

KIMPA VITA, RELIGIOSIDADE KÔNGO E MESSIANISMO

Kimpa Vita, Kongo religiosity and Messianism

Patrício Batsikama³⁷

Resumo

Revisitar a História da profetisa Nsîmba Vita, mais conhecida por Kimpa Vita, surpreende pela riqueza de informações concernente ao *domínio religioso* kongo. A partir de fragmentos destas informações resumimos aqui do modo geral o que seria a religiosidade kongo. Também, encontramos as premissas do catolicismo kongo que, em tese, constituem os alicerces do messianismo no antigo reino do Kongo. O legado religioso da Kimpa Vita é visível nas acções de Simão Gonçalves Toco. Procuramos compreender a Tradição oral que estabelece – dentro dos seus códigos e metalinguagens – um parentesco entre Kimpa Vita e Simão Gonçalves Toco. Nos tempos contemporâneos, o messianismo em Angola impulsionou a luta de Libertação na criação de partidos políticos anticoloniais que conduziram a independência de Angola.

Palavras-chave: Kimpa Vita; Simão Gonçalves Toco; Angola; Religiosidade kongo

Abstract

Revisiting the History of the Prophetess Nsîmba Vita, well-known as Kimpa Vita, we find out the wealth of information about the Kongo religion. Fragments of this information are pointing out interesting knowledge concerning religiosity in ancient Kongo. Also, we find the premises of Kongo Catholicism that, in theory, constitute the Foundation of Messianism in the kingdom of Kongo. Kimpa Vita's religious legacy is visible in the actions of Simão Gonçalves Toco. We seek to understand the oral Tradition that establishes – within its codes and metalanguages as well – a kinship between Kimpa Vita and Simão Gonçalves Toco. In contemporary times, Messianism in Angola boosted the Liberation struggle in the creation of anti-colonial political parties that led to Angola's independence.

Keywords: Kimpa Vita; Simão Gonçalves Toco; Angola; Kongo religiosity.

³⁷ Instituto Tocoísta, Angola.

Evangelização do Kôngo e profecia sobre Kimpa Vita

Em 1482, Diogo Cão chega ao Kôngo. Entre 1484 e 1491 vários embaixadores viajaram entre Kongo e Portugal (Brásio, 1973, pp. 167-168). A religião e a política foram os dois domínios de colaboração discutidos e aparentemente aprovados entre ambos os lados. Por isso, antes do batismo do rei Nzinga Nkuwu no dia 3 de Abril de 1491, Nsaku Ne Vunda Dom Jorge fez um pronunciamento solene em nome do Conselho do Reino (Cuvelier, 1948b, p.81). Tratava-se da *resolução* que oficializava o cristianismo no reino do Kôngo. Nesse pronunciamento, fez menção às guerras vindouras, mas também à *Dama linda* que “irá pôr fim às atrocidades e reinstalar a paz”.

A profecia de Nsaku Ne Vunda Dom Jorge foi interpretada de duas formas: (a) guerra prolongada e promessa de uma *redentora*, uma *Dama linda e fina*; (b) a Igreja no Kôngo terá um clero local poderoso e independente. Depois de Dom Afonso I Mvemba Nzinga ter alcançado ilegalmente o trono, os conservadores Nsaku fizeram de Môngo’a Kilûnda, Zûlu Môngo Mbânz’a Nsûndi, Ngûngu’ a Mbata como sendo as três regiões da Profecia de onde deveria a *redentora* ser originada, ou seja, a primeira sediada em Mbânz’a Kôngo, ao passo que a terceira está em Mbata. Contudo, os religiosos (Nsaku) sempre acreditaram que seria em Mbânz’a Zômbo, por ser a residência do Chefe de Mbata enquanto Sumo Pontífice no Kôngo. O que se verificou é que nessas regiões pulularam igrejas desde o século XVI, como forma de acolher a Dama libertadora.

Os Nsaku’e Lawu, conservadores da Tradição sobre *Dama linda*, habitavam as fortalezas em Mbânz’a Kôngo, em Mbata e no Nsûndi. A verdade é que se perdeu o real traço de outras regiões. Toda a criança especial³⁸ nessas regiões era logo separada e acompanhada até à sua iniciação na puberdade, com o propósito de verificar a profecia (Bittremieux, 1936, p. 167). É assim que, ao nascer em Kimbângu – nas proximidades de Môngo’a Kilûnda – Nsîmba Vita Nsaku’e Lawu foi retirada e iniciada.

Origem social e seus nomes

Kimpa Vita (ou Nsîmba Vita) era natural de uma aldeia pequena que, segundo Bernardo da Gallo e outras informações dos seus confrades, situa-se na região onde nasce o rio Mbidizi, isto é, Ngând’a Mbwêla, que se encontra numa região chamada Kimbângu a oeste de Mbânz’a Zômbo. As casas eram da elite militar, majoritariamente comandos e especialistas de artilharia (Mbûmbuzi). Importa realçar que Kimbângu era o local sagrado – residência de Nsaku Ne Vunda em Môngo’a Kilûnda – e passa a rivalizar com Kôngo dya Lêmba³⁹ reconhecido pelo Vaticano através da Bula Papal *Celsorum Decorum* de 3 de janeiro de 1677.⁴⁰ Abundavam as palmeiras e outros tipos de árvores montanhosas. As habitações típicas dos cristianizados do século XVII (de Mbânz’a Kôngo) consistiam num grande quintal, com casas retangulares feitas em pedra, paus e mistura de palhas com troncos e argila vermelha e teto coberto com palha (que era trocado regularmente). As casas eram ornadas com panos ou com desenhos geométricos. A população era agrária, habilidosa na agricultura familiar e a elite militar praticava a caça. A descrição do local leva-nos a considerar o lugar de uma fortaleza. Por essa razão, era chamado de *Môngo’a nsesa*: as casas eram arrumadas ao modelo de *kilômbo* (quartéis) e as montanhas ofereciam uma proteção contra os inimigos, quer pela sua vegetação, quer pelo posicionamento das casas (as casas dianteiras eram *fortificações* e eram casas dos chefes militares).

