

AFROS & AMAZÔNICOS



O CONCEITO DA RELIGIÃO NOS KÔNGO: O CASO DA ÑSÍMBA VITA (1684-1706)

Religion Concept between Kongo People: Case of Ñsímba Vita (1684-1706)

Patrício Batsíkama*

Resumo: A *religião* é um conceito em constante construção e servir-se-á aqui do caso de *kimpasi* na época de Dona Beatriz Ñsímba Vita (1684-1706) com objectivo de perceber como ela é entendida pelos Kôngo. Para melhor compreensão, referenciar-se-á o *Kimpasi* que, no século XVIII, era tido como *espaço religioso do sincretismo*. Entre os Kôngo, a religião tem cinco significações convergentes. Com isso, o presente artigo reflete sobre os aportes da profetisa ética chamada Dona Beatriz Ñsímba Vita e muito conhecida por “Kimpa Vita”.

Palavras-Chave: Ñsímba Vita; Religião; Ancestralidade africana; Reino do Kôngo.

Considerações iniciais

Vamos aqui considerar cinco relações que definem concomitantemente a *religião*: (1) relação homem/indivíduo; (2) relação homem/natureza; (3) relação entre mundo dos vivos e o Além; (4) relação entre imaginação e realidade (face a interpretação racional); (5) relação entre energia primitiva e a existência. É na base dessas cinco relações que nos interessa aqui olhar a *religião*, como uma plataforma que funciona consoante dois condicionantes sistêmicos principais: (a) cultura; (b) programa. O primeiro sistema (cultura) é estrutural e propõe três domínios: *sociedade histórica*, *símbolos percebidos* e *ordem*. O segundo sistema (programa) é funcional e articula as *virtudes*¹, *demência primitiva* e *eterno retorno*.

A relação homem/indivíduo versa-se na relação entre espírito e *matéria* e efetiva-se em três dimensões ontológicas: (i) corpo; (ii) vontade/alma; (iii) espírito/razão. A fusão da matéria/corpo (terra) e espírito/sopro (Ar) proporciona identidade/vontade

* Historiador e antropólogo e autor de alguns artigos e livros. É professor de História de Angola e Diretor do Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada (CEICA) do Instituto Superior Politécnico Tocoista em Luanda, Angola.

1. Olhar para o indivíduo como um programa biocultural: piedade, dignidade, honra, coragem etc.

[*alma/mwéla*²] que é o centro independente de terra/ar que integra a sociedade (ser social). Pelo menos essa leitura orientamos melhor.

Mircea Eliade desenvolveu a filiação entre *ordem estrutural* e *eterno retorno* ao separar dois espaços antagônicos: sagrado/profano. O ideal é questionar o *sagrado* na perspectiva da ética/respeito individual que reconhece o extraordinário (sobrenatural). Com essa acepção, entende-se o propósito de Max Müller segundo o qual a religião fundamenta-se na fé (uma faculdade de espírito além da razão) para alcançar o *infinito*. Existe uma revisão de alguns pensadores africanos sobre os conceitos herdados desses autores³ que iremos aqui utilizar, relacionados com a religião e que constroem a sua estrutura da práxis na base: (a) magia e tabus; (b) dogmas e mitos; (c) culto e reverência (MONSENGWO, 1977, p. 155, 161); (e) espírito superior e seus antropomorfismos (MULAGO, 1968, p. 23-64; MUTOMBO, 1996, p. 133-141); (f) totem e natura (MALENGU, 1967, p. 521-522); (g) origem e destino (BIMWENYI, 1968, p. 143-145). Vamos obedecer a essa

2. O termo *mwéla* reverte-se no domínio racional. No domínio espiritual, é *mpéve* (sopro de Deus).

3. Estamos nos referindo a sociologia da religião que tem como autores mais citados: Durkheim, Muller, Weber, Eliade, Luckmann, entre outros.



leitura para a nossa abordagem, em consonância com a *escola de Kinsâsa* que tratou desse assunto depois do Concílio Vaticano II (MALULA, 1965, p. 262).

Talvez com essa base se perceba a construção ontológica do *homem*, enquanto indivíduo, para alcançar o *fim* da relação *homem/indivíduo* (MUJYNYA, 1975, p. 148-149). Essa relação é cultural e programática (WAMBA-DYA-WAMBA, 1980, p. 231; MULAGO, 1956, p. 135). O Homem transforma a natureza, experimenta uma autotransformação e cria um espaço mentalmente construído (MULAGO, 1987, p. 277). Primeiro: é a composição do indivíduo: espírito (alheio e soberano) que se precisa preservar (fôlego) mesmo quando se está inconsciente; o corpo (enquanto manifesto da natureza) que é preciso educar e formatar, embora limitado (matéria). Desse modo, o verdadeiro indivíduo passa a ser a *sua própria vontade*, a única entidade mitológica livre. Porém, parece insegura enquanto ser solitário, até porque como acabamos de ver o indivíduo nunca está/é só. Por depender do *sopro* (que pode evaporar sem avisar), o homem/vontade (*liberdade*) percorre um programa que elimina as suas dúvidas, dominado pelas *crenças lógicas e razões afetivas*. Segundo: é a imensidão do Espírito, preso numa estrutura padronizada e limitada sendo dirigida/liderada pela *vontade* egoísta e ignorante.

Por isso, dá espaço às crenças. Desta maneira, percebe-se o programa/cultura cuja articulação consiste em: (i) estabelecer família; (ii) construir linhagens; (iii) limitar o clã; (iv) construir unidade social; (v) padronizar anéis sociais ou políticos ou ainda econômicos. No plano individual, este programa/cultura sufoca o espírito e condiciona a sua liberdade. A morte é então, interpretada como uma autêntica *libertação* do espírito e, conseqüentemente, nasce a ideia da vontade de se tornar alma ancestral que sobrevive quando cessa o corpo. Para isso, são necessárias cerimônias específicas. Em kikôngo, o corpo é *nitú*, espírito é *mwânda* e a vontade/alma é *mwêla*. Ngângá mvúmbi e ngângá mayînda

da são especialistas desta matéria, para garantir a harmonia de *origem/destino* do espírito.

Ñsîmba Vita nasceu em Ngând'a Mbwêla, no vale de Mbidizi em Kimbângu. Por ser gêmeos (ñsîmba) tinha acesso a *masîmba* e, tal como nos informa Bernardo da Gallo, ela foi ñgângá marinda. Como já vimos, deve tratar-se de ñgângá mayînda. Por fim, ela pertencia a linhagem dos Nsaku'e Lawu. Estamos perante um capital religioso de grande peso na estrutura social kôngo. Na cultura kôngo, os gêmeos são oriundos dos Espíritos dos Heróis civilizadores e fundadores das aldeias (VAN WING, 1938) que protegem a sociedade: o verbo *ku-sîmba* significa *sustentar, proteger*. A natureza oferece-lhes habilidades que lhes permitem comunicação com o mundo dos espíritos. Diz o padre Bernardo da Gallo, Ñsîmba Vita "era iniciada na arte feiticeira", quer dizer, *magia* no sentido pejorativo. O que não corresponde com a verdade. O padre descreve que, quando foi recebida pelo rei, Dona Beatriz girou à volta desse de uma maneira como se ela não tocasse o chão. A Tradição registrou-o como levitação. Ñgângá mayînda tem, entre outras capacidades sobrenaturais, a de levitar e de identificar os objetos sagrados por terem sido tocados pelo Espírito Primitivo (Ñzâmbi, Deus) ou os ñkita (Espírito da Natureza) ou ainda os *bisîmbi* (Espírito dos Heróis civilizadores) ou mesmo, o que é comum, os Bakûlu (Espírito dos ancestrais). Por último, era Nsaku'e Lawu. Dito de outra forma, ñgângá kitômi que os primeiros padres carmelitas compararam a Sumo Pontífice Católico. Com esse capital religioso, o povo tinha plena consciência que ela domiciliava o Espírito de Ñzâmbi e dela provinham as bênçãos e a fertilidade da sociedade. Foi por isso que profetizava e curava todas as enfermidades. E isso em nada tem com *magia* no sentido pejorativo. Como se verá adiante, a religião é "ter boa saúde física e mental".

