entre os Kimulaza e, eventualmente, resultou na intervenção da família Água Rosada, que procurou criar um novo equilíbrio de poder.⁵⁶ Neste último período, três famílias, cada uma das quais alegou descendência do rei do início do século XVI, Afonso I (1506-1543), dividiram o país entre elas, invadiram umas às outras, ou conspiraram umas contra as outras incessantemente.⁵⁷

⁵³ O movimento foi frequentemente descrito; para uma síntese recente, ver THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641–1718*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983. pp. 106–13. A documentação original no original italiano, em FILESI, Teobaldo. *Nazionalismo e religione nel Congo al inizio dei 1700: la setta degli antoniani*. Roma: A. BE. T.E., 1971. e na tradução francesa em JADIN, Louis. *Le Congo et la secte des Antoniens: restauration du royaume sous Pedro IV et la "saint Antoine" congolaise, 1694-1718*. Bruxelas: Institut Historique belge de Rome, 1961.

⁵⁴ Sobre esse sistema e seu funcionamento nos anos 1760, ver DA SAVONA, Cherubino. Congo 1755 [sic]. Breve Raguaglio del Regno di Congo, e sue Missioni! scritto dal . . . (manuscrito de 1775), fols. 41r–v, disponível em edição modém por TOSO, Carlo. Relazioni inedite di P. Cherubino Cassinis da Savona sul ‘Regno del Congo e sue Missioni’. *L’Italia Franciscana*, Roma, 45, 1974.

⁵⁵ TOSO, Carlo. *Il Congo nella seconda metà del XVIII secolo: il breve raguaglio di P. Cherubino Da Savona*. Roma: L’Italia Franciscana, 1976. fol. 41.

⁵⁶ ACL, MS Vermelho 296, Castello de Vide, “Viagem,” pp. 260–62.

⁵⁷ Ibid., Segunda Relação, 25 September 1782, pp. 127, 131, 133, and passim. Castello de Vide chamava as facções de “parcialidades.” Sobre a questão da descendência, ver a tradição citada por Raimondo da Dicomano, missionary from 1791 to 1794, “Informação do Reino de Congo,” fols. 107v, 108v, and 115 n.8. Ver também a carta de Garcia V ao Governador de Angola, 6 de julho de 1803, Arquivos de Angola, 2nd ser., 19, nos. 75–78 (1962):56.



O Rei José I (c. 1779–85), o principal responsável pela tentativa Kimulaza de recentralizar o país, encomendou uma história do Congo para celebrar a sua coroação a 1 de Janeiro de 1782, depois de ter invadido com sucesso a sede de seus rivais e até escandalosamente recusar-se a conceder enterro cristão às vítimas de seus oponentes da guerra.⁵⁸ Nesta história, Afonso manda enterrar a mãe viva simplesmente por se recusar a se separar de um pequeno ídolo que ela mantinha em volta do pescoço - o tipo de comportamento associado a um rei conquistador.⁵⁹ A tradição de 1782 agora expressava esses elementos em termos cristãos, deslocando o antigo fundador não-cristão das fontes do século XVII com Afonso e dourando a descrição dos eventos como se fossem milagres cristãos. Ainda assim, isso não obscurece a imagem do rei conquistador. Afonso não foi menos conquistador porque, depois de matar sua mãe, ele atingiu uma pedra com sua espada, o sinal da cruz ficou gravado nela, o que foi lido como um sinal de que Deus aprovava suas ações.⁶⁰

Mas se essas tradições representavam as reivindicações do grupo dos governantes agressivos que esperavam unir o país pela força, certamente havia adversários que ainda olhavam para a imagem do ferreiro e esperavam um Congo frouxamente estruturado. Isso foi verdade especialmente no ano turbulento de 1780, quando a luta faccional se tornou intensa. Durante este período, de acordo com tradições coletadas cerca de um século depois pelo missionário batista John Weeks, um movimento liderado por dois homens chamados Besekele e Nkabi⁶¹ buscaram eliminar a desordem e especificamente a feitiçaria, destruindo amuletos e perseguindo ilegalidades através de punições graves. De acordo com Weeks, este movimento de base foi aceito pelas aldeias como uma forma de parar a violência, e tornou-se lei local.⁶² Esse movimento, cujos remédios específicos foram sem dúvida modificados pela tradição ao longo do século seguinte, pode ter sido algo paralelo ao movimento liderado por Beatriz Kimpa Vita.

De qualquer forma, os documentos contemporâneos registram a intervenção mediadora de Água Rosadas na década de 1780; as acusações de feitiçaria sugerem que a luta que se seguiu à morte de Afonso V foi sendo lida à luz de uma tentativa egoísta de ganhar poder. As guerras civis nunca

⁵⁸ Sobre os eventos que levaram à coroação de José, ver ACL, MS Vermelho 296, Castello de Vide, “Viagem,” fols. 90–121.

⁵⁹ Memória, in: MACEDO, Luis Antonio de Almeida. *Factos memoráveis da história de Portugal...* Lisboa: Typ. Rollandiana, 1826. no. 643, p. 3.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Esses parecem ser nomes Kikongos, apesar de provavelmente também terem possuído nomes de santos cristãos. Weeks, assim como outros missionários batistas, buscava minimizar o papel da cristandade católica em relatos sobre o país, talvez para enfatizar a necessidade de uma reforma total de sua vida religiosa e para convencer os leitores de seu “paganismo” fundamental.

⁶² WEEKS, John. *Among the Primitive Bakongo: a record of thirty years' close intercourse with the Bakongo and other tribes of equatorial Africa, with a description of their habits, customs & religious beliefs.* Londres: Seely, Service & Co., 1914. pp. 60–61.



chegaram a um desfecho decisivo, e o estado descentralizado foi a norma no século XVIII.⁶³ A luta pela centralização e questões como o poder do líder para comandar seguidores e o papel da harmonia e feitiçaria na filosofia política foram, sem dúvida, importantes nas mentes de muitos soldados que lutaram nessas guerras e foram encorajados ou inspirados por uma ou outra visão do Congo.

Os congoleses em Saint-Domingue (Haiti) (p. 198)

Essas ideias não desapareceram quando aqueles infelizes soldados que haviam servido nas guerras civis foram capturados e traficados para Saint-Domingue; tampouco deixaram de funcionar quando a conspiração de 1791 resultou na revolução escrava em Saint-Domingue, que acabou levando à independência do Haiti. No ambiente do Novo Mundo, porém, combinaram-se com outras ideias para constituir uma corrente ideológica da revolução. As ideias passaram por um processo de tradução para se adequarem a um novo ambiente, uma vez que as estruturas sociais de Saint-Domingue eram diferentes daquelas do Congo. Havia, no entanto, semelhanças ideologicamente identificáveis entre os dois contextos.