Os dois padres católicos que apresentaram a profetisa Nsîmba Vita pela primeira vez ao mundo ocidental são: (a) Bernardo da Gallo; (b) Lorenzo da Lucca. São testemunhos

³⁸ Aquelas que nascem com dons, ou cujos partos eram interpretados como sinais dos *bakîlu* (ancestrais) ou divindades (*nikîsi nsi*).

³⁹ Nos dias de hoje situa-se na atual República Democrática do Congo.

⁴⁰ Foi assinada pelo Papa Inocêncio XI (Benedicto Giulio Odescalchi), eleito em 21 de setembro de 1676.

oculares. O primeiro padre chama-a de Chimpa Vita, ao passo que o segundo denomina-a de Dona Beatriz. Qual som (fonema) que Bernardo da Gallo estaria realmente a codificar quando escreve *Chimpa Vita*? Seria Kimpa Vita ou Ñsímba Vita? Pelo alfabeto optado por este padre e em consideração do *Vocabularium* e *Doutrina Cristã* que data da época, seria Ñsímba Vita, até porque era uma gémea (*ñsímba*). A própria tradição oral registrou uma linhagem com esse topónimo, que o padre Jean Cuvelier citou: “Ñsímba Vita Nsaku’e Lawu. Ñtâma Nsaku’e Lawu. Banwêne vita, ibosi Ñsímba Vita Nsaku’e Lawu. Batûka ku Mbânza Mbata (Ntânda-Kimata). Bena ku Kiñsímba” (1934, p. 93).

Tradução:

Ñsím'b'a Vita Nsaku'e Lawu. Desde os tempos idos, sempre foram Nsaku'e Lawu. Destacaram-se durante a guerra⁴¹ e, por conseguinte, passaram a ser chamados de Ñsímba Vita Nsaku'e Lawu. Suas raízes sociais situam-se em Mbânz'a Mbata (Ñtânda-Kimata). Instalaram-se a Kinsímba (Mbânz'a Kôngo).

No antigo reino do Kôngo, todo ser humano tinha um *nome de cidadania* que era composto de topónimos de linhagens de mãe (que vem primeiro) e do pai (que segue). A linhagem paterna era Ñtâmb'a Tana a da mãe era Ñsâku'e Lawu. Logo, o nome de cidadania da Kimpa Vita era Ñsaku'e Lawu Ñtâmb'a Tana.

O nome de nascimento corresponde aquele que é dado consoante o tipo de parto, morfologia da criança ao nascer, a forma como nasceu, etc. Kimpa Vita nasceu gémea mais velha, por isso era chamada de Ñsímba.

Segundo o padre Bernardo da Gallo, que a entrevistou antes de a mandar executar, nos informa que ela era *nganga marinda*. Isto é, *nganga mayinda*. O padre Lorenzo da Lucca registrou essa parte na entrevista que fez a Dona Beatriz nestes termos (Cuvelier, 1953, p. 231):

(D. Beatriz) respondeu que desde a infância, ela foi iniciada um pouco na arte da feitiçaria..., mas quando ela se percebeu que essas coisas eram diabólicas, abandonou essas práticas [...]. Ela teve sonhos e visões. Ela viu crianças de poucas idades e de cor branca que apareceram e acariciaram-na. Ela foi iludida por isso e enganada por suas promessas.

Quem fala é obviamente um padre católico defensor da Igreja romana ortodoxa. Duvidamos que Dona Beatriz tenha acreditado que *ser nganga mayinda* seria arte da feitiçaria. Não faz sentido hoje, pior ainda naquela época onde o termo *nzo'a ñkîsi* era traduzido por Igreja e que *nganga ñkîsi* designava o padre católico. *Mayinda* é sacerdócio reservado às pessoas santas capazes de dialogar com o Espírito de Ñzâmbi'a mpûngu (Deus poderoso). Diz-se que sua mãe se chamava Mafuta, justamente por ter iniciada a profetisa. Tratava-se de Dona Mpolo Mafuta Mfu Maria que a acompanhou até aos últimos dias dela.

Importa realçar aqui que no *kimpassi*, os *nganga mayinda* eram importantes por duas razões capitais: (a) comunicação com o Além, como forma de garantir a paz e harmonia entre as pessoas; (b) articulação estrutural e funcional da religião local, na garantia de domiciliar o Espírito de Deus. Léon Bittrémieux fala-nos dele, com o nome de Mavinda, que traduz por «trapaceiro de quem não se pode reclamar» (Bittrémieux, 1936, p. 101-102) que todos temem. Contudo, ele fornece-nos um dado valioso que é a ligação que Mavinda tem de dialogar e almoçar com o Arco-Iris, *lukôngo* (corpo astral), Espírito de Ñzâmbi no céu. Na verdade, uma das possíveis razões é porque *nganga Mavinda* seja ao mesmo tempo o *nganga mvûmbi*, aquele que toma conta de um cadáver (Van Wing, 1938, pp. 163-167), quer dizer, *nganga mayinda* é, etimologicamente, aquele que procede na secagem do cadáver. Eram eles que, numa aldeia, tinham o poder mágico de expulsar os espíritos maléficos. Faz sentido que Ñsímba Vita tenha curado milhares de pessoas com as suas enfermidades. Esse *dom* está reservado aos *nganga mayinda*, entre outros.

⁴¹ A própria Tradição oral histórica conserva a noção de guerra: *vita*.