Por ser Vita Wângá (Nsaku'e Lawu) ela deveria ser, simultaneamente, ñgângá kitômi: maior sacerdotisa. Onde nasceu,



havia Ñzâmba Mbûdi, também chamado Ñzîmbu'a Mbûdi, local onde se curava os doentes. Girolamo Merolla da Sorento considerou essa magia de diabólica (MERO-LA, 1692, p. 37, 53, 88). Na verdade, trata-se de um lugar sagrado, tal como o nome descreve. Ñgând'a Mbwêla era o local dos Nsaku'e Lawu, fundado por sacerdotes que tinham a capacidade de domiciliar os espíritos dos ancestrais: Mbwêla [*mwéla*], local abençoado pelos espíritos dos ancestrais. Com esta capital, a sociedade aceitou Ñsîmba Vita quer pela sua origem social, quer pelas suas obras assim como por ser iniciada ñgânga mayînda.

Daí vem a realização de *kimpasi* que aceitava personalidades com esse capital religioso, com dons especiais, e que legitima Ñsîmba Vita. Com isso, já estamos tratando de: (i) relação homem/natureza; (ii) relação mundo físico/Além; homem/natureza é, parcialmente, uma questão indivisível, tanto pela inserção do homem na natureza, como pelas propriedades partilhadas entre ambos. O homem transforma a natureza (cultura), a natureza fornece arquétipos das crenças e os códigos primitivos (linguagens, metalinguagens). Ambos são condicionados pelos imperativos do espaço/tempo. Já para a relação mundo físico/Além, o espírito é contrário ao corpo por ser atemporal e intangível. Daí, representa a *origem/destino* do corpo que habita, com símbolos em vários domínios da natureza/Espírito primitivo que não obedece ao espaço/tempo.

Com isso, podemos analisar o que os Kôngo compreendem como sendo *religião*. Antes de enquadrar ou, talvez, desconstruir os padrões de definição ocidental (*religere, relegere e re-elegere* (McGAFFEY, 1986, p. 1-4), vamos procurar perceber o seu modo de entendimento da religião.

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, LAMAN, 1936, p. 993-994), levitar. O especialista era chamado de Ñtûmba Mvêmba.

2) Kitômi: (a) *toma*: ser bom, agradável, perfeito, útil, simpático, exacto; (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, p. 74-75, 76-77). O especialista é chamado de ñgânga Ñzâmbi.

4) Buñkîsi: (a) *sikîsa*: santificar, fortificar, tornar sólido; (b) *sîka* (de *sa*): decidir, decretar, fazer voto, secar, evaporizar-se; (c) *sasa*: ser abundante ou rico, ultrapassar, aquitar-se de. *Ñgânga 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 (LAMAN, 1936, p. 404-405). O especialista foi ñgâng'a ñgômbo (equivalente de sacerdote). Em kikôngo, o *termoki-lômbo* é o nome de uma criança que tem o *espírito de* ñsîmbi 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.

Logo na estruturação social, os Kôngo determinaram as funções sociais, reservando exclusivamente aos Nsaku a *religião*. Na primeira categoria, a religião é a fonte da saúde espiritual e física do indivíduo. Estar de saúde é indicador de estar em boa relação consigo mesmo e qualquer enfermidade é sinal de falta de virtude ou consciência. Seguidamente, na segunda categoria, a desintegração simbólica (desrespeito, inveja, ódio etc.) faz com que se perca a bênção da natureza⁴ e torne-se infértil. Por isso, Dona Beatriz Nsîmba Vita acusa o padre Bernardo da Gallo de ter espírito malvado por conta de sua inveja e do desejo de atrofiar Apolónia Mafuta, a fim de que essa não evolua.

A terceira e quarta categorias fazem da *religião* uma profissão específica com pessoas especiais (pela nascença, origem social etc.) que devem ser treinadas na manutenção da *ordem social* pela sua capacidade sobrenatural de domiciliar o Espírito primitivo e conhecer a natureza da energia de cada elemento orgânico, mineral, botânico etc.

Pelos escritos do padre Bernardo da Gallo, sabemos que Nsîmba Vita foi iniciada na “arte feiticeira”, ñganga mayînda. Ela, diz o padre, curou muita gente das suas enfermidades. A medicina (boa saúde) confunde-se com a *religião* nesse aspecto, o qual acompanhou o messianismo. Contudo, o sacerdócio é uma estrutura bem padronizada e diferenciada e compõe-se de: (a) administradores de cultos públicos;

4. Acredita-se que a natureza é regida pelo Espírito primitivo consoante diversos domínios. O termo designa uma criança que traz a bênção depois das aflições sociais.

(b) ministros do *sagrado*; (c) emissários do Além. Esses últimos tinham as habilidades com as quais nasceram e eram iniciados a aperfeiçoá-las para sua *profissão*.

O discurso de Dom Jorge Nsaku Ne Vunda foi claro em relação à aceitação da Igreja Católica Romana, de maneira que – talvez pela grande revelação sobre a *pedra de lusûnzi* – os padres católicos ficaram convencidos das qualidades do sacerdote ñganga kitomi⁵. Ele ficou responsável pela instalação das igrejas no Kôngo, em parceria com a Igreja Católica. Nessa parceria, os altos funcionários da Corte converteram-se como forma de integrar o Kôngo no concerto internacional. Apesar disso, ainda acreditavam na religião local e priorizavam os pontos convergentes no espaço diplomático. A cultura local não desapareceu, apesar das imposições católicas que chegaram a imiscuir-se com os assuntos públicos. Apesar de se converter, os dignitários continuavam polígamos, por exemplo, e não cessavam de realizar os cultos dos ancestrais, isto é, apesar da existência e instalação dos padres católicos, ainda funcionavam plenamente os *nganga ñkîsi*, ñgâng’a ñgômbo, ñganga kitomi etc.

Dibûndu designa a igreja no sentido de coração, *mbûndu*⁶. Na medicina kôngo o coração é ñkûmba dya mênga em duas perspectivas: bombeia o sangue de todo corpo e purifica o sangue recebido. A ideia de purificar o sangue é religiosamente aproveitada pelo facto de acreditar-se que o Espírito primitivo reside no *sangue* e, sobretudo, olhar o coração como símbolo da piedade. Desta feita, *dibûndu* passou a designar a Igreja enquanto infra-estrutura (templo) com cultos e funções sacerdotais. Como coração, o *dibûndu* é a religião no campo privado do indivíduo e no olhar das virtudes por cultivar e manter diálogo entre a consciência e a conduta. Os ñsîku são leis deixadas pelos ancestrais que servem

5. Quer dizer Dom Jorge Nsaku Ne Vunda.

6. A fé pressupõe o sentimento. O aparelho anatômico responsável para os sentimentos é o coração. Daí, a fé/fé associa-se ao coração: *mbûndu*.



de termômetro e princípios na condução da sociedade.