Poder político na sociedade escravista

Os primeiros líderes da conspiração provavelmente não haviam sido congoleses escravizados havia pouco tempo nas guerras civis, e de fato eles podem muito bem ter sido movidos tanto pelas ideias da Revolução Francesa quanto pelas ideias das guerras civis do Congo. Segundo depoimento da época, a conspiração original foi liderada por cerca de 200 homens, todos eram *commandeurs d'atelier*, ou os líderes de grupos de escravos.⁶⁴ Tais homens eram privilegiados entre os escravos em Saint-Domingue, formando uma classe distinta em uma sociedade escravista altamente desigual, a qual o viajante suíço Girod de Chantrans comparou com a hierarquia do império otomano, uma analogia para falar de absolutismo muito usada no século XVIII.⁶⁵ De acordo com listas de ocupações obtidas em inventários de propriedades, mais de três quartos das funções que exigiam alta habilidade

⁶³ Para política no século XVIII, ver BROADHEAD, Susan H. Beyond Decline: The Kingdom of Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *International Journal of African Historical Studies*, Boston, v.12, n.4, p.615-650, 1979.

⁶⁴ DE COULON, Jean Philippe Garran. *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Comission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis*. Paris: AN, 1797-99. 2:211-12.

⁶⁵ GIROD-CHANTRANS, Justin. *Voyage d'un suisse dans les colonies d'Amerique*. Neufchâtel: Impr. de la Society typographique, 1785. Segunda edição: GIROD-CHANTRANS, Justin; PLUCHON, Pierre (eds.). Paris: Tallandier, 1980. p. 124.



ou envolviam supervisão e serviço pessoal eram desempenhadas por crioulos.⁶⁶ Esses escravos, nascidos na colônia, tinham mais contato com o ambiente ideológico local e europeu do que com eventos na África. O relatório oficial sobre a revolta sugeria que mulatos haviam desempenhado um papel importante ao inspirar a revolta e que os jornais que descreviam os eventos na França eram lidos nas reuniões da conspiração.⁶⁷

Esses supervisores crioulos e mulatos exerciam autoridade na sociedade pré-revolucionária de Saint-Domingue em grande parte através da organização e gerenciamento da propriedade. Embora vissem os senhores e os capatazes brancos (*économes*) como adversários, a revolução, do ponto de vista deles, envolveria a substituição da liderança na plantation sem necessariamente substituir o sistema de plantation.

Os escravos, especialmente os trabalhadores comuns do eito, embora certamente obrigados a obedecer aos homens que seus senhores haviam designado, não lhes conferiam necessariamente legitimidade. Seus objetivos certamente incluíam o fim da economia de plantation e trabalho compulsório. Por isso eles e os crioulos não poderiam compartilhar a mesma visão para a sociedade pós-revolucionária.

Os trabalhadores africanos recém-chegados frequentemente procuravam organizações formadas por suas "nações"⁶⁸ - um agrupamento amplo de pessoas da mesma parte da África ou do mesmo grupo etnolinguístico— para constituir liderança e desempenhar funções de ajuda mútua. Uma maneira de manter a liderança nesses grupos era a eleição de reis e rainhas.⁶⁹ Essas eleições foram generalizadas entre escravizados em todas as partes das Américas. Na América ibérica as eleições anuais eram eventos públicos, enquanto em outras áreas sabia-se delas, embora não fossem oficialmente reconhecidas.⁷⁰ Os oficiais eleitos certamente tinham potencial democrático, pois aqueles que viviam na Nova Inglaterra no século XIX, por exemplo, operavam um governo paralelo

⁶⁶ GEGGUS, David. Sugar and Coffee Cultivation in Saint Domingue. In: BERLIN, Ira; MORGAN, Philip (ed.). *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1993. Tabela 11. Agradeço a David Geggus por fornecer uma transcrição desse artigo.

⁶⁷ DE COULON, Jean Philippe Garran. op. cit. 2:212.

⁶⁸ Nota do tradutor: "nação" é um termo polissêmico utilizado nas sociedades escravistas das Américas para descrever as origens dos africanos, não possui sentido ligado ao estado-nação/ nacionalidade, como entendemos hoje.

⁶⁹ Para uma discussão mais robusta sobre a organização nacional como sistema de ajuda mútua e um veículo para tramar contra os senhores, ver THORNTON, John K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 201–205 (para o primeiro período); e para períodos posteriores, THORNTON, John K. African National Organizations and American Societies. Artigo apresentado na conferência "Transatlantic Encounters", Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 8–10 out. 1992.

⁷⁰ Sobre a história inicial dessas organizações e seus reis, rainhas e seus governos paralelos, ver THORNTON, John K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 202–205.



e estavam sujeitos a restrições democráticas.⁷¹ Em Saint-Domingue, onde a legislação colonial tornou ilegal a cerimônia aberta para eleição do líder de nação por conta da segurança e controle social, a liderança de nação era investida nos chefes de sociedades secretas.⁷² A descrição Moreau de Saint-Méry sobre as sociedades secretas na véspera da revolução nota que eles eram frequentemente organizados por nação. Seus líderes eram selecionados a partir de uma base religiosa, mas serviam tanto como oráculos como mediadores da sociedade escravista.⁷³

Essas sociedades secretas, com seus reis e rainhas e sua orientação religiosa, e talvez também com seu potencial para formar o que as pessoas poderiam ter considerado um governo legítimo, tinham fortes ligações com a ideologia das sociedades africanas. Elas também eram capazes de organizar conspirações, uma vez que membros de uma mesma nação estavam tipicamente espalhados por muitas plantações e poderiam ser mobilizados através do elemento "nacional" da sociedade. A analogia caribenha mais próxima da revolução haitiana em termos de tamanho e escala de mobilização, a revolta da Jamaica de 1760, foi tramada por sociedades de nação Akan (Coromanti), incluindo um rei e uma rainha eleitos.⁷⁴

Dois princípios, portanto, competiram na realização da revolução: de um lado, as fazendas chefiadas por lideranças crioulas baseadas na organização hierárquica e lógica de autoridade das plantations e, de outro lado, a "nação" com uma organização mais frouxa, porém mais popular. Mas os dois tipos de organização não podiam operar independentemente um do outro, pois os crioulos não poderiam encenar uma revolta sozinhos. Eles tiveram que obter o apoio das massas de escravizados, e qualquer ideologia tinha que levar suas crenças em conta. O interessante encontro duplo, primeiro entre crioulos e depois entre aqueles que trabalhavam no campo, que deu início à revolução haitiana, foi apenas a primeira manifestação da aliança e das dificuldades entre os dois grupos.⁷⁵

Tensão Social entre Escravos Rebeldes

⁷¹ PIERSON, William. *Black Yankees: The Development of an Afro-American Sub-culture in Eighteenth-century New England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. pp. 117–39.