Religiosidade

Na cosmogonia kôngo, o mundo é dividido em quatro domínios, que são: águas, calor / fogo, ar e terra. Destes domínios, derivam diversos aspetos do sagrado. O templo, na concepção kôngo, era um “campo aberto”, se encontrava numa zona específica. Podemos, já agora, falar do espaço de *kimpasi* (tida como sociedade secreta). A escolha do local é da responsabilidade de *ñgânga kitomi* e Ñtînu Nsaku com três *ñgânga mayînda* e três outros *ñgâng’a lôngo*. Alguns aspetos são de necessidades básicas: deve haver nascentes, *mazûmbu* (antigos cemitérios) e o espaço deve ser naturalmente protegido dos animais ferozes com barreiras naturais. Os *ñgânga mayînda* devem certificar-se que o local é frequentado constantemente pelo Espírito primitivo, pelos espíritos dos *ñkîta*, bisîmbi e dos ancestrais. Por sua vez, deve-se semear algumas plantas medicinais em lugares próprios (com rituais simbólicos) que servem para domiciliar esses espíritos. Algumas destas plantas são: *ñsangalavwa*, *ñkasa*, *lêmba-lêmba*, etc. Esta equipe para escolha do espaço assegura-se de encontrar os sinais de 108 animais e 48 plantas principais, citamos alguns:

- (1) Animais do ar: (i) *ngo zûlu* / águia; (ii) *ngêmbu* / morcego [*Rousettus aegyptiacus*]; (iii) *ñkusu nsi* / papagaio [*Spermospriza guttata*]; (iv) *ñkâtalakati*, tipo de pássaro que passeia sempre em conjunto na margem do rio; (v) *ngûmbi* / pedriz [*Francolinus squamatus*]; (vi) *ngûndu* / rosinhol com caúda vermelha; etc.
- (2) Animais das águas e minerais (Van Wing, 1938, p.188): (i) *ngo zûlu* [mwênge] que é ou peixe com dentes visivelmente expressivos chamado *Hydrocyon vittatus* ou *Hydrocyon Goliath*; (ii) *ngêmbi*, o peixe chamado *Genymyrus Donnyi*; (iii) *nkôdya*, caracol do rio [*Limnicolaria pseudotrochus alabaster*] que simboliza a observação das leis dos *biñsîmbi*; (iv) *nsâdi*, um tipo de pedrinhas que servem para curar as feridas (Laman, 1936, p. 752); (v) *lusûnzi*, pedra tocada pelo Espírito de Nzâmbi.
- (3) Animais da terra: (i) *mbûmba mfinda*: gato selvagem que representa as características do Espírito da Natureza; (ii) *ngôndo*: macaco vermelho e cinzento com longa cauda [*Cercopithecus escanias*] que simboliza nascimento (vermelho), morte (cinzento) e ressurreição (vermelho / cinzento); (iii) *ngênde*, um tipo de rato que quando morre o coração ainda bate [também chamado *mbênde*]; (iv) *mbwa nzazi*, cão-trovoada que se joga no fogo das queimadas para depois queimar as casas da aldeia. Os excrementos, pele e ossos dele permitem controlar as trovoadas e evitar desgraças na aldeia.
- (4) Plantas: (i) *yuki* ou *ma-yûki*, pequena planta cujas folhas servem para curar as doenças de ouvidos. É chamada “Árvore da Vida” [*Briophyllum calycinum*] (Laman, 1936, p.1144); (ii) *ngûmbi*, planta cujas folhas ajudam a fazer *lukobi lwa bakûlu* e que são tidas como purificadoras; (iii) *mbese* planta cujas frutas são jogadas como dados para decifrar as mensagens dos espíritos da terra; (iv) *ngêmba* árvore *Verononia conferta* que, acredita-se, apazigua os espíritos da natureza e facilita a comunicação *coração/Espírito*; (v) *ñkasa*, uma árvore-veneno; (vi) as folhas de *lêmb’a-lêmba*; (vii) etc.

O primeiro trabalho que essa pequena força-tarefa faz, tem a ver com a organização do local onde vai se passar o *kimpasi*. Eles dão maior importância aos *ñkîta*. O padre Joseph Van Wing (1938, p. 292) estudou *kimpasi* e segundo percebeu, os *ñkîta* são as forças espirituais que Nzâmbi criou primeiro. Existem três tipos de *ñkîta*: (a) seres do começo do mundo; (b) ancestrais criadores da sociedade; (c) heróis civilizadores ou aqueles que morreram de forma violenta.

Existem cinco termos genéricos que traduzem categorias de religião entre os Kôngo:

1. **Kiñtûmba**: (a) *tûmba*, introduzir no; iniciar nos mistérios; (b) fazer ordenação, coroar, abençoar; (c) elevar-se no ar (fumo, térmitas com asas), levitar (Laman, 1936, pp. 993-994). O especialista era chamado de *Ñtûmba Mvêmba*.
2. **Kitômi**: (a) *toma*: ser bom, agradável, perfeito, útil, simpático, exato; (b) estar em perfeita saúde; (c) estar nas alturas, ser profundo, grande imensidão (Laman, 1936, p. 981). O especialista chamava-se *ñgânga kitomi*.
3. **Dibûndu**: (a) *bûnda*: unir, reunir, juntar, encapsular (o cadáver) num pano; (b) iniciar alguém na magia (sobrenatural); (c) fazer algo de graça, sem esperar

- retribuição; (d) *bûnduka*: cair por terra, estar estendido na terra, sobressair da terra (Laman, 1936, pp. 74-77). O especialista é chamado de *ngânga Nzâmbi*.
4. **Buñkîsi**: (a) *sikîsa*: santificar, fortificar, tornar sólido; (b) *sika* (de *sa*): decidir, decretar, fazer voto, secar, evaporizar-se; (c) *sasa*: ser abundante ou rico, ultrapassar, aquitar-se de. *Ngânga ñkîsi* é o especialista.
 5. **Lômbo Iwa sîmbi**: (a) *lomba*: pedir, solicitar pediosamente; (b) rezar, cultuar, homenagear ou reverenciar o Espírito; (c) observar tabus, cumprir com as interdições; (d) comunicar com Espírito, conhecer os mistérios. O especialista foi *ngâng'a ngômbô*.⁴² Em kikôngo, o termo *ki-lômbo* é o nome de uma criança que tem o espírito de *nsîmbi* e simboliza a abundância (Laman, 1936, p. 405).