Buñkîsi pressupõe “boa saúde” física e espiritual segundo as leis dos homens, leis da natureza e preceitos dos ancestrais. As leis dos homens orientam os assuntos públicos, ao passo que as leis da natureza constituem padrões primários da existência⁷. Observar os cultos e rituais como proporciona o conceito de *buñkîsi* – santidade, fortificação – alimenta a *alma* do indivíduo e torna-o moralmente estável. Isto é, um complemento do bom cidadão tal como o diria Platão no que se segue:

Ontem fui até Pireu com Gláucon⁸, filho de Ariston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa (Atena), e, ao mesmo tempo, com desejo de ver de que maneira celebravam a festa... Depois de termos feito preces e contemplado a cerimônia, fomos regressar à cidade. (PLATÃO, 1972, p. 1)

É assim que Platão começa a sua clássica *República*. Um bom cidadão traz com ele o *background* de ser um indivíduo moralmente estável⁹. Ora, é da *religião* que se constrói tal indivíduo. Quer dizer que a cultura é base da cidadania.

A conversão dos kôngo, em 1491, seguiu uma vertente imaginação/símbolo cultural na construção da realidade. Eles acreditam em três canais para perceber o “fazer preces” (*lômbô Iwa sîmbi*) e o “indivíduo virtuoso” (*buñkîsi*): (a) sonho/revelação; (b) alucinação/psicose (esquizofrenia, paranoia); (c) metalinguagem do possuído. Os católicos que pregavam na época de Ñsîmba Vita Dona Beatriz eram culturalmente afiliados à cosmogonia grega, onde Zeus simboliza o céu, Poseidon o mar e Hades o “mundo baixo”. Em relação a *lômbô Iwa sîmbi*, a religião enquanto culto/

7. Dobrar o braço ou o joelho obedece a um padrão primário. Quem fizer o contrário, quebrará seu braço ou joelho. Essa é a lei da natureza como percebiam os Kôngo.

8. Gláucon era o irmão mais velho de Platão.

9. A adoração e as festividades à Atena constituem dois símbolos da religião como base da cidadania: (i) indivíduo moral ou virtuoso (Aristóteles); (ii) respeito pelas normas. Isto é, a cidadania tem a cultura como base para melhor funcionamento da *república* na perspectiva do indivíduo.

oração na práxis da submissão ao Espírito primitivo (Ñzâmbi'a Mpûngu) e Espírito criador (Mbûmba Kalûnga) reestabelece – *religare*, Cícero – a ligação de ascendência do indivíduo. Continua a ser uma questão cultural, e não universalmente uniforme.

Dona Beatriz Ñsîmba Vita, conforme Cuvelier (1953, p. 220, nota de rodapé), foi acusada de falsidade e o padre Colomban de Bolonha mencionou, na sua carta do dia 15 de maio de 1706, alguns erros condenatórios no Catolicismo ortodoxo, que aqui citamos:

- 1) Não se pode jejuar na Quaresma;
- 2) Para ser lavado dos seus pecados, basta expor-se na chuva;
- 3) *Otakula*, que é um tipo de madeira que dá a cor vermelha, esfregado no rosto é o sangue de Jesus Cristo;
- 4) Deve se retirar todas cruzes e imagens do Crucifixo;
- 5) No Kôngo, já não irão os religiosos;
- 6) Ela proíbe de recitar *Ave Maria* e *Salve Regina*. Ela ensina outras orações que contêm obscenidades;
- 7) Ela disse, que a cada hora, ela fala com Deus;
- 8) Ela disse que as pessoas podem ter tantas mulheres como quiserem.

Em relação às normas da Quaresma, era orientada uma única refeição ao dia. Ñsîmba Vita introduziu a dieta do *kimpassi* com restrições. O sentido de pecado *masûmu*, que deriva de *sûmuka* ou *sumuna*, é claro: sujeidade física e moral às leis. A chuva, *mvûla* simboliza o perdão de *masûmu* principalmente na religião e na sociedade secreta *lêmba* ou *mayînda*. Muito antes de Ñsîmba Vita vir ao mundo, *takula* já era medicinal. Além de tratar inúmeras doenças, ele simboliza o espírito das origens. O termo *takula* é, na verdade “Ta kûlu”. Assim reza a Tradição, na puberdade, as crianças devem ser revestidas do Espírito de Ñzâmbi (simbolizado pelo pau *takula*). O termo “Ta” é um título honorífico que associa a ideia de progenitor e a ideia de consagrador



(que introduz na vida). Atribuiu-se a Takula à Mbûmba Kalûnga (Deus criador). Aliás, o verbo *ta* quer dizer: executar, criar, cumprir algo como uma ação que deriva de uma responsabilidade obrigatória de um progenitor a seu filho. O termo *kûlu* significa antigo e deriva de *kûla* como “crescer”, mas sobretudo de *kûla* para dizer: salvar, resgatar, libertar (LAMAM, 1936, p. 327). Então, se o sangue de Jesus Cristo liberta ou salva, o *takula* simboliza a mesma coisa. Cruz enquanto símbolo do sofrimento do Cristo foi banido por Dona Beatriz que mostrou que a cruz é ambígua (1 Coríntios, 1: 23) mesmo na visão bíblica: (1) Cruz simboliza a morte (Filipenses, 2: 8; Actos, 2: 23); (2) Cruz-sofrimento (Marcos, 8: 34); (3) Mensagem da Cruz (1 Coríntios, 1: 18).

Em relação à sua profecia, segundo a qual já não virão religiosos de fora, Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca proporcionam aqui duas informações: (a) Igreja independente da autoridade do Vaticano; (b) religiosos nacionais (kôngo) a desempenhar as mesmas funções que os religiosos europeus. Ainda na sua carta, o padre Colomban de Bolonha riu-se dessa profecia dizendo que ele próprio tinha enviado dois: padre Lorenzo de Lucca e o padre Jean Paul de Tivoli. Contudo, cabe realçar que nos debates com Bernardo da Gallo e nas suas pregações, Nsîmba Vita realçou que nos próximos tempos existiria uma igreja independente do Vaticano e não, como no passado, com um bispo nomeado e reconhecido a partir de fora-do-reino-do-Kôngo (FILESI, 1971). Com esta igreja independente, já não seria necessário “importar” religiosos. Hoje é uma realidade com o messianismo e ainda o Vaticano continua a nomear bispos para Angola.

Iremos analisar de forma breve *Ave Antoniana* que nos parece reapropriação cultural do valor escatológico da figura de Maria, mãe do Salvador. “Falar com Deus” era próprio dos *ngânga mayînda* quer dentro do *kimpasi* quer fora dele.

Finalmente, a poligamia. É uma tendência acusatória a forma como o padre

Colomban de Bolonha aponta isso, talvez para a condenar como anticatólica. É uma possibilidade. O neo-antonismo não condenou a poligamia/poliandria por razões morais paralelamente à sua permissibilidade que a cultura bantu apresenta na ordem sociopolítica e econômica. A noção da coletividade das terras assenta-se na exogamia simbólica, na base da poligamia por causa das relações uterinas de pertença de cada cidadão/indivíduo.

Está claro que nascia uma linha teológica que introduzia a matriz cultural endógena para melhor estruturação de uma igreja compreendida pelos Kôngo. Por outro lado, lutou categoricamente contra os moldes estruturantes que a igreja católica utilizava enquanto ferramenta de colonização e exploração em detrimento das forças sociais locais.