⁷² Sobre a legislação colonial que tornou praticamente todas as organizações escravas ilegais, ver PLUCHON, Pierre. *Vaudou sorciers, empoisonneurs: de Saint-Domingue à Haiti*. Paris: Karthala, 1987. pp. 29–49.

⁷³ DE SAINT-MÉRY, Louis Médéric Elie Moreau. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*. 3 vols. Philadelphia: Auteur, 1796. 1:64–69. Sobre o papel geral da etnia, ver dois artigos de David Geggus: GEGGUS, David. La cérémonie du Bois-Caïman. [S.l.], *Chemins critiques*, vol.2, n.3, mai. 1992. p. 71.; idem. The Bois Caiman Ceremony. Kingston, *Journal of Caribbean History*, vol.25, [s.n.], 1991. p.50.

⁷⁴ A revolta e seus detalhes são descritos extensamente em LONG, Edward. *The History of Jamaica*. 3 vols. Londres: T. Lowndes, 1774. 2:450–63. Sobre o papel das etnias nas revoltas em geral, ver CRATON, Michael. *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

⁷⁵ Para um estudo completo das duas reuniões, ver GEGGUS, David. La cérémonie du Bois-Caïman. [S.l.], *Chemins critiques*, vol.2, n.3, mai. 1992; idem. The Bois Caiman Ceremony. Kingston, *Journal of Caribbean History*, vol.15, [s.n.], 1991.



Os escravos comuns tinham o número de pessoas necessárias para conduzir a revolta. Além disso, muitos eram ex-soldados e prisioneiros de guerra que tinham experiência militar e habilidades para levar a revolução adiante, atributos que muitas vezes faltavam a crioulos *commandeurs d'atelier*.

A experiência militar de muitos escravos pode muito bem explicar o impressionante sucesso militar que os rebeldes conseguiram nos primeiros dias da revolução.⁷⁶ Uma visão geral dos primeiros meses fornecida pelos testemunhos de dois americanos, o Capitão Bickford e o Sr. Harrington, indica que dentro de pouco tempo os grupos anteriormente confusos de escravos armados apenas com “seus instrumentos de trabalho” se organizaram em “corpos regulares” e se rearmaram com mosquetes e espadas.⁷⁷ Da mesma forma, sua tática de fazer muitos ataques ao mesmo tempo contra seus inimigos, seguidos de retiradas rápidas (descrito por James Perkins, uma testemunha americana, como “precipitação confusa”)⁷⁸ era uma reminiscência das táticas empregadas por muitos exércitos africanos no final século XVIII.⁷⁹ Essa competência militar parece ter se desenvolvido de forma bastante independente da liderança crioula, apenas alguns dos quais tinham experiência militar.

Esta rápida mobilização de forças independentes da liderança crioula foi vista por muitos dos crioulos como um problema. Isso foi claramente observado em várias cartas dos primeiros líderes crioulos da revolta, Jean-François e Biassou, endereçadas aos comissários franceses datando de outubro de 1791, apenas dois meses após a eclosão da rebelião. Queixavam-se de não ter controle total sobre seus seguidores e, portanto, de serem incapazes de ordená-los a obedecer a ordens para se renderem.⁸⁰ Eles estavam “inteiramente sujeitos à vontade, e que vontade é essa, de uma multidão de negros da costa [da África] que, na maioria das vezes, mal consegue distinguir duas palavras dos franceses, mas que acima de tudo estavam acostumados a lutar [à guerroyer] em seu país”.⁸¹

De fato, a formação de uma força militar efetiva exigia uma cooperação desconfortável entre os “líderes naturais” da revolta, como Jean-François, Biassou e outros crioulos e *comandantes d'atelier* que consideravam a si mesmos e a hoste de escravizados como capazes de dar conta das batalhas. Uma boa parte da organização mais baixa do exército rebelde tomou a forma de bandos

⁷⁶ Para um desenvolvimento mais completo desse tema, ver THORNTON, John K. African Soldiers in the Haitian Revolution. Kingston, *Journal of Caribbean History*, vol.25, [s.n.], 1991. pp.58–80.

⁷⁷ THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n.351, 14 nov. 1791. O relato em si é datado de 3 de novembro de 1791.

⁷⁸ Carta de James Perkins (9 de setembro de 1791), in: *Boston Independent Chronicle and Universal Advertiser*, n. 1199, 20 out. 1791. p.23.

⁷⁹ Para uma discussão mais robusta a respeito das táticas militares africanas, ver John Thornton, “African Soldiers in the Haitian Revolution”; also Thornton, “African Dimensions of the Stono Rebellion,” *American Historical Review* 96 (1991): 1101–13.

⁸⁰ AN, D-XXV, 1, 4, doc. 6, Jean-François and Biassou to Commissioners, 12 de outubro de 1791; e AN, D-XXV, 1, 4, doc. 10, Jean-François and Biassou to Commissioners, 17 de dezembro de 1791.

⁸¹ AN, D-XXV, 1, 4, doc. 6, Jean-François and Biassou to Commissioners, 12 de outubro de 1791.



independentes organizados por líderes locais que cooperaram com os maiores líderes na coordenação de suas atividades, mas foram rápidos em colocar sua própria agenda. Jean-François e Biassou tinham motivos para reclamar de “negros desgarrados” que não tinham “liderança”, o que significa que não obedeciam aos crioulos que se colocaram acima deles.⁸²

Alguma ideia sobre esta organização local e sua desconfiança da liderança dos crioulos pode ser colhida a partir do relato de guerra de M. Gros, um notário francês, que foi forçado a juntar-se a forças rebeldes e que redigiu cartas em nome dos líderes.⁸³ Jean-François e Biassou, reconhecendo o problema inerente à esta organização, acreditavam que, em última análise, com a ajuda das tropas francesas, eles poderiam enquadrar esses grupos independentes que não controlavam, mas que poderiam cooperar com eles em suas operações.⁸⁴

Os historiadores têm apenas uma vaga ideia de quem comandou esses bandos, como eles foram recrutados e organizados, e como eles operavam. Mas é provável que as conexões feitas através das "nações" africanas forneceram parte das lógicas de organização e liderança. De acordo com o historiador Thomas Madiou, que coletou seu material de pesquisa em meados do século XIX, que ainda registrava lembranças de veteranos das velhas guerras, muitas unidades foram organizadas por "nacionalidade africana".⁸⁵ Relatórios contemporâneos ocasionalmente mencionam também essas unidades "nacionais". Um documento faz referência a rebeldes “Gold Coast” (Akan, provavelmente introduzido por comerciantes ingleses), cuja “paixão favorita na Guiné era a guerra e a pilhagem”.⁸⁶ Um relato de jornal de 1793 menciona um ataque a um acampamento “nagô” (iorubá),⁸⁷ enquanto outros nagôs se juntaram às forças republicanas no mesmo ano,⁸⁸ e em 1795 Toussaint Louverture relatou lutar com outro acampamento nagô.⁸⁹ Mais ou menos na mesma época, outro relatório faz referência também a um acampamento “Moco” (Igbo).