Pelas etimologias aqui referenciadas, a religião é – para os Kôngo – um sistema que instituiu o equilíbrio no homem enquanto indivíduo no seu relacionamento com os seus semelhantes na manutenção da *ordem*. Por outro lado, ela programa o bem-estar como exercício individual (antes de ser coletivo) com interdições e reverências ao Espírito primitivo. Ora, esse último pode ser *lei*, enquanto ferramenta social, repartindo-se em: (a) relação individual da consciência (onde habita este Espírito primitivo) que articula *virtudes e desejos*; (b) um sistema cultural assente nos símbolos de integração identitária e nos valores da pertença; (c) uma plataforma dialógica entre a realidade e a sua significação metafísica; (d) construção abstrata do mundo primitivo (que teleguia o comportamento individual) como interpretação dos pressupostos estruturantes da organização socioeconômica, sociopolítica, etc.

Declínio do Kôngo e Teologia de Kimpa Vita

Depois da batalha de Mbwîla, os kôngo revoltaram-se energicamente contra a maior parte dos europeus que viviam em Mbânz'a Kôngo. Verificou-se um êxodo massivo, o que levou Dom Afonso II, que reivindicava o trono, a ir ocupá-lo. Os Nsaku não reconheceram o seu poder por não ter sido eleito, de modo que foi deposto um mês depois. Ele fugiu para Mbidizi (Ambriz) com a sua esposa Dona Ana Afonso de Leão e seus apoiantes. De lá, estabeleceram o poder nas terras de Mukôndo, Mbâmba e na parte sul de Mpêmba (atual parte meridional de Mbânz'a Kôngo). No mesmo ano de 1665, Dom Álvaro VII foi eleito num ambiente de confusão e insustentabilidade política, devido aos mercenários que remanesceram da batalha de Mbwîla (Cuvelier, 1953, p.216-223)⁴³.

O capuchinho Girolamo de Montesarchio era seu amigo e foi enviado a Luanda para negociar a paz com os portugueses. Infelizmente, os revoltados na zona de Mbâmba recusaram deixá-lo passar. O padre voltou a Mbânz'a Kôngo em junho de 1666. Mais tarde, o rei foi assassinado pelas tropas enviadas por Mwêne Nsoyo Dom Paulo da Silva. No seu lugar, os vencedores colocaram um jovem de 20 anos, diz Girolamo de Montesarchio,⁴⁴ para reinar: Álvaro VIII que reinou até 1669 com a proteção das tropas oriundas do Nsoyo até que se verificou uma breve invasão de Dom Pedro, governador de Mpêmba. Entre 1669 e 1670, sucederam ao trono Dom Sebastião e Dom Rafael. Este último substituiu legalmente Dom Álvaro VIII em 1669, mas foi forçado a refugiar-se em Luanda com a invasão de Paulo da Silva Man Nsoyo. Nessa, beneficiou-se do abrigo do governador Francisco da Távora. Com o apoio desse e visto que muitos nobres o desejavam em Mbânz'a Kôngo, voltou ao trono em 1670 onde permaneceu até a sua morte, em 1674, altura em que Dom Daniel de Gusmão assumiu o poder. É de se realçar que, em 1673, foi frustrado um golpe protagonizado por Dom Afonso III. Este último foi detido, julgado junto com seus cúmplices e executado.

⁴² O termo *ngômbô* é composto por: (a) *ñ*, a forma comprimida de *mu*; (b) *lômbo* que deriva de *lomba*. O *mu+lô* pode resultar em *ndo* ou *ngô*.

⁴³ Mercenários eram “africanos” oriundos do Brasil (capturados noutros locais de África) e que poderiam atacar em qualquer momento e em qualquer lugar no Kôngo.

⁴⁴ O padre Girolamo de Montesarchio deixou Kôngo e embarcou no dia 13 de agosto de 1668.

Visto que Mbânz'a Kôngo estava sem governo desde 1667, os reis eram proclamados ou eleitos pelos seus apoiantes em Kôngo dya Lemba (Bula) ou Kimbângu. O Papa tinha orientado numa *bula* o prelado a instalar-se em Kôngo dya Lêmba, assim nos informa Girolamo de Montesarchio (Cuvelier, 1948a, pp. 707-714), razão pela qual a região foi chamada de Bula ou Mbula, isto é, espaço católico. Contudo, foi em Kimbângu – onde nasce o rio Mbridizi – que se manifestou maior *interesse nacional*, onde coabitavam a igreja católica e a religião local.

Em Kôngo dya Lêmba, os padres tinham reconhecido Dom Pedro, em 1669, por duas razões. Com o apoio papal e visto que a evangelização nos anos anteriores foi notória, com o maior número de batizados, segundo Girolamo de Montesarchio, foi-lhe entregue o Santíssimo Sacramento do Altar (Merolla, 1692, p. 218; Cuvelier, 1953, pp. 226-227). Esse foi passado a Dom João II em 1683, depois da morte do primeiro. Criou-se a ideia de que o Santíssimo Sacramento do Altar era sinal da legitimidade do poder em Kôngo dya Lemba (Bula). Dona Ana Afonso de Leão se encontrava no Norte de Mbâmba (actuais regiões de Ambriz, Dembos, Bula Tûmba e Nzeto) e viu o seu território ser invadido em 1691 por Dom Manuel Afonso Nzinga Nlênge e o seu sobrinho, Dom Pedro Constantino da Silva.

Voltando a Dom Pedro IV, realçam-se três aspetos ligados ao início do messianismo na África Central Ocidental. O primeiro tem a ver com a sua origem social e o contexto político numa guerra civil longa. O segundo cinge-se às contradições com os antonianos em geral, numa altura que os capuchinhos o teriam visto como razão da unificação do Kôngo e dos seus adversários (Filesi, 1971, p. 57).

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

Essa crença – que na verdade é bíblica – não era assim ensinada na época. Ao introduzir essa compreensão no meio dos evangelizados, nasce uma dinâmica da *fé cristã* como um programa local, contando com todos os suportes locais para construir o cenário da salvação: Mbânz'a Kôngo como Jerusalém, Jesus Cristo sendo africano/kôngo, etc. Essa doutrina traz esperança e, ao se associar com a escatologia endógena, nasce a ideia de *Messias* propositado para salvar os kôngo da guerra que durava há vários séculos. Os resultados foram objetivos, pelo fato da preparação prévia do povo sobre a nova teologia da libertação com uma sacerdotisa endógena ávida de *ungir/investir* um rei, isto é, fora da alçada dos capuchinhos. Ela construiu a sua doutrina na base da *libertação* que, no seu programa, compreende:

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

uma socialização ampla para alcançar a integridade social⁴⁵. Quer dizer, introduzir a cultura de paz depois da longa guerra.