Na realidade kôngo, a igreja (convencional) que os carmelitas, jesuítas e capuchinhos trouxeram limitavam apenas no *dibûndu*, *buñkîsi* e *lômbô Iwa sîmbi*. Na visão de Nsîmba Vita e seus seguidores, os espaços da religião enquanto *kiñtûmba* e *kitomi* eram invioláveis e reservados para os nacionais. Ora, os capuchinhos já os violavam, no caso, por exemplo, de administração à coroação dos reis eleitos. A ideia de *kiñtûmba* pressupõe as funções de um Bispo que representa o Poder da Igreja local, ao passo que a ideia de *kitomi* limita-se à Santidade que representa o Espírito primitivo ligado a terra/ancestrais. Naquela época, a Catedral de São Salvador estava em ruínas. A autoridade religiosa católica máxima residia em Luanda. Percebe-se, porém, porque depois do primeiro julgamento, Dona Beatriz era tida como inocente e que Pedro IV foi orientado em remeter o julgamento – na base da lei canônica – ao bispo que residia em Luanda. O padre Bernardo da Gallo impediu que isso acontecesse, até que associou-se ao padre Lorenzo da Lucca para ambos condenarem Dona Beatriz Nsîmba Vita.

Em relação a *kiñtûmba* importa realçar o facto de Dom António Emanuel Nsaku



Ne Vunda, um distinto professor que fora designado embaixador junto do Vaticano para negociar o bispado em São Salvador – fora de Portugal ou Espanha – como forma de garantir a autonomia religiosa local. Por ter sido ñgânga kitomi aceitava-se a ideia de que ele era Santidade com título igual ao Papa católico.

O exercício dos capuchinhos era hierarquicamente inferior a um Nsaku'e Lawu que era Dona Beatriz Ñsîmba Vita a qual liderou *kimpasi* nacional. Com o padre Bernardo da Gallo, ambos tiveram grandes debates, tanto públicos, como restritos. Perante o padre capuchinho, a profetisa kôngo mostrava ter noção do catolicismo sobre alguns santos embora, deturpando claramente a doutrina católica. Tratava-se de uma heresia, aos olhos dos padres católicos. Porém, não para os kôngo que a admiravam. John Thornton tenta justificá-lo, dizendo que, para as populações locais, tais conhecimentos eram interpretados como revelação de Ñzâmbi, sobretudo que esta era ñgânga mayînda. Foi, justamente por isso, que Bernardo da Gallo saiu de Kimbângu. A aceitação social de Ñsîmba Vita foi de tal maneira vigorosa que a esposa do rei (Hipólita) aderiu e outros dignitários da Corte também.

Com essa explicação, faz sentido que, desde a sua chegada, os capuchinhos se tenham imposto em assumir a investidura do rei: tarefa dos Ñtûmba Mvêmbe. A Tradição é clara: “Ñtûmba Mvêmbe é o fio através do qual desce Deus Poderoso” (CUVELIER, 1934, p. 48-49). Era uma prerrogativa exclusiva de Nsaku'e Lawu que comunica com Deus (Espírito primitivo), ñkita, *bisîmbi* e *bakûlu*. Por isso, Ñsîmba Vita aboliu a coroação do soberano pelos capuchinhos, ainda que Dom João II se tenha recusado a entregar o Santíssimo Sacramento (CUVELIER, 1953)¹⁰.

Vamos terminar esse ponto com a *possessão espiritual*, começando por citar a observação de John Thornton:

10. Já citamos Lorenzo da Lucca sobre esse assunto.

Embora os Kôngo considerassem a *possessão*¹¹ como uma forma normal e aceitável de revelação, os padres católicos europeus, como é o caso do padre Bernardo, eram relutantes em aceitar isso e consideravam qualquer *possessão* como diabólica. Muitas vezes, os padres católicos estavam dispostos em achar revelações por meio de uma variedade de práticas de adivinhação, assim como seus colegas, os ñgânga kôngo. Eles liam as estrelas (embora não como astrólogos), procuravam sinais, prestavam atenção aos seus sonhos, comparavam os acontecimentos com os dias de festa dos santos. Os padres poderiam estar dispostos em aceitar a aparição da Virgem Maria a um nativo kôngo como sendo uma revelação genuína. Os primeiros padres a virem para o Kôngo tinham aceitado uma variedade de revelações, desde os sonhos, à pedra misteriosa [Trata-se aqui de lusûnzi], bem como milagres. (THORNTON, 1998, p. 123-124)

Contudo, as tradições europeias não aceitavam a ideia de que as revelações divinas viessem na forma de posse espiritual. Provavelmente porque a *possessão* por santos era incomum e suspeita na Europa; mais frequentemente, a *possessão* era pelo Diabo. A Igreja tinha todo um rito de exorcismo destinado a acabar com essas *possessões* malélicas e descontroladas. Mesmo quando a *possessão* favorecia a obra missionária, era improvável que a vissem de uma maneira positiva (THORNTON, 1998, p. 124).

Com essa observação, podemos agora entrar finalmente na última relação entre força/existência que parte do pressuposto que cada elemento existe – de forma visível ou invisível, tangível ou intangível – possui uma força específica que o caracteriza consoante à temperatura (frio, calor), luz ou ausência da luz e duração. O concerto dos três constituiu um ecossistema de *existência primeira* à partir da qual *buñkîsi* se traduz por *religião*. Fukyawu (2001) debruçou sobre *cosmogonia kôngo*, olhando a construção cultural de um programa racionalmente projetado para organizar a sociedade a partir do indivíduo.

11. *Possessão* de um Espírito superior.



Nas escritas de Bernardo da Gallo e de Lorenzo da Lucca, há uma interpretação de comparação valorativa cujo catolicismo assume a hierarquia. Nessa ordem, a ideia de Deus católico é celeste, um Zeus grego. Ora, Ñzâmbi é Deus terrestre, isto é, Hades na cosmogonia grega que habita as profundezas da terra. Segundo as escritas dos capuchinhos, de modo geral, esses equiparam Mbûmba Kalûnga¹² a Poseidon, Deus dos mares. Bernardo da Gallo falava kikôngo e teve a ousadia de debater com Ñsîmba Vita nessa língua. Na sua visão, Ñzâmbi enquanto *nzâ [ya]mbi* pressupõe deus da terra, ou melhor, do fundo da terra. Ele sabia que o verbo *yâmba* do qual deriva Ñzâmbi significa: (a) cavar, desenraizar profundamente, retirar a erva daninha (LAMAM, 1936, p. 1114); abençoar; (b) *yâmbika*: ter imunidade para resistir contra doença (lepra). Por outro lado, deriva de: (a) *zâmba*: colocar dentro de terra; (b) *zâmba*: costurar, construir uma lareira. Em kikôngo, *ma-zâmba* significa cemitério, local de sepultamento (LAMAM, 1936, p. 1153), ou seja, Bernardo da Gallo e outros que falavam kikôngo sabiam que Ñzâmbi era Deus da terra que rapidamente associaram a Hades. Daí, construíram três ideias à volta do *sagrado* kôngo: (a) a possessão pelo ñkita é associada a ideia da possessão diabólica¹³; (b) os *bisîmbi* e *bakûlu* habitam no seio da terra, isto é, Hades. Logo, toda a manifestação religiosa kôngo passou a ser obra diabólica e reprovada; (c) todo o clero local que valorizava a Tradição endógena era tido como cúmplice das imundices (segundo Merolla). Está claro que os padres falsificaram claramente o *sagrado* local pelo desrespeito desmedido que cometeram¹⁴. O Paraíso estaria no céu, provavelmente, na visão cató-

12. Na verdade, Mbûmba Kalûnga coincide dois domínios de Deus/Ñzâmbi: ar [Mbûmba] e águas [Kalûnga].

13. Partilham essa acepção vários outros capuchinhos como Marcellino D'Atri, Bonaventura da Corella, Lucca da Caltanissetta, Girolamo de Montesarchio, Girolamo Merolla da Sorento, Giuseppe da Molena, Raimundo Dicomano etc.