Macaya era um líder cuja autoridade pode ter derivado tanto de sua posição na lógica de organização da nação Congo como de qualquer papel que ele possa ter desempenhado na economia

⁸² AN, D-XXV, 1, 4, doc. 10, Jean-François and Biassou to Commissioners, 17 de dezembro de 1791.

⁸³ GROS, Antoine-Jean; VERNEUIL. *Isle de Saint-Domingue, Province du Nord. Précis historique...* Paris: De l'Imprimerie de L. Potier de Lille, rue Favart, no. 5., 1793. ver a versão em inglês, idem. *An Historick Recital of the Different Occurrences in the Camps of Grande-Riviere, Dondon . . . from 26 October 1791 to the 24th of December of the same Year.* Baltimore: Samuel & John Adams, 1793. pp. 35–55.

⁸⁴ AN, D-XXV, 1, 4, doc. 6, Jean-François and Biassou to Commissioners, 12 de outubro de 1791; e AN, D-XXV, 1, 4, doc. A, Jean-François and Biassou to Commissioners, 12 de dezembro de 1791.

⁸⁵ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haiti.* Port-au-Prince: Impr. J. Courtois, 1947. p. 105.

⁸⁶ FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. p.148. Citando documentação privada.

⁸⁷ Relatório em *Moniteur Général de Saint-Domingue*, 23 jan. 1793.

⁸⁸ AN, D-XXV, 80, 786, Diary report of Commander of 18th Infantry to Comité de Surveillance [outono, 1793].

⁸⁹ Procès-verbal of events of 1795 in LAURENT, Gerard M. *Toussaint Louverture à travers sa correspondance (1794–1798).* Madri: Industrias graphics España, 1953. p. 152.



das plantations. Conforme relatos contemporâneos, ele parece ter tido muitos seguidores.⁹⁰ Macaya provavelmente era mesmo do Congo, e seu bando pode muito bem ter sido composto inteiramente ou em grande parte por congolezes, como sugerido por seu juramento de fidelidade ao rei de Congo à frente de todos os outros. Seus principais seguidores pelo menos parecem que eram congolezes, pois em 1795 Louverture escreveu a Etienne Laveaux, seu comandante republicano, que Macaya, após uma breve prisão, preparava uma revolta e passava o dia todo envolvido nas “danças e assembleias de africanos de sua nação.”⁹¹

As unidades de nação podem muito bem ter sido comuns, uma vez que, como Jean-François e Biassou observaram em 1791, o soldado médio não falava “duas palavras de francês” e, portanto, a comunicação dentro do bando teria que acontecer em uma língua africana. Se as unidades eram de fato compostas por veteranos de guerras africanas, também pode ter havido princípios organizacionais táticos que membros de uma mesma nação entendiam na formação de seus bandos, além da solidariedade que provavelmente remontava a períodos anteriores à revolução de pessoas de uma mesma nação.

Sem dúvida, havia também outras organizações. Dado o papel que *commandeurs d'atelier* desempenharam na conspiração, por exemplo, seria surpreendente se muitos bandos não fossem organizados pelo atelier ou pelo grupo de trabalho da fazenda. Um grande número de bandos de mulatos, dos quais um dos primeiros comandantes foi Candi, combinava escravos, fugitivos e mulatos em unidades sob liderança que seguiam as lógicas da sociedade do sistema escravocrata.⁹² Um grupo de rebeldes nagôs que estava servindo em Sainte-Suzanne e que decidiu se juntar às forças republicanas em junho de 1793 era liderado por um mulato, sugerindo um conjunto complexo de alianças.⁹³ Outros ainda podem ter recrutado suas unidades de refugiados ou fugitivos de uma variedade de locais.

À medida que a revolução prosseguia, os líderes mais fortes, especialmente os crioulos e outros cuja pretensão de liderar derivou, em última análise, de terem estado em posições de autoridade antes da revolução, conseguiram reunir unidades cada vez maiores que lhes deviam lealdade direta. Eles muitas vezes treinavam seus homens na arte europeia da guerra usando soldados europeus e euro-crioulos como instrutores. Jean-François e Biassou ambos construíram exércitos assim, e

⁹⁰ AN, D-XXV, 23, 231, cartas de Macaya, 4 de setembro e 9 de setembro de 1793.

⁹¹ Toussaint Louverture à Étienne Laveaux, 3 Ventose, An 4, publicado em LAURENT, Gerard M. *Toussaint Louverture à travers sa correspondance (1794–1798)*. Madri: Industrias graphics España, 1953. p. 318.

⁹² Ver AN, D-XXV, 1, 4, doc. 28, Chavert to Commissioners, 7 de janeiro de 1792; e as descrições em GROS, Antoine-Jean; VERNEUIL. *An Historick Recital of the Different Occurrences in the Camps of Grande-Riviere, Dondon . . . from 26 October 1791 to the 24th of December of the same Year*. Baltimore: Samuel & John Adams, 1793. pp. 62–63, 111.

⁹³ AN, D-XXV, 80, 786, Commander of 18th Regiment to Comité du Surveillance [outono, 1793].



Louverture foi o mais bem sucedido em forjar um exército de tamanho considerável que respondia apenas a ele.⁹⁴ Mas, apesar desses desenvolvimentos, o bando menor sob uma liderança própria, muitas vezes de nação, foi fundamental, e mesmo no auge da revolução a maioria dos homens no exercício provavelmente ainda estavam nos bandos menores.⁹⁵

Esses fatores levaram ao desenvolvimento de um exército de dois níveis em termos do sistema militar, com forças maiores sob a supervisão pessoal dos líderes mais importantes ou bem-sucedidos cercadas por bandos aliados sob comandantes autônomos. Grande parte da política da revolução depois de 1793 envolveu negociações com líderes de bandos para conquistar sua lealdade muitas vezes inconstante.⁹⁶ Os exércitos maiores e os líderes desses bandos operavam em uma espécie de estreita dependência, os exércitos superiores e seus comandantes usando os bandos menores para operações coordenadas, e os bandos menores cooperando com os exércitos quando lhes convinha ou quando precisavam de suprimentos. Documentos relativos aos líderes dos bandos menores de 1793 nos dizem algo sobre eles quando a situação militar no Norte estava mais ou menos estabilizada. Por exemplo, um líder Nagô chamado Alaou irritou o alto comando militar ao qual ele deveria ser leal ao assumir o título de “comandante geral.”⁹⁷ Outros fizeram relatórios indicando que retiraram suprimentos dos depósitos maiores mantidos pelos comandantes de nível superior.⁹⁸ Acima de tudo, eles eram indisciplinados. Pierrot, um dos comandantes superiores, reclamou amargamente que seus subordinados nominais estavam fazendo guerra às forças leais a Jean-François e Biassou sem autorização ou acordo comum.⁹⁹

Jean-François e Biassou tinham procurado reunir esses bandos, que controlavam as montanhas do norte antes mesmo de Louverture chegar ao poder.¹⁰⁰ Mas mesmo Louverture precisava lidar com os líderes dos bandos se ele desejasse vencer batalhas, então teve que estar sempre atento à ideologia desses soldados.