Missão e Morte da Profetisa Kimpa Vita

Dona Beatriz, entre 20-24 anos, cria um Catolicismo local e identifica os órgãos da soberania. O Tribunal Supremo e a Comissão Eleitoral foram restituídos, quer em Kimbângu, Kôngo dya Lêmba, quer no Nsôyo e Nzeto (Thornton, 1998). A Tradição deixa claro que ambas as instituições tinham representatividade para realizar as eleições e restabelecer o Poder (Cuvelier, 1934, p. 70). Por outro lado, dirigiu-se a Mbânz'a Kôngo, o local mais perigoso na época. Corajosamente, foi seguida por muitos. Assim diz a Tradição, foi realizada uma concertação que ocorreu na zona de Yala Nkuwu e nas ruínas da catedral de São Salvador, precedida pelo culto dos ancestrais.

Importa realçar, também, que à volta de Nsimba Vita realizou várias batalhas, o que não se pode confundir com o seu nome de *vita* (guerra). Ela beneficiou da lealdade dos militares. Pressupõe-se que a força militar – que era um dos órgãos da soberania no antigo Kôngo – estava ao lado de Dona Beatriz Nsimba Vita devido a popularidade desta última. Em tese, *kimpasi* era, ao mesmo tempo, escola, caserna e espaço sagrado. A maioria dos integrantes do Exército, segundo o general Pedro Constantino da Silva, era composta de milhares de antonianos (Filesi, 1971, p. 95).

Depois do culto dos ancestrais para repovoação de Mbânz'a Kôngo, os principais chefes das aldeias presentes foram abençoados⁴⁶ – consoante usos e costumes – para repovoar as aldeias. Por outro lado, uma nova urbanização desenhou-se na tentativa de eliminar as diferenças entre cidade-Estado e cidade-Aldeia. A Tradição Oral Histórica apresenta três pontos que carecem de discussão: (i) Vita Wânga associa-se à *fertilidade*; (ii) a *refundação* dos municípios pressupõe atividades econômicas (Cuvelier, 1934, pp. 15-26); (iii) cabeça do Cristo encontrada por Mfu Maria Mafuta Dona Apolónia. A grosso modo, esses três aspetos traduzem-se pelo restabelecimento dos anéis econômicos que culminaram na retoma de Mbânz'a Kôngo ao seu lugar simbólico.

De fato, face ao caos que reinava no Kôngo, Dona Beatriz Nsimba Vita restabeleceu a pré-ordem política pelo fato de ter reinstalado o Poder autônomo ao Tribunal Supremo e Conselho Eleitoral em Mbânz'a Kôngo. Reabriu a cidade capital à economia e à normalidade social e militar. Só faltava realizar as eleições. John Thornton resume essa história da seguinte maneira (2008, p. 457):

Alegando ter sido possuída por Santo António em 1704, ela liderou de forma breve um movimento popular que conseguiu mobilizar milhares de camponeses e reocupar a cidade arruinada de São Salvador. Dona Beatriz não se auto-proclamou rainha nem mesmo serviu por seus próprios méritos. Mas ela proclamou ser ungida de Deus como veículo que conduziria à eleição do rei. Quando a sua preferência recaiu sobre Pedro Constantino da Silva, outrora dissoluto e traiçoeiro aliado de Ana Afonso de Leão, o rei sedado em Kimbângu, Pedro IV, mandou prendê-la, julgá-la e queimá-la na fogueira por crime de bruxaria.

A líder espiritual de *kimpasi* nacional, Kimpa Vita, foi presa alguns dias antes da Páscoa, isto é, em plena Quaresma. Ela já tinha dado à luz um menino, naquela altura. Face à pressão e tortura, não deixou de afirmar que o filho era seu, mas foi concebido pela força do Espírito do Céu e não com o “anjo” João Barros⁴⁷. Segundo o *kimpasi* de Nsimba Vita, o Cristo nasceu em Mbânz'a Kôngo: ela falava da salvação. A Páscoa aconteceu no dia

⁴⁵ No Antonismo, os “anjos” eram promotores da cultura de paz ensinando as virtudes.

⁴⁶ A Tradição menciona nove. Por norma, são doze.

⁴⁷ João Barros era conhecido como Santo João ou anjo João. Os padres capuchinhos (Da Gallo e Da Lucca) consideram-no marido da Dona Beatriz Nsimba Vita. Mas a Tradição menciona ele como Mfula Nsimba (ou Mfûlu Nsimba), *Espírito de N̄zâmbi* que soprou (vivificou) Nsimba Vita (Kimpa Vita).

03/04/1706, e evitou-se a morte/mártir dela. Porém, ela foi queimada viva – sem o seu filho – no dia 02 de julho de 1776 na zona de Mvululu. No dia seguinte, 03/07/1706 apareceu a Quarta Minguante, ou seja, a “meia-lua esquerda”. Assim nos narra Lorenzo da Lucca: «Não contentes com isso, na manhã do dia seguinte, alguns homens vieram queimar alguns ossos que restaram e reduziram tudo a cinzas muito finas.» (Cuvelier, 1953, pp. 241-242). Talvez se tratasse de «maëstri da Igreja» (Cuvelier, 1953, p. 245) que tenham queimado os ossos da profetisa Nsímiba Vita. O filho foi baptizado com nome de João (ou António), mas segundo os usos e costumes, ele era Sadi: quem nasce e perde sua mãe. Em relação a *queima dos ossos* de Kimpa Vita, é possível interpretar esse facto como o ritual *nzika* (Laman, 1936, p. 1132, 1163), que consistia em queimar alguns ossos dos ancestrais e misturar o pó na sagrada caixa dos ancestrais (*lukobi lwa bakûlu*), para celebrar a junção das terras entre diferentes clãs. Se os antonianos recolheram os restos mortais da profetisa, tal como o diz Lorenzo da Lucca, dever-se-ia tratar da santificação do ritual da profetisa.