14. Lorenzo da Lucca chegou a martelar a pedra *lusunzi* e obrigou seus seguidores cristãos a profaná-la (THORNTON, 1998, p. 87).

lica. O Messias Jesus Cristo ensinou a orar “Pai nosso que estás nos Céus...” (Mateus, 6: 9-13). Pouco nos importa esmiuçar aqui o conceito de “céu”. Está claro que não é Hades. Esse último simboliza o Inferno, lugar de penitência, local das imundices etc. Associa-se a ele o local onde foi precipitado Lúcifer (Apocalipse, 12: 4), algures na terra e num sítio invisível e temporário das almas perdidas dos infieis antes de ir ao Inferno¹⁵. Também essa acepção é bíblica (Mateus, 25: 41; Marcos, 9: 45-46). Numa só palavra, associa-se a Hades o sofrimento, lugar de fogo e enxofre (Apocalipse, 19: 20; 20: 10). Muitas descrições oferecidas, quer por Girolamo Merolla da Sorento, quer por Bernardo da Gallo inclinam-se para tal. Não será por acaso que o professor e mestre de conferência Makisosila Mawete define Ñzâmbi como “gaiola de todas as maldades”¹⁶, pois essa corruptela está assente na descrição dos capuchinhos sobre a *religião* local. Por isso, é sempre bom completar: Ñzâmbi’a Mpûngu Tulêndo, Ñzâmbi Kalûnga, Ñzâmbi Mvângi etc.¹⁷.

Foi de forma literal que os padres que escreveram sobre Dona Beatriz Ñsîmba Vita desclassificaram os cultos dos ancestrais. Girolamo Merolla da Sorento descreve Ñzâmba Mbûdi (Ñzîmbu’a Mbûli) como cúmulo das imundices associadas ao ñgâng’a kitome como forma de desqualificar a *religião* local. Girolamo de Montesarchio também diz a mesma coisa nas suas observações locais.

Noções básicas sobre Kimpasi

Começamos com a pergunta: o que é *kimpasi*? Joseph Van Wing responde-nos avançando as razões que levam a convocar um *kimpasi*, já no início do século XX, que passamos a citar:

15. Platão constrói a ideia clássica de Hades. Homero ofereceu-nos as características de Hades nas suas obras clássicas: Odisseia e Ilíada.

16. Nza ya mbi: mundo das maldades (MAWETE, 2018, p. 93, 112).

17. “Ñzâmbi’a Mpûngu tulêndo” significa “Deus poderoso Espírito da Existência”. Ñzâmbi Kalûnga significa “Deus Imensidão” e Ñzâmbi Mvângi quer dizer Deus criador etc.



Nooutroclã, os mais velhos ficam impressionados pelo facto do aumento de abortos, esterilidade e mortalidade infantil. “Nossa aldeia está a desaparecer! Quem irá salvaguardar os interesses do clã? O *ngânga* consultado dará o oráculo: “É imperioso estabelecer um *kimpasi* para a juventude... A celebração de *Kimpasi* é, portanto, uma instituição considerada um remédio para os males que atingem a comunidade, como a baixa taxa de natalidade ou uma mortalidade anormal. Isso explica por que, em certas regiões ou cidades, cinco, dez ou até vinte anos se passaram entre a convocação de dois *Kimpasi*. (VAN WING, 1938, p. 176)

Define-se *kimpasi* como festival de aflições que, em tese, é um conjunto de atividades que procuram a solução face aos principais problemas que afligem as pessoas. Quando se verifica, numa aldeia, aumento da taxa de mortalidade infantil, insuficiência na produção agrícola ou infertilidade nos homens e mulheres, as anormalidades a nível social ou político, os “mais velhos” convocam o Conselho para concertação social [ñkûtama]. São convidados os principais chefes de aldeia, comunas e municípios para tomar parte nas discussões. Cinco religiosos são convidados, logo na primeira: (a) Ñgânga ñkîsi; (b) ñgâng’a kitome; (c) ñgânga ñgômbo; (d) Ñtumba Mvêmba; (e) Ñtinu Nsaku. Em concerto, avaliam as possibilidades de realizar o *kimpasi*. Com essa decisão, esse colégio religioso convoca dez ñgânga de forma secreta, nomeadamente: (a) ñgânga mayînda; (b) ñgânga *lêmba*; (c) ñgânga *vûtuki*; (d) ñgânga *malûngu* (será ñgânga *ndûngu*?); (e) ñgânga *ñkûmbi*; (f) ñgânga *mayâmba*; (g) ñgânga *ñzûmbi*; (h) ñgânga *malûndu*; (i) *mavûzi mbîla*; (j) ñgânga *mafuta*. Eles constituem o Conselho de *Kimpasi*.

A escolha do local é da responsabilidade de ñgânga kitomi e Ñtinu Nsaku com três ñgânga mayînda e três outros ñgâng’a lôngo. Alguns aspectos 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 ñkita, 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: ñsangelavwa, 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*¹⁸: (i) *ngo zûlu*/águia; (ii) ñgêmbo/morcego [*Rousettus aegyptiacus*]; (iii) ñkusu nsi/papagaio [*Spermopriza guttata*]; (iv) ñkâtalakati, tipo de pássaro que passeia sempre em conjunto na margem do rio; (v) *ngûmbil*/pedriz [*Francolinus squamatus*]; (vi) *ngûndu*/rossinhol 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 [*Limicolaria 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 mfin-da*: 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

18. Agradecemos a compreensão do leitor em não esperar de nós a lista completa. Os iniciados não aceitam citar.



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*] (LAMMAN, 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 *Veronia 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 *kim-pasi*. Eles dão maior importância aos *ñkita*. O padre Joseph Van Wing (1938, p. 292) estudou *kim-pasi* e segundo percebeu, os *ñkita* são as forças espirituais que Nzâmbi criou primeiro. Existem três tipos de *ñkita*: (a) seres do começo do mundo; (b) ancestrais criadores da sociedade; (c) heróis civilizadores ou aqueles que morreram de forma violenta.

A seguir, na hierarquia, vêm os *bakûlu* que são os espíritos dos ancestrais subdivididos em três categorias: (a) aqueles que dirigiram os homens consoante a missão do Espírito de Nzâmbi e cumpriram rigorosamente as suas funções de modo a não ter queixas contra eles; (b) aqueles que desempenharam funções públicas com brio e sem maldade; (c) aqueles que na sua vida terrestre não cometeram crueldades nem infringiram as leis ou normas estabelecidas pelas quais foram condenados.

Os domínios dos *ñkita* são repartidos consoante os espaços de Deus¹⁹: (a) águas: nascentes, lagoas, mar, rios; (b)

19. Águas/hidrografia, Ar, Fogo primitivo (sol)/astrografia e Terra/geografia.

céu: chuvas com trovoadas, lua, arco-íris, lua, sol; (c) vento, sopro, brisas etc.