Brian Edwards descreveu a situação no momento em que deixou a ilha em 1793, quando havia um sistema maduro de dois níveis de forças militares. Poderosos exércitos foram levantados por Louverture no Norte e por Rigaud no sul. Mas estes não foram os únicos “grupos de homens

⁹⁴ Para detalhes, ver Toussaint Louverture to Étienne Laveaux, 3 Thermidor, An 3 (1794), in: LAURENT, Gerard M. *Toussaint Louverture à travers sa correspondance (1794–1798)*. Madri: Industrias graphics España, 1953. pp. 206–208.

⁹⁵ O papel desses bandos foi sublinhado pela primeira vez em FOUCHARD, Jean. *The Haitian Maroons: Liberty or Death*. Tradução de A. Faulkner Watts. Nova Iorque: Blyden Press, 1981. Foi recentemente enfatizado em FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

⁹⁶ Bem detalhado em GEGGUS, David. *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of Saint-Domingue, 1793–1798*. Oxford: Oxford University Press, 1982. pp.100-118.

⁹⁷ AN, D-XXV, 23, 232, Pierre Poulain a Sonothax, 25 de fevereiro de 1793.

⁹⁸ AN, D-XXV, 23, 231, Pierrot ao Comandante Geral, sem data [entre julho e agosto de 1793].

⁹⁹ AN, D-XXV, 23, 231, Pierrot a Pierre Cicile, 7 de julho de 1793.

¹⁰⁰ Bibliothèque Nationale (Paris), Fonds FranLCais MS 12102, fols. 55–56v, Emigrés letter, 4 de abril de 1794.



armados”, observou Edwards. Muitos outros agiram sem qualquer comando geral em diferentes partes da ilha, de acordo com o inglês. Esses grupos viviam “da pilhagem”, mas talvez isso tenha sido tanto uma reação ao restabelecimento do trabalho forçado e das grandes plantations sob o código rural de Louverture, uma vez que se tratava de simples banditismo. De qualquer forma, tanto o Louverture quanto o Rigaud defenderam os brancos que aos poucos foram sendo restabelecidos em suas plantations contra esses bandos.¹⁰¹

A Ideologia Africana na Revolução

No complexo mundo de Saint-Domingue revolucionário, princípios organizacionais concorrentes, bem como líderes rivais de diferentes camadas sociais lutavam pela supremacia. Mas até mesmo entre os bandos independentes de rebeldes e os habitantes das áreas que eles controlavam havia fermento ideológico que se combinava nas manobras militares. Enquanto Macaya mencionou servir ao rei do Congo, ele não disse se o rei que ele servia era um conquistador ou um ferreiro. De fato, um líder como Macaya pode ver o valor de ambos em contextos diferentes: para seus seguidores talvez ele fosse um conquistador, mas para aqueles que iriam liderar um Haiti unido, ele era um defensor do ferreiro.

Para Macaya e seus seguidores congolezes, assim como para outros líderes de grupos organizados em torno de nações, a revolução e suas consequências fizeram emergir em um novo contexto as mesmas questões que dividiram os congolezes na África. A nova sociedade seria um estado autoritário onde a economia de plantation continuaria com ou sem escravidão? Ou seria uma sociedade mais igualitária de pequenos proprietários onde propriedades seriam desmembradas e redistribuídas? Claramente a ideologia congoleza do ferreiro versus reis conquistadores e ideias correlatas poderiam servir neste contexto, bem como ideias republicanas ou imperiais da Europa.

Embora faltem evidências explícitas, há indícios de que pelo menos alguns dos generais e da elite se apresentavam como reis ou líderes conquistadores. Estes são encontrados nas inúmeras histórias de atrocidades que enchem caixas inteiras nos arquivos e foram a fonte de informações de viajantes, jornalistas e analistas daquele tempo.¹⁰² É claro que as atrocidades podem ter tido muitas explicações que nada tinham a ver com ideologia ou revolução. A brutalidade do regime escravocrata

¹⁰¹ EDWARDS, Bryan. An Historical Survey of the French Colony on the Island of St. Domingo. In: EDWARDS, Bryan; M’KINNEN, Daniel. *The History Civil and Commercial of the British Colonies in the West Indies*. 4 vols. Philadelphia: James Humphreys, 1806. pp. 231–33.

¹⁰² Por exemplo, *ibid.*, pp. 74, 79, e passim. Relatórios também contém essas histórias: ver, por exemplo AN, D-XXV, 62, 619, Rouvray to Blanchelande, 8 de junho de 1792; 628, Assemblée Générale, 28 de janeiro de 1792; 626, Commissioners of Assemblée Coloniale to Commissioners (1792); 627, Commissioners’ letters, 28 de janeiro e 27 fevereiro de 1792.



e os excessos daqueles que o suprimiram poderiam facilmente criar um ciclo de atos de vingança cada vez mais sangrentos que alimentaram as histórias de atrocidades. Essas histórias podem até ser inventadas para garantir as simpatias de um público francês que poderia deixar de apoiar os rebeldes por meio da divulgação de sua desumanidade.

Quer estivessem invocando conscientemente o rei conquistador ou não, muitos dos primeiros líderes impuseram uma disciplina de ferro sobre suas tropas e seguidores, muitas vezes impostas por meio de atrocidades horríveis.¹⁰³ Jeannot, um dos triunviratos que dirigiam os assuntos dos rebeldes em 1791, exibiu uma parafernália considerável da religião africana em seu acampamento e ganhou uma temível reputação por cometer atrocidades, uma reputação que eventualmente fez com que os outros líderes o eliminassem.¹⁰⁴ Por um tempo, Macaya também defendia a violência indiscriminada: em 1796 ele e outros líderes de bandos propuseram um massacre geral de brancos.¹⁰⁵ Embora muitos dos escritores que descreveram esses desenvolvimentos tenham focado as vítimas que eram europeias ou seus descendentes, havia claramente companheiros escravos entre elas. Tal comportamento pode muito bem ter sido mais pronunciado em acampamentos e bandos onde escravos crioulos, negros livres ou mulatos lideravam unidades compostas por ex-escravos. Um exemplo é o caso de Jean Louis, um escravo crioulo que dirigia o acampamento de Dondon, onde Gros foi mantido prisioneiro por um tempo, e que foi odiado por seus seguidores.¹⁰⁶

Os comandantes militares, no entanto, não eram os únicos líderes criados pela revolução. Desde o início, reis e rainhas foram eleitos em várias áreas sempre que os insurgentes obtinham controle político do território. Essas eleições remontavam aos reis e rainhas mais antigos de organizações alinhadas em torno das identidades de nação, que em Saint-Domingue eram sociedades secretas.