À tarde e noite, apareceu o Quarto Minguante e todos os kôngo interpretaram esse fenómeno como a *ressurreição* de Nsímiba Vita. Vamos explicar começando com o padre Lorenzo da Luca que registrou essa reaparição de Nsímiba Vita nesses termos: “após sua morte, os antonianos, longe de voltarem para resipiscência, tornaram-se mais obstinados do que nunca. Eles publicaram que a mulher venerada por eles como santa (Nsímiba Vita) apareceu no topo das árvores mais altas de San Salvador” (Cuvelier, 1953, pp. 237-238).

Quem se beneficiou desta restauração foi o rei Pedro IV Água Rosada Nkuwu’a Mvêmbe, graças aos padres capuchinhos. No entanto, o movimento de Dona Beatriz – mais conhecido pelo nome de *antonismo*, por causa de Santo António – só cessou depois de 1719. A pergunta é, qual a importância de Nsímiba Vita para destacarmos aqui? Vamos tentar responder essa pergunta no ponto a seguir.

Legado de Kimpa Vita: Simão Gonçalves Toco e messianismo

Simão Gonçalves Toco nasceu em Sadi Zûlu Môngo, um local sagrado onde o Espírito de Deus Vivo era domiciliado. O *sagrado* é a base de toda religião (Eliade, 1992) que serve da segurança simbólica da ordem social com base *cultural* (Durkheim, 2006, pp. 175-179; Geertz, 1972, pp. 67-73). Logo, duas dimensões constroem a imagem do Profeta: (a) Sadi Zûlu Môngo, um lugar *sagrado* (Laman, 1936, pp. 435-436); (b) local do *messianismo* (Sadi). Ambas leituras correspondem a promessa do *Espírito* no filho tal como professada por Nsímiba Vita⁴⁸. Podemos citar mais duas: “Na Kôngo Na Sadi (Mvululu) muntu kalûnga kîngi yasîka vana ãtându nkela muntu kala kala na nzazi dila va ãtoto, sasila ku zûlu” (Cuvelier, 1934, p. 9).

Ou ainda, “Na Kôngo Na Mbata lukala-kala mbele nzazi, dila va ntoto, sasila ku zulu” (Cuvelier, 1934, p. 26).

Isto é, a linhagem “Na Kôngo Na Sadi”, ou simplesmente Na Sadi simbolizou o local de onde viria o salvador anunciado em *Mvululu*, onde morreu Nsímiba Vita pelo fogo. Aliás, *mvûlulu* significa salvador face ao perigo, libertador de uma doença. Também, o mesmo termo significa, «voltar-se entre os vivos» (Laman, 1936, p. 1079). Os antonianos acreditavam, pelo simbolismo de onde foi queimada a Profetisa, à Mvululu, que essa voltaria entre os vivos. Sadi é uma produção simbólica para salvaguardar a memória religiosa a volta da “criança frágil salva” cujo fogo faz personificar o “espírito de Nsímiba Vita” entre os vivos. O que é ainda é interessante é ver Sadi Zûlu Môngo como um novo *kimpasi* espaço sagrado, onde intervinham *Mfwa wasi*⁴⁹ e *ngwa Nãdûndu*, verdadeiros progenitores de Simão Gonçalves Toko (Van, Wing, 1938, p. 208):

⁴⁸ Conferir a história da linhagem Nsímiba Vita Nsaku’e Lawu nos capítulos anteriores.

⁴⁹ Como se verá o nome do pai de Simão Toko era Luvûmbu que, na verdade, interpreta melhor as funções de *Mfwa wansi*.

«Tat'âmu, Tata Mfwa wansi
 Ngûdi'amu, ngwa Ñdûndu,
 Fwa mbila, Lwângu ndila nie
 Kilûmbu ibaka Toko
 Toko di ngwa Ñdûndu».

Tradução:

“O meu pai é Papa Mfwa wansi
 “Minha mãe é Dama Ñdûndu
 “que morreu invocando e Lwângu lamentou
 “no dia que ressuscitou
 “Toko, filho da Dama Ñdûndu”.

Em vida, a mãe de Simão Gonçalves Toko chamou-se Ndûndu Ñsîmba Toko, exatamente como diz a última frase: «Toko di ngwa Ñdûndu». Curiosamente, o *ngwa Ñdûndu* em questão simboliza Ñsîmba Vita. Como se pode ver, o «espírito estará no filho que salvará o povo» associa-se aqui com Simão Toko, filho de Ndundu Ñsîmba. O pai do profeta Simão Toko chamava-se em vida Ndombele Luvûmbu Bitopo, soba do clã Na Mpêmbe (Blanes, 2018, p. 67). Luvûmbu designa «o marido cuja mulher nasceu gêmeos» (Laman, 1936, p. 638). Se Joseph Van Wing nos traduz Mfwa wansi (Mfwa wazi) como Deus o leproso, temos outra leitura: Mfu'a nsi. Essa expressão designa Ñzâmbi'a Mbûmba num corpo humano. O mesmo que a tradição religiosa guarda sobre o anjo João Barros em relação à Ñsîmba Vita (Thornton, 1998, p.166). Dito de outra maneira, Deus em forma humana.

Há uma correspondência simbólica interessante aqui. O termo *luvûmbu* designava, por um lado, o nome de *argila vermelha* (*kula*) com qual Mbûmba fez o primeiro filho. Por outro, é o hagiônimo do espírito de um ancestral (Mfu) numa pessoa tida como santa. João Barros, tido como marido da Dona Beatriz, é lembrado na Tradição como Mfula Ñsîmba (Cuvelier, 1934, p. 33). No *kimpasi* já enquanto ministério de Ñsîmba Vita, João Barros era tido como aquele que soprava para reanimar Ñsîmba. O termo *ku-fula* significa “soprar na boca e narinas para reanimar alguém que está morto” (Laman, 1936, p. 156). Logo, Mfula Ñsîmba era o Mfu (Espírito de Deus), sinônimo de Luvûmbu, nome do pai de Simão Gonçalves Toko.