Os domínios dos *bakûlu* são: elementos da terra, a saber: minerais, pedras especiais, plantas, árvores (floresta). O *kim-pasi* dá relevância aos *ñkita*, pois logo na primeira entrada, os antigos iniciados apavoram os recém-chegados sobre eles:

Ao crepúsculo, escondem-se, os habitantes da aldeia nas suas próprias casas; os estrangeiros vão as casas dos amigos ou dos antigos iniciados. Lá, como é evidente, as recomendações são feitas: ‘o *ñkitavai* te matar, mas não tenha medo, ressuscitará para uma vida melhor. Você só tem uma coisa a fazer quando estiver morto: calar a boca; deixar-se levar, e se acontecer que ao jogar-vos à beira da estrada ficares machucado, mantenha-te silêncio e não se mexa. Caso contrário, poderás ser morto para sempre. (VAN WING, 1938, p. 174)

A hierarquia hagnionímica serve de orientação da equipe que irá construir doze *mwêlo*, casa onde reside o Espírito. O *mwêlo* tem a seguinte característica: (a) tem três portas: uma porta normal, seguindo o princípio de nascente como referência habitacional; (b) *mwêla’a nima*: porta traseira; (c) *mwêla ñteto*, porta ao lado (LAMMAN, 1936). Essas casas são construídas com materiais provenientes do reino vegetal específico, nomeadamente *mbese*, *ngêmba* etc. Eram nessas casas que as pessoas chamadas *ñtemoni* morriam e ressuscitavam. Joseph Van Wing chamou-nos a atenção nesses termos:

Sem dúvida, eles sabem que não se morre no *Kim-pasi* de uma morte comum. Mas também estão profundamente convencidos de que se morre e ressuscita-se numa outra esfera, neste mundo mágico de Espíritos que lhes é familiar, mas que nós (ocidentais), com a nossa mentalidade, não podemos nos imaginar. (VAN WING, 1938, p. 209-210)

Depois de identificar os índices dos animais sagrados e construídas as doze primeiras casas *mwêlo*, em forma circular, os primeiros rituais são fixados e convidam-se os doze representantes dos especialistas acima mencionados, para



celebrar a paz com os ñkita. No fim desses rituais, cabe ao sacerdote com título de *ngânga Kavêlakyañkîsi* acender o fogo que será apagado apenas no último dia do *kimpasi*²⁰. A duração mínima do *kimpasi* é de um ano e meio²¹. Depois, serão abertas as inscrições de novos sacerdotes. Mas antes, constrói-se uma grande “casa” que chamam de *mbôngi’a kimpasi* situada num dos *mazûmbu* (cemitérios) desde que seja localizado numa zona superior no conjunto do espaço de *kimpasi*²². À volta deles constroem-se “casas de visitantes” que têm a forma retangular. De realçar, também, o *nzo’a lufûmba* que é um hangar dividido em quatro compartimentos. Deve existir doze ruas que conduzem todas elas até a casa/cemitério chamada de *mbôngi’a kimpasi*. Na parte traseira dessa casa-cemitério, está o campo de iniciação, embora estejamos tratando apenas de feitiços.

Kimpasi tinha, também, um acampamento militar. Joseph Van Wing descreve como era constituído:

Em ambos os lados da porta da frente, estão colocados de ñkîsi de altura de um homem, *feitiços* imponentes montando guarda em frente ao Kimpasi. Eles são chamados de *mpânzu: nkanya*, que significa aqueles que têm poder e força para acorrentar. Armados com rifles, arcos e flechas, lanças e cutelos, essas sentinelas inspiram terror tanto nos adeptos dos Kimpasi quanto nos espíritos malignos e feiticeiros que eles são responsáveis por amarrar e tornar inofensivos. (VAN WING, 1938, p. 178)

À volta de cada *escultura* – que o padre belga considera feitiço – havia homens armados. O local onde se instala o *kimpasi* é chamado de *Vwêla* ou “*vata dia kimpasi*”²³. É uma ideia generalizada que toda *kimpasi* é dirigida por uma mulher com nome de Ndûndu (VAN WING, 1938,

20. Kavela: Ver Laman (1936, p. 1059). Vêla kya ñkîsi é o local sagrado no campo de kimpasi.

21. Joseph Van Wing (1938, p. 177) fala-nos que a duração é entre um a quatro anos.

22. John Janzen (1986, p. 132) apresenta um modelo de Lêmba, que não difere muito.

23. Vata dya kimpasi significa aldeia de kimpasi.

p. 180), e deve ser gêmeos ou ter nascido de forma especial. Porém, a *morte* e *ressurreição* têm lugar no *mbôngi* – também chamado de *voka* – onde há cemitério dos ancestrais, com paisagem de palmeiras e preparado para efeito. O diretor do *kimpasi* Mfwa wansi’a Ñzâmbi²⁴ – uma pessoa já de idade²⁵ – coordena todas as atividades, consoante as orientações de Ndûndu (Ñsîmba) e o Conselho de Kimpasi (VAN WING, 1938, p. 194).

Para marcar o início dos ritos de Kimpasi, o chefe máximo envia os seus homens a todas direções (seguindo as outras ruas), logo que se faz tiro. A esse sinal, os profanos correm procurar um refúgio na mata e os espíritos hostis fogem terrificados. (VAN WING, 1938, p. 194)

A duração da *morte* não estava fixada. Joseph Van Wing recolheu informações diferentes. Há quem diga que levava mais tempo:

A duração deste período (morte/ressurreição) não é estritamente fixa. Poderia prolongar-se até dois meses inteiros de acordo com o meu informante de maior confiança Mumbata, apenas um mês depois do outro, porque “**eles morrem na lua negra (isto é, no último quarto) e ressuscitam em a segunda após a lua cheia**”. Uma fonte de Kisantu acreditava que a morte durava apenas alguns dias. O chefe Mbemba disse-me que esta “vida na morte” pode durar até três meses. Esse período foi mais ou menos longo, ao que parece, de acordo com as circunstâncias; foi ampliado, por exemplo, quando um grande número de candidatos aderiu após o dia oficial de inscrição. (VAN WING, 1938, p. 200)

Ñsîmba Vita faleceu na sexta-feira, durante a lua cheia. No domingo era quarto linguante, que simboliza a ressurreição, quer no *kimpasi*, quer na crença social dos kôngo em geral. Já nos debruçamos sobre a questão que justificou que todos os kôngo – até os aliados dos padres – procla-

24. “Morte de lepra”. Trata-se de uma doença que somente a intervenção de Ñzâmbi traz cura. O diretor do kimpasi era chamado, também, de Na Kôngo.

25. Designa algum vivo cujo espírito de Deus habita nele. Voltaremos no último capítulo, quando tratarmos de Simão Gonçalves Toco.



massem que a Santo António Dona Beatriz tinha ressuscitado dos mortos.

Interessa-nos aqui explicar a significação de morrer e ressuscitar.