L'Acul, a base original das operações de Macaya, parece ter sido organizada exatamente dessa maneira logo após a eclosão da revolução, talvez em torno da nação Congo. Um diário detalhado de um miliciano francês do início da revolução observou que os rebeldes escolheram um rei para cada trimestre do tempo em que estiveram capturados. Ele forneceu um relato da eleição realizada em L'Acul em 5 de setembro de 1791, logo após sua captura. “Ontem, sendo domingo”, escreveu ele, “os

¹⁰³ AN, D-XXV, 56, doc. 555, Discours, citado em FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. p. 111.

¹⁰⁴ GROS, Antoine-Jean; VERNEUIL. *An Historick Recital of the Different Occurrences in the Camps of Grande-Riviere, Dondon . . . from 26 October 1791 to the 24th of December of the same Year*. Baltimore: Samuel & John Adams, 1793. pp. 10-22.

¹⁰⁵ Bibliothèque Nationale, Fonds Français, MS 8986, Bessiere and Toussaint to Sonthonax, 12 and 29 Prumaire, An V.

¹⁰⁶ GROS, Antoine-Jean; VERNEUIL. op. cit. pp. 29-30. Apesar disso, Gros era bem tratado em Dondon e sentia que Jean-Louis tentava mitigar o comportamento de outros líderes, provavelmente os que se dirigiam especificamente contra os europeus.



negros celebraram dois casamentos na igreja em L'Acul. Na ocasião assumiram títulos, e os negros titulados foram tratados com muito respeito, e a cerimônia foi realizada em grande pompa. Um capuchinho [cujo nome era Caetano] mantido entre eles, foi obrigado a celebrar. Suas cores foram consagradas e um rei eleito. Eles escolheram um para cada trimestre.”¹⁰⁷ Nenhuma menção é feita à origem dos insurgentes em L'Acul, mas a cerimônia cristã, especialmente uma conduzida por um capuchinho, sugere uma presença congoleza, pois a ordem capuchinha era muito honrada e respeitada no Congo. Que L'Acul possa ter sido uma base especificamente congoleza é sugerido pela decisão de Macaya de fugir para a área em 1795 após ter sido preso por Louverture. Lá ele se encontrou com sua nação em suas danças e assembleias, como Louverture acreditava, para planejar mais revolta.¹⁰⁸

A eleição de reis após o estabelecimento de um governo próprio não se restringiu aos rebeldes da Plaine du Nord. Tanto no Oeste como no sul, a situação era complexa pelo fato de que brancos ou mulatos foram os responsáveis por armar os escravos nos estágios iniciais da revolução e, portanto, tendiam a controlar a liderança conforme seus próprios programas. No entanto, um rei eleito governou a comunidade fugitiva de Les Platons em 1792, a única na área da província do sul, onde os escravos rebeldes conseguiram estabelecer controle independente.¹⁰⁹

Os reis que foram eleitos desta forma não eram necessariamente africanos: Jean-Baptiste Cap, rei de Limbé e Port Mangot até sua captura em 1 de setembro de 1791, era aparentemente um crioulo e disse possuir propriedades no valor de 3.000 libras em Le Cap François quando ele foi torturado na roda em 4 de setembro.¹¹⁰ O rei do bairro Dondon foi nomeado Jean-Louis le Parisien porque ele viveu por algum tempo em Paris com seu mestre.¹¹¹ Em alguns casos, eles parecem ter sido selecionados separadamente em relação ao comandante militar, pois um relato fala de “Barthelemy nègre de M. Roeforts de Petit Anse que era o líder [chefê] com Boukman, e . . . um rei chamado Youé” no bairro de Limbé.¹¹² Nem sempre foi assim, no entanto, pois quando as forças coloniais

¹⁰⁷ THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n.322, 11 out. 1791, entrada do dia 5 de setembro. O diário foi publicado em fascículos nos números 321 (10 de outubro de 1791), 347 (9 de novembro de 1791), 348 (10 de novembro de 1791), 349 (11 de novembro de 1791), 350 (12 de novembro de 1791), and 351 (14 de novembro de 1791). O nome do padre é dado na entrada do dia 27 de setembro (no. 349, n novembro de 1791), ele foi enforcado pelas forças coloniais brevemente após sua captura: Carta de James Perkins, 9 de novembro de 1791. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n. 389, 28 dez. 1791.

¹⁰⁸ Toussaint to Laveaux, 3 Ventôse, An IV, in: LAURENT, Gerard M. *Toussaint Louverture à travers sa correspondance (1794–1798)*. Madri: Industrias graphics España, 1953. p. 318.

¹⁰⁹ FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. p. 151.

¹¹⁰THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n.322, 11 out. 1791, entradas de 1 e 4 de setembro. Sobre seu nome completo, ver Carta de Le Cap François, 2 de setembro de 1791 na mesma edição (esta carta é independente do diário, mas foi impressa no meio dele).

¹¹¹ GROS, Antoine-Jean; VERNEUIL. op. cit. p. 29.

¹¹² AN, D-XXV, 61, 609, no. 3, Extraits du journal du Camp des Mornets, entrada do dia 8 de setembro de 1791.



capturaram George, comandante da cavalaria dos insurgentes, trazia consigo uma carta de “François rei”, presumivelmente Jean-François, um dos mais poderosos primeiros líderes.¹¹³ Da mesma forma, Jeannot também parece ter tido o título de rei, pelo menos aos olhos de seus oponentes, que assim o nomearam depois de notar um compromisso com sua cavalaria.¹¹⁴ Certamente os reis, fossem eles líderes militares ou não, participaram da guerra, pois as tropas coloniais encontraram o corpo de um, ricamente vestido e usando uma coroa, entre as baixas rebeldes ao redor da fortificada fortaleza na plantation Gallifet.¹¹⁵

Sua presença como líderes eleitos nas áreas ocupadas nos primeiros dias da revolução pode representar a tentativa de estabelecimento de um movimento na direção de uma monarquia local limitada baseada em visões de mundo ideológicas africanas, embora certamente temperadas pelas necessidades militares do momento e pelo poder que isso deu aos mais implacáveis e menos democráticos, que parecem ter muitas vezes mantido ou tomado o título de Rei. Na medida em que nações africanas preexistentes desempenharam um papel na eleição e na organização do apoio, as ideias podem ter sido menos autoritárias, uma vez que tais organizações não tinham capacidade para impor a disciplina que o sistema de plantation deu aos crioulos. Os ritos congolezes do Voodoo moderno também podem refletir a natureza do governo nas sociedades secretas. John Janzen argumenta que elementos do culto Lemba, que administrava os assuntos políticos de forma descentralizada nas sociedades congolezas ao norte do Zaire, também foram transferidos para o Haiti.¹¹⁶ De fato, as sociedades secretas haitianas, não mais restritas a uma nação específica, continuavam a governar a vida rural, julgar disputas e até punir malfeitores.¹¹⁷

A existência de uma tendência para um governo limitado ou uma tensão democrática na ideologia de sociedades que favoreceram Macaya e outros líderes semelhantes é sugerido por um cântico importante que foi registrado às vésperas da revolução por Moreau de Saint-Méry. Foi cantado em Kikongo e assim fornece uma ligação com os conceitos ideológicos dos congolezes que compunham um grande percentual da sociedade de Saint-Domingue. O canto pode ter inspirado um líder como Macaya:¹¹⁸

¹¹³ THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n. 348, 10 nov. 1791, entrada do dia 19 de setembro de 1791. A carta autorizava George a matar Paul Blin ou Boukman “onde quer que ele os encontre.”