Curioso ainda é a mulher de Ndombele Luvûmbu Bitopo, quer dizer Ndundu Ñsîmba Toko, deu à luz a gêmeos, tal como prediz a semântica do hagiônimo *luvûmbu*. Essa coincidência ganha mais consistência pelo fato do termo *toko* simbolizar não apenas o ressuscitado, mas sobretudo pelo fato de Simão Gonçalves Toko ter nascido efetivamente como Ñsîmba (gêmeo mais velho). Na leitura religiosa, ele passa a ser o filho que salvará o seu povo, tal como prometeu Ñsîmba Vita, em julho de 1706. O termo *tôko* em kikôngo associa a profecia de Ñsîmba Vita, o que está dito na Bíblia (Isaías, 11: 1-2) e o que aconteceu no dia 17 de abril de 1935: *teofania*⁵⁰. Neste dia, Simão Gonçalves Toko foi consagrado por Ñzâmbi – que ele próprio apresenta como Deus cristão (Nunes, 2020, p. 18) – na região de Catete em Luanda. No dia 24 de julho de 1946, durante a Conferência Regional em Leopoldville, os missionários protestantes orientaram Simão Gonçalves Toko a fazer uma oração pedindo o Espírito Santo em África. No dia 25 de julho de 1949, este Espírito Santo desceu e, pelas ações, toda cidade de Leopoldville vivenciou isso (Blanes, 2018, p. 76). No

⁵⁰ Manifestação da divindade. Ruy Blanes citou essa carta, de 8 de Novembro de 1971, onde Simão Toko fala do seu encontro com Deus. Está escrito 1950 (BLANES, 2018, p. 77). Mas, ocorreu em 1935.

dia 22 de outubro, o dirigente e mais de 300 dos seus seguidores foram presos, para finalmente regressar em Angola. Com isso, nasceu o protonacionalismo que mobilizou as forças vivas que lutaram contra o colonialismo português, tendo sequenciado partidos políticos (Marcum, 1969, pp. 71-83; Blanes, 2018, pp. 107, 124-126).

Simão Gonçalves Toko propõe uma teologia da libertação para o oprimido, que associa à construção da consciência virtuosa na base da heterotopia dialógica. Isto é, aceitar a multiplicidade do *Messias* cultural, realçar os *valores* do conflito simbólico que conduz à felicidade individual e esperança social (Batsíkama, 2018, p. 131).

Com a morte física de Simão Gonçalves Toko no dia 31 de Dezembro de 1983, a Igreja tocoísta dividiu-se até Agosto de 2000. Nessa data, um jovem de 35 anos, chamado Afonso Nunes, afirmou *personificar* o profeta. Reuniu a igreja de maneira que é reconhecido mais tarde como Santidade Bispo Dom Afonso Nunes. É interessante aqui referenciar a personificação, uma vez que Dona Beatriz Nsímiba Vita também assumiu personificar Santo António? Também, tal como a profetisa, hoje refere-se a Santidade a Simão Gonçalves Toko e aquele que o personifica.

Em 17 de abril de 1943, Simão Gonçalves Toko criou o “coro de Kibokolo” que, na prática, foi uma escola e simbolizou a independência cultural e o convívio das diferenças. Em julho de 1946 ele criou *ñkutu’a ñsímbari*, um tipo de caixa social que, na prática, simbolizava a ideia de poupança e de constituir uma reserva financeira para o oprimido alcançar a independência financeira. Finalmente, o dia 25 de julho de 1949 que é a *relembração* da Igreja. Na prática, entre 1949-1974, simbolizou a força que *soprou* a independência política, fruto de uma luta de libertação. Isso faz de Simão Gonçalves Toko um combatente da independência nacional de Angola.

Assim nos mostra o professor John Marcum, Simão Toko se posicionou ao lado dos oprimidos (Marcum, 1969, p. 73). Quem é oprimido? Respostas: (1) **pobre**, quer dizer mais de 90% da população; (2) os **excluídos** do “centro”. Isto é, mais de 90% da população; (3) os **injustiçados**. Em outras palavras, cerca 9/10 dos assalariados, todos os camponeses e todos os indígenas; (4) os **explorados**, que corresponde a mais de 90% dos angolanos. Neste aspecto, percebe-se então o *espaço social* que Simão Toko arquitetou os alicerces do Tokoísmo: isso fez com que o seu movimento religioso se expandisse de forma enraizada para conquistar a *liberdade*. O Cristo africano organiza-os, primeiro, em Coro de Kibiokolo, depois Nkutu’a ñsímbari e depois na Igreja lembrada em 1949: o dirigente dos Tokoístas preferiu se limitar no âmbito religioso para evitar o derrame de sangue dos inocentes. Apesar disso, inúmeros documentos da Segurança colonial indicam vários tocoístas que se juntaram ao lado dos guerrilheiros e pegaram nas armas ávidos da independência de Angola

Considerações finais

Dona Beatriz Nsímiba Vita (Kimpa Vita) pertencia à linhagem Nsaku’e Lawu Vita Wânga, pela mãe. A linhagem paterna era Ntâmba Tana. Nascida, provavelmente, em 1684, na localidade de Mbwêla [ngânda Mbwêla] liderou um movimento religioso-político entre 1704-1706 que restaurou o reino do Kôngo, em declínio desde 1665. É provável que a sua mãe biológica tenha sido Dona Apolónia Mafuta Mfu’a Maria, uma sacerdotisa de renome na época. A profetisa Nsímiba Vita foi capturada com o seu filho no colo, mas esse último não foi queimado vivo junto da sua mãe, no dia 2 de julho de 1706. O filho, de nome Sadi pelo sucedido, terá sido baptizado João.

Simão Gonçalves Toko nasceu em Sadi Zulu Môngo, uma aldeia fundada pelos seguidores de Kimpa Vita e visivelmente fundada em memória de *sadi*, onde o Espírito de Nzâmbi é suposto domiciliado. De facto, Simão G. Toko desenhou entre 1943 e 1949 os alicerces humanos para instaurar a Doutrina social da Igreja versado no *messianismo*. Durante a época colonial ele evangelizou a independência de Angola, senão da África.