Começamos por *morrer*. Kimpasi ensina a recolher-se no seu íntimo/espírito como forma de dialogar com os ñkita. Esses últimos são atraídos pelo *nsâdi*, pó avermelhado, que significa salvo dos mortos. Pintar-se de ñsâdi significa tornar o seu corpo acessível aos espíritos mortos (Espírito dos ancestrais) e, por conseguinte, o banho faz-se nas fontes habitadas pelos ñkita. Expor-se ao sol e coberto de folha de bananeira simboliza a morte do corpo e os raios do sol propagam *energia* (*mwîni*) e Ndûndu usa o *takula* para esfregar o corpo dos iniciados para que o ñkita habite nas pessoas. Estendidos imóveis, os candidatos pintados de ñsadi, esfregados de *takula* e cobertos de folha de bananeira recebem dos raios do sol a *possessão* do Espírito primitivo. Os auxiliares da Madame *Ndûndu* e seu diretor do kimpasi (Nsûmbu) ajudam a organizar os candidatos. Havia vários auxiliares, nomeadamente: Mavûzi'a mbîla, que recolhe todas provisões, Manzânza que prepara a comida sagrada etc. Os candidatos fazem uma refeição única. Essa refeição é tida como almoço com Espírito dos ñkita. Por isso, Ñsîmba Vita afirma almoçar com Deus, tal como nos informam os padres que a entrevistaram antes de a queimar viva. É permitido durante a refeição conversar com a voz baixa, tal como convêm aos mortos. Logo que terminam, os candidatos voltam a dormir debaixo do sol até cinco ou seis horas, no momento em que o “sol bebe o sangue”. Vão então tomar banho completo e retiram o *nsadi* e revestem o pano. Ao regressar aos seus lares, começa a dança dos mortos. Os candidatos são dispostos em círculo ao redor da Mãe Ndundu, movendo os ombros em ritmo da esquerda para a direita. Trata-se de umadança particularmente cansativa, visto que enfraquece os músculos e os nervos ao ponto dos candidatos sentirem-se vazios. Diz o padre belga, “tornam-se *sebana ba masa* novamente

te... exaustos... tentando recuperar o fôlego... com os olhos abatidos... com sono-lência”, eles murmuram para Ndundu:

E essa velha bruxa de rosto careta, os olhinhos diabólicos, o rosto enrugado, os dentes lascados que inspiram terror em toda essa juventude... Ndundu ameaça-os de morte final. No entanto, ela não admite nenhum castigo corporal”.

Daí, faz-se um interrogatório:

Pergunta: será que morreste realmente de ñkita?

Resposta: Claro que sim!

Pergunta: morte pela avó, a Poderosa Ndûndu?

Resposta: Sim, pelas suas mãos.

Pergunta: morte pela avó, Nzâmbi Ndûndu?

Resposta: Sim, pelas mãos da mãe Nzâmbi (Ndûndu)] que, apesar de estéril, deu-me a vida!

Pergunta: Qual é a tua casa?

Resposta: Pela mãe Nzâmbi, a casa de Nzâmbi, juro! (VAN WING, 1938, p. 205)

J. Van Wing manifestou as suas limitações quanto à exclusão da terminologia de Deus que, curiosamente, aqui está ligada a Ndûndu. Para percebê-lo, convém reconsiderar os depoimentos que Ñsîmba Vita faz aos padres que a interrogam. Kimpasi é lugar sagrado, como já vimos. Trata-se do domínio de Deus. Os kôngo acreditavam que o Espírito de Deus habitava em Ndûndu, Dama de *kimpasi* sem o qual não seria possível realizar as atividades sagradas. O próprio espaço é tido como domínio de Deus. Quer dizer, Paraíso, Mbwêla. Eis a razão de Dona Beatriz afirmar resoluta aos padres que almoçava com Deus²⁶. Para estar com Deus, o simbolismo da *morte* dá relevância ao Espírito (*mwêla*), uma vez que na crença kôngo ninguém – enquanto vivo – pode ver Deus (MELLO E SOUZA, 2006, p. 125).

Passamos agora à ressurreição. Há dois ou três indicadores que anunciam a

26. Estar em coma pressupõe que o seu espírito esteja em diálogo com espíritos ou Deus/Ñzâmbi.



ressurreição: (1) flor da lemba-lemba²⁷, (2) árvores renascendo em poucos dias²⁸; (3) captura excessiva de alguns animais do rio (*ngo zûlu* ou *ngêmbi*). A Tradição considera *mwâna ñkênto* de *kivumbuya kya Vululu*. Em tese, *vumbuya* é o clima entre julho e agosto (LAMAN, 1936, p. 1080). Faz sentido que ela tenha sido queimada viva em Julho e, segundo Lorenzo da Luca, os antonianos multiplicaram-se. Contudo, a Tradição considera *ki-vumbuya* por associar a morte-ressurreição. O termo *ki-vumbuya* é a flor-violeta de *lemba-lemba* que brota entre julho-setembro, sinônimo de *mvuma* (LAMAN, 1936, p. 638, 1080). Isto é, do verbo *vûma* (ou *vûmba*): florescer, prosperar depois de honrar os pais/avôs (os ancestrais) etc.

Figura 01: *Kivûmbuya kya lêmba-lêmba*, Taubaté [no quintal de Tata Giamba]



Foto: Rubens Pereira

Em relação à ressurreição, o padre Joseph Van Wing realça que no dia fixado para essa, os auxiliares – homens e mulheres – e todos os antigos iniciados que vivem na zona reúnem-se na hora indicada. Por norma, realiza-se no crepúsculo, na época da nova lua. Depois do banho habitual, diz o padre, os *mortos* pintavam-se completamente de *mpêmba*, argila branca. Apenas uma parte da cabeça não é pintada, mas fica manchada com as cinzas das folhas/flores de *lusângu-ñsângu*. O *Mfwa wansi* tira o amuleto *kipasi* para renovar

27. “Lêmba-lêmba” é planta medicinal (LAMAN, 1936, p. 391).

28. Havia preparação permanente do campo e as árvores podadas regularmente.

a sua força. Ele extrai parte dos ingredientes, terra vermelha e branca, folhas de *lusângu-ñsângu*, um pedaço de *pedra-ñkita*, escamas de ovo, pedaços de madeira específicas... adiciona o pó de ñkula. Ele mistura e, primeiro, tritura tudo cuidadosamente em uma pedra e depois num pilão:

Os *mortos* são carregados pelos anciãos no local da *execução* e jogados ao longo de diferentes caminhos que levam até lá. Eles devem permanecer lá, deitados de costas. Depois de cobrir o rosto com um pano de rafia, as vezes uma folha de bananeira, os carregadores fugiam, e abandonam os seus mortos. Logo, aparece o *mestre* do *Kimpasi* e a sua comitiva. Ele ajoelha-se próximo de cada *cadáver* e descobre a cabeça, pega o tufo de folhas de *lusângu-ñsângu*²⁹ em chamas apresentado por um dos seus auxiliares e esfrega todo o corpo do *cadáver*. Depois do joelho esquerdo até a cabeça, e com cuidado ele sopra a fumaça nos olhos. Ele então pega a *mistura mágica* que preparou e passa nos olhos do *cadáver*. Este último, excitado com essa mistura..., logo esquece seu papel e é desembaraçado... Os mais velhos o levantam e o morto terá que correr com toda velocidade de suas pernas em direção ao recinto. (VAN WING, 1938, p. 206-207)

Depois, o *mestre do kimpasi* aparece e, com o chifre de antílope, chama a atenção de todos para escutar o cântico que sustenta a *promessa*:

Tat'âmu, Tata Mfwa wasi

Ngûdi'amu, ngwa Ñdûndu,

Fwa mbila, Lwângu ndila nie

Kilûmbu ibaka Toko³⁰

Toko di ngwa Ñdûndu. (VAN WING, 1938, p. 208)

Vamos utilizar a tradução que os iniciados (os ñlêmba, também) utilizam:

“O meu pai é Papa Mfwa wansi³¹”

29. Geralmente, retira-se a flor (*ñsângwa*). Laman menciona o termo *nsangwa* com sentido de flor.

30. Joseph Van Wing traduz: “no dia que irei celebrar o matrimônio”. Esse sentido está correto, pois a *ressurreição* é sinal de um matrimônio com um *ñkita*, de forma geral.