¹¹⁴ THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n.349, 11 nov. 1791, entrada do dia 23 de setembro de 1791.

¹¹⁵ THE SAN Domingue Disturbances. *Philadelphia General Advertiser*, Philadelphia, n.350, 12 nov. 1791, entrada do dia 26 de setembro de 1791.

¹¹⁶ JANZEN, op. cit. pp. 273–92.

¹¹⁷ DAVIS, Wade. *Passage of Darkness: The Ethnobotany of the Haitian Zombie*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988. pp. 241–84.

¹¹⁸ DE SAINT-MÉRY, Louis Médéric Elie Morea. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l’isle de Saint-Domingue*. 3 vols. Philadelphia: Auteur, 1796. 1:67.



Eh! Eh! Bumba, hen! hen!

Canga bafio té

Canga moune dé lé

Canga doki la

Canga li.

O canto pode ser traduzido da seguinte forma:

Eh! Eh! Mbomba [Arco-íris] hen! hen!

Segura [hold] os homens negros¹¹⁹

Segura o homem branco¹²⁰

Segura aquela feiticeira

Segura eles.

Observadores contemporâneos, assim como muitos historiadores modernos, que não conheciam a linguagem do canto (que é claramente Kikongo)¹²¹ e a história do Congo, propuseram uma tradução fantasiosa, muitos dos quais ecoaram o seu entendimento de que como um hino revolucionário, ele deveria envolver o assassinato dos brancos.¹²²

De fato, a tradução do canto não é tarefa fácil, pois muito de seu vocabulário tem múltiplas interpretações, dependendo do contexto e do dialeto. Em 1946 Monsignor Jean Cuvelier, um especialista em Kikongo e na história do Congo, propôs a tradução usada aqui, mas alguns dos estudiosos da revolução haitiana, notadamente R. Bourgeois, sentiram que tal texto não transmitia uma mensagem suficientemente revolucionária para garantir seu lugar como o hino dos rebeldes haitianos.¹²³

¹¹⁹ A palavra é plural.

¹²⁰ Esse termo é singular; o plural era *mindele*.

¹²¹ Não está claro, no entanto, qual dialeto do Kikongo é. Existem diferenças diagnósticas na fonologia e escolha de palavras entre os dialetos Solongo e Zombo, ambos documentados no século XVIII. Esse texto, porém, não é linguisticamente sofisticado nem longo o suficiente para assegurar especulações sobre o dialeto.

¹²² A história da tradução do texto é fornecida em GEGGUS, David. Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Köln Graz: Böhlau Verlag, vol.28, 1991. pp.24–32.

¹²³ CUVELIER, Jean. *L'ancien royaume du Congo: fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga*. Bruxelas: Desclée de Brouwer, 1946. p. 290. Aimé Césaire a popularizou posteriormente em sua história da revolução, CÉSAIRE, Aimé. *Toussaint L'Ouverture: La révolution française et la question coloniale*. Paris: Présence Africaine, 1971. p. 178, e foi questionada por BOURGEOIS, R. Lettre



Embora muitos analistas tenham procurado ver conteúdo revolucionário no canto ao mudar sua tradução, outros, notadamente Pierre Pluchon e David Geggus, tomaram a tradução como dada e procuraram privá-la de conteúdo revolucionário. Eles argumentaram que, de fato, o canto não era particularmente revolucionário; em vez disso, era simplesmente uma parte da iniciação em uma sociedade Voodoo na qual o devoto esperava encontrar proteção pessoal contra a feitiçaria, muitas vezes praticada por companheiros escravizados, algo muito difundido no Haiti pré-revolucionário. Além disso, questionam seu papel como uma espécie de hino, sugerindo que escritores posteriores, que tinham lido Moreau de Saint-Mery, assumiram seu uso pelos líderes revolucionários.¹²⁴

Grande parte da ambiguidade do texto e do debate entre pretensos tradutores gira em torno da tradução correta de *kanga*,¹²⁵ um verbo que tem múltiplos significados em diferentes dialetos. Certamente, o significado da palavra no século XVIII era “para parar ou ligar” em todos os dialetos,¹²⁶

à Aimé Césaire. Paris, *Présence africaine*, vol.70, 1969. pp.207–209. Por outro lado, a tentativa de Burgeois de fornecer uma nova tradução, usando um informante que falava o dialeto Yombe, em que o verbo-chave *kanga* significava “abrir mentes dos negros” e “exterminar os brancos/exterminar as bruxas”, não pode sustentar uma verdadeira investigação linguística. Ver a crítica em GEGGUS, David. *Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance. Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Köln Graz: Böhlau Verlag, vol.28, 1991. pp. 25, 30.

¹²⁴ GEGGUS, op. cit. pp. 42–50; PLUCHON, op. cit. pp. 89, 112–16. Fick e Geggus discordam sobre seu uso como um hino revolucionário, especificamente a respeito de sua citação em um relato moderno, que alega usar documentação inexistente e colocar na boca dos rebeldes em 1791.