O presente texto focou em estabelecer um fio lógico e histórico desde Dona Beatriz Ñsímba Vita (Kimpa Vita) até Simão Gonçalves Toko, ambos profetas éticos que instituíram uma *nova* ordem a favor dos oprimidos. A lição leva-nos a considerar a *religião* como um espaço de afirmação identitária que reforça o sentimento de pertença simbólica.

Referências bibliográficas

- Abrantes, M. (2019). *Kimpa Vita. Profetisa ardente*. Luanda: Mayamba.
- Balandier, G. (1953). “Messianismes et nationalismes en Afrique noire”. *C.I.S.* n.º 14, p. 41-65.
- Batsíkama, P. (2018). *Tokoismo. Teologia da libertação*, Luanda: Mayamba.
- Bittremieux, L. (1936). *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*. Bruxelles: I.R.C.B.
- Blanes, R. (2018). Uma trajetória profética. Ideologias de tempo, lugar e pertença num Movimento Crisão Angolano. Luanda: Editora Mulemba Yetu.
- Bockie, S. (1993). *Death and the invisible Powers: The World of Kongo Belief*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Cuvelier, J. (1934). *Nkutama mwila zamakanda*. Tumba: Diocèse de Matadi
- Cuvelier, J. (1948a). “Montesarchio (Jerôme de), missionnaire – Montesarchio – Arezzo, 25.5.1669”. *Biographie coloniale Belge* T.I. Col. p. 707-714.
- Cuvelier, J. (1948b). *L’Ancien royaume de Congo*. Bruxelles: Desclé
- Cuvelier, J. (1953). *Rélations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.
- Da Gallo, B. (1972 [ms. 1710]), “Relazione del’ultime Guerre civili del Regno di Congo”. Em Filesi, T. *Nazionalismo e religione nel Congo all’inizio del 1700: La setta degli Antoniani* (pp. 55-91). Rome: A. BE. T. E.
- Dias, G.S. (1942). *A batalha de Ambuila*. Lisboa: Museu de Angola.
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Lisboa: Celta.
- Eliade, M. (1992), *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Filesi, T. (1971). *Nazionalismo e religione nel Congo all’inizio del 1700: la setta degli Antoniani*, Roma: A.BE.TE.
- Gonçalves, A. C. (1997). “Kimpa Vita: simbiose de tradição e de modernidade”. Em *Encontro de Povos e Culturas em Angola* (pp. 323-338). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses.
- Gonzaga, J. B. (1993). *A inquisição em seu mundo*. São Paulo: Editora Saraiva.
- Jadin, L. (1961). “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 Belge de Rome*, 33, p. 411-615.
- Janzen, J. (1982). *Lemba, 1650-1930: a Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York: Garland Publishing.
- Laman, K.E. (1936). *Le Dictionnaire Kikongo-français*. Bruxelles: I.R.C.B.
- Macgaffey, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- Marcum, J. (1969). *The Angolan Revolution. Vol. 1. The Anatomy of an Explosion, 1950-1962*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Mawete, M. (2018). *Dieu ma Mère. Le matriarcat et féminisme*. Paris: Papyruss Press.
- Mbemba, R. (2002). *Le procès de Kimpa Vita, la Jeanne D’Arc congolaise*. Paris: L’Harmattan.
- Mboukou, S. (2010). *Messianisme et modernité: Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des Antoniens*. Paris: L’Harmattan.
- Mello e Souza, M. (2006). “Religiões tradicionais e catequeses na África Central, século XVII”. *Phronésis*, Vol. 8, n.º 1, p. 121-138.
- Merolla, G. (1692), *Breve e Succinta Relatione del viaggio ne Regno do Congo nell’Africa Meridionale Fatta*. Napoles: Predicatori dell’iftefs’Ordine.
- Mujynya, E. (1969). “Le mystère de la mort dans le monde Bantu interlacustres”. *Cahiers des religions africaines*, n.º 3, p. 23-35; p. 199-208.
- Mulago, V. C. M. (1956). “L’union vitale bantu”. *Rhythmes du monde*, 4, n.º 2-3, p. 43-53.
- Mulago, V. C. M. (1987). “La conception de Dieu dans la Tradition bantu”. *Revue du Clergé africain*, n.º 22, p. 272-299.
- Mutombo, M. (1996). “La polymorphie de Deieu”. *Raison Ardente*, n.º 47, p.43-53.
- Ngoma, F. (1963). *L’initiation ba-kongo et sa signification*. Elizabethville: CEPSI
- Nunes, A. S^{de} (2020). *Introdução a História do Tokoismo*. Luanda: Mayamba.
- Pemot, H. (2013), *Kimpa Vita: uma resistente kôngo*. Paris: L’Harmattan.
- Petelo, N. (1993, Dezembro). “Dimension religieuse et historique de Kimpa Vita”. *Africa: Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente*, Anno 48, n.º 4, p. 611-623.
- Pigafetta, F & Lopes, D. (1989). *Relação do reino do Congo e as terras circunvozinhas*. Lisboa: Publicações Alfa SA.
- Salvatore, A. (1931). “Catalogo dei Cappuccini Missionari bel Congo (1645-1711). Em Gallo, P. B. da. (Ed). *Archivio Storico dei Frati Minori Capuccini di Foggia*, Vol. XI, n.º VI, pp. 74-92.
- Sinda, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques (Kimnaguisme, matsouanisme et autres mouvements)*. Paris: Payot.
- Thonton, J. (1983). *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641-1718*. Madison: University of Wisconsin.

- Thornton, J. (1998). *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, J. (2006). "Elite Women in the Kingdom of Kongo: Historical Perspectives on Women's Political Power". *The Journal of African History*, vol. 47, n° 3, p. 437-460.
- Thornton, J. (2020). *A History of West Central of Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Ving, J. (1938). *Études Bakongo. Religion et magie*. Bruxelles: Goemaere.