31. Essa personagem simboliza o Espírito de Ñzâmbi enquanto médico que cura a lepra.



Minha mãe é Dama Ñdûndu
que morreu invocando³² e Lwângu lamentou³³
no dia que ressuscitou
Toko, filho da Dama Ñdûndu”.

A ressurreição termina com uma boa refeição extravagante, comparativamente às refeições anteriores. Joseph Van Wing faz observar que as cerimônias de Kimpasi têm um significado real entre os Kôngo e que o candidato morre e, realmente, volta a vida, isto é, os próprios kôngo acreditam nessa morte e ressurreição, pelo menos até a época que ele recolheu essas informações.

Ocorre que, ao reconstruirmos a história da *pedra de Lusûnzi* e da *Dama bonita*, o cântico da *promessa* faz sentido, principalmente, no que diz respeito à Dona Beatriz Ñsîmba Vita. Tudo indica, baseando-se nas informações de Bernardo da Gallo e Lorenzo di Luca, que Ñsîmba Vita tenha desempenhado as funções de Ñdûndu. Este cântico-promessa, como se verá, ter-se-á realizado com o messianismo em África Central Ocidental. Voltaremos a tal adiante.

Era do nosso interesse tecer algumas ideias sobre *kimpasi*. Geralmente, realiza-se esse concerto numa comuna que integra várias aldeias desde que se verifica a falta de paz, enfermidades incuráveis e caos total. Na perspectiva que Dona Beatriz o fez, e tendo em conta a época das grandes turbulências, o *kimpasi* realizado visava reestruturar o reino do Kôngo no seu todo. Três oportunidades estão logo à vista: (i) a guerra civil, rebeldias e comércio dos escravizados que contribuía no caos político, social e econômico; (ii) vivência paralela do catolicismo e religião local o que proporcionou o desespero total; (iii) desocupação de Mbânz'a Kôngo e efeitos psicossociais. A sua personalidade de *corporizar* a profecia do Nsaku Ne Vunda em

32. A expressão *fwa mbila* significa “morreu numa convocação invocando”. Ver Laman (1936, p. 530).

33. Lwângu simboliza aqui o Conselho Judiciário com a missão de fiscalizar a execução das leis.

1491 e pragmatismo de uma *Messias* facilitaram-lhe o espaço de intervenção. Logo que o povo aderiu, ela conseguiu realizar o seu propósito. O *kimpasi* foi decisivo no decurso dessa história.

Em relação a *kimpasi*, sugerimos a consulta do texto de Joseph Van Wing para ter pormenores de como se passava. Leo Bittrémieux citou-o. Para completar esses dois textos, aconselhamos as contribuições que tratam da sua exploração etnográfica. Kimpianga Mahaniah, por exemplo, realça os modos de cura que ainda perduram nos dias de hoje entre os Kôngo (MAHANIAH, 1982). Vamos sublinhar aqui alguns pontos precisos que nos esclarecem a profecia de Ñsîmba Vita que deu corpo ao messianismo, pois mesmo depois da sua morte, os seguidores não amoleceram.

Bernardo da Gallo informa-nos que Ñsîmba Vita se tinha casado duas vezes, ou talvez mais³⁴. Ela chegou a ter um filho que faleceu enquanto criança, mas importa não confundir com a criança que ela transportava quando foi feita presa. Por sua vez, Joseph Van Wing informa-nos que a chefe Ndundu deveria ser uma senhora de idade, tendo perdido uma criança em tenra idade. A verdade é que Dona Beatriz tinha apenas 20-22 anos e desempenhou essas funções. Contudo, para a sua eleição como Ndûndu era necessário que, além de ser gêmeos, deveria ter tido um filho que tivesse falecido na meninice (VAN WING, 1938, p. 226). Daí, Ndûndu Ñsîmba terá várias crianças, como diz a Tradição. O messianismo iniciado por ela realça “Ngwa Ñdûndu... Ngwa di Toko” enquanto profecia cantada desde 1491³⁵. Contudo, realçamos dois aspectos: (1) mesma trama semântica entre ressurreição simbólica do *kimpasi* e morte real de Ñsîmba Vita; (2) linguagens do *Kimpasi* e discursos dos padres.

34. A região estava em constante guerra, e os homens vão à guerra e muitos morrem lá.

35. Efetivou-se com o profeta ético Simão Gonçalves Toko, cujo mãe chamou-se em vida Ñdûndu Ñsîmba.



1) A ressurreição simbólica no Kimpasi tem lugar, diz Joseph Van Wing, “no período da tarde, no crepúsculo, na época da nova lua”. Dona Beatriz foi queimada viva no fim do dia, crepúsculo, e no terceiro dia havia lua (em quarta minguante). Também, Nsímiba Vita foi queimada viva, até virar a cinza. Ora, diz-se, J. Van Wing, Ndûndu (chefe de Kimpasi) besuntava os candidatos com cinza de *lusângu-ñsangu*³⁶.

2) Uma nova teologia – assente na escatologia kôngo – introduziu o *sagrado* local na nomenclatura católica, tendo por isso sido recusado pela ortodoxia que os capuchinhos adotam. Esse conflito de ordem técnica não envolveu os crentes que, curiosamente, orgulham-se de um catolicismo local. No setor político, os benefícios foram consideráveis pela retomada da normalidade.

Em setembro de 1994, em Mbata Kuzulu, recolhemos um hino (que na verdade era uma invocação) cantados pelos iniciados cujo teor é o seguinte:

Ku Mfu'a Kalûnga nyêleVou-me introduzir no mistério de Deus

Nkutama ngwa Mayînda.....Vou ser elucidado pela Mãe Mayînda

Ngemba, Mbênza gwizanene...Paz e Justiça juntar-se-ão a mim

Nkita, Mfu ndômba bamangana.. Espíritos da terra juntar-se-ão a mim

Ngwa Mayînda sema matoko...Mãe Mayînda abençoa os resuscitados

Nsemi mwêla, Mfu Nsemi.....Sou (agora) o Espírito de Nsemi

Pensamos tratar-se de reminiscências da doutrina de Dona Beatriz Nsímiba Vita. No *Cahier* n.º 225 (MacGAFFEY, 2000, p. 160-162), Lutete apresenta o cântico que recolheu (em 1910) a propósito do iniciador do Mbênza, que Wyatt MacGaffey apresenta a presente tradução:”Fui procurar ansiosamente | Nós nos vimos, mamãe | Vimos o *ngânga* Mbênza | oh! Havia dois

36. Curiosamente, trata-se aqui das folhas e flores de algodão.

tudo juntos | Que *Nsîmbi* veja o | *Nsemi*, mãe, o *ngânga* |Havia dois deles, oh!”.

Com isso, percebe a influência da doutrina de Dona Beatriz no campo político e judiciário. Essa oração (inclusive aquela que recolhemos em 1994) refere-se a iniciação de uma autoridade executiva-judiciária. Ora, era no passado duas funções dos Nzinga (executivo) e Nsaku (tribunais). A doutrina antoniana misturou-as, ao ponto de termos aqui esse cântico-código que espelha a consciência histórica da profetisa.

Conclusão

Se a *religião* é uma manifestação cultural, temos a necessidade de olhá-la enquanto afirmação identitária. A compreensão da religião pelos Kôngo face aos dogmas católicos desencadearam uma *luta* cultural profunda. Será interessante reapreciar a história da profetisa ética Dona Beatriz Nsímiba