¹²⁵ FICK, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990. p. 58, trabalhando com um antropólogo falante de Kikongo, John Janzen buscou alterar o sentido não através do verbo *kanga*, mas redefinindo *bafiotte* de um termo geral significando “pessoas negras”, para um termo significando apenas aqueles africanos comerciantes de escravos que viviam na costa de Angola — um termo que era usado para os habitantes do norte do Zaire no fim do século XIX. Na verdade, essa definição é menos bem-sucedida se considerarmos a história do termo, começando por sua definição em Solongo do século XVIII em Biblioteca dei Cappuccini da Genova, dicionário de 1774, que tem “Africain U m’fiote pl. bafiotte” (p. 28), enquanto traduzindo *mundele* (pessoa branca) é dado um exemplo de seu uso, “i mindele i li somba ba fiote. Les Européens achatent les Nègres” (os europeus comprem negros, p. 140). O que deve significar especificamente escravos negros. *Bafiotte* não é prontamente reconhecível como um etnônimo e o termo *fiote* também significava então, assim como hoje, “um pouquinho”: “fiote un peu. fiote fin fi kio très peu” (p.45; o diminutivo, insinuado em todos os substantivos na classe começando com *fi*, talvez insinue o baixo status dos escravos). Por volta de 1880, no entanto, a palavra parece ter significado simplesmente “um africano” nos dialetos litorâneos Vili e Kabinda e foi dessa forma traduzido em *DICTIONARY and grammar of the Kongo language, as spoken at San Salvador, the ancient capital of the old Kongo Empire, West Africa*. William Holman Bentley. Londres: Baptist Missionary Society, 1887. pp. 143 (Inglês/Kikongo), 348 (Kikongo/Inglês). Era aplicado como um etnônimo por missionários e então por antropólogos naquela época para as pessoas do litoral norte do rio Zaire.

¹²⁶ O dicionário de 1774, Biblioteca dei Cappuccini da Genova, usando o dialeto Solongo do norte do Zaire (uma região não-cristã) traduz “*kanga, kangezi* [a forma no perfeito] *attacher*” e adiciona que “*kanga zita*” significa “*faire un noeud*” (p.68). Geggus faz um comentário mais longo sobre a palavra, apontando que tem um significado especial na terminologia feitiçeira da margem norte do Zaire no início do século XX: GEGGUS, David. *Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance. Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Köln Graz: Böhlau Verlag, vol.28, 1991. pp.28-29. Geggus conclui: Então, no canto em questão ‘canga’ sem dúvida significa ‘parar’ mas com a conotação particular de ‘tornar inofensivo por meios sobrenaturais’.” Seu significado como “amarrar” ou “conectar” no dialeto cristão de Zombo ou São Salvador é atestado desde o século XVII no dicionário de 1652, Biblioteca Nazionale da Roma, Vittorio Emmanuele, 1896, MS Varia 274, “*Vocabularium latinum, hispanicum et congoese . . .*,” fol. 51v: ligo como atar (Latin “atar”) é *cucanga*; e fol. 116v, vinculo como entregar em cadenas (Latin “amarrar” ou no espanhol “amarrar em caixas”) é *cucanga* quiconi entre outras definições. Bernardo da Cannicati (Cannecattim), missionário em Bengo de 1779 a 1800, que tinha informações a respeito dos dialetos Solongo e São Salvador, entende *cánga* como o significado de *atar*: COLLECÇÃO de observações grammaticas sobre a lingua Bunda



embora entre os cristãos do Congo, paradoxalmente, também pudesse significar “salvar, proteger ou entregar” em um sentido religioso cristão.¹²⁷

Embora salvação, proteção e prevenção possam enfatizar significado pessoal, a ideologia política africana usou esse tipo de idioma em um sentido público e privado. *Kanga* também teve, como vimos, grande significado no movimento antoniano, portanto, uma tradição de peso político. Isso estava ligado à ideia de que salvação e proteção seriam concedidas como resultado das intenções do crente e, por extensão, que a relação do governante com o governado seria medida em relação ao mesmo padrão.

Este canto, portanto, precisa ser visto em termos de significado político da feitiçaria, em vez do pessoal, se quisermos respeitar a crença dos colonos de que o canto teve conotações, mesmo que não pudessem traduzi-lo. Seus termos gerais de alcance, tanto para negros (bafiote) quanto para brancos (mundele), e a invocação do Mbumba sugerem que ele tinha um caráter tanto social quanto significado pessoal. Além disso, a invocação de Mbumba também sugere que expressou o espírito de harmonia e paz como uma alternativa à ganância pessoal e feitiçaria que era galopante no Haiti pré-revolucionário. Como tal, poderia servir como uma espécie de expressão abreviada de um credo revolucionário particular que buscava restabelecer a justiça e a harmonia a todos, conforme expresso na ideologia político-religiosa do Congo. O fato de que o verbo *kanga* poder significar salvar e entregar, combinado com o contexto cristão do verbo em Kikongo, pode significar que tinha uma mensagem mais universalista do que simplesmente um assassinato ou vingança. Como tal, ficou em contraste com a ideia do rei conquistador, o proprietário de plantation explorador, ou o ambicioso *commandeur d'atelier*, que dominou a revolução e tentou a restauração do trabalho compulsório.

É interessante notar, por fim, que entre os líderes que resistiram fortemente à restauração do trabalho forçado por Louverture e Dessalines estavam os congolese, como Sans Souci, Scylla, e o inevitável Macaya.¹²⁸ Isso pode explicar a hostilidade crioula dos líderes em relação às organizações formadas em torno de nação, as quais muitas vezes eles não controlavam e que podem ter expressado ideologias contrárias às suas.¹²⁹

ou Angolense. (Diccionario abbreviado da lingua Congueza.). CANNECATTIM, Bernardo Maria de. Lisboa: Impressão Régia, 1805. p. 164.

¹²⁷ Ver a nota 47 acima. Jesus também era conhecido em Kikongo como Mucangui ou Salvador. Esse significado específico ainda era mantido no final do século XVIII, pois Cannecattim entende Ganga (provavelmente um erro de impressão de *cánga*) como o Kikongo para *livrar* em seu Dicionário, p.191.

¹²⁸ Para uma discussão sobre essa última fase da guerra, ver AUGUSTE, Claude B.; AUGUSTE, Marcel B. *L'expédition Leclerc, 1801–1803*. Port-au-Prince: Deschamps 1985.

¹²⁹ PLUCHON, Pierre. *Vaudou sorciers, empoisonneurs: de Saint-Domingue à Haiti*. Paris: Karthala, 1987. pp. 116–39.



A presente investigação centrou-se nas ideias do Congo sobre monarquia, mas os congoleses não eram os únicos africanos em Saint-Domingue, nem foram o único grupo africano a ter ideias de monarquia moderada, nem os únicos entre os quais disputas e lutas pelos poderes dos reis ocorreram. O maior grupo Iorubá-Aja de pessoas da Baixa Guiné (atuais Benin, Togo e Nigéria) tinham fortes tradições de limitar o poder monárquico, sobre a qual eles se envolviam em guerra civil. As guerras civis iorubás no final do século XVIII e XIX, tais como suas equivalentes no Congo, diziam respeito a questões constitucionais e alimentaram o tráfico de escravos.¹³⁰ Estudo cuidadoso de questões ideológicas em outras partes da África podem muito bem adicionar mais textura às ideias apresentadas aqui, tanto para o Velho Mundo quanto para o Novo.

¹³⁰ Sobre problemas constitucionais em áreas Yorubás, ver LAW, Robin. *The Oyo Empire, c.1600-c.1836: a West African imperialism in the era of the Atlantic slave trade*. Oxford: Clarendon Press, 1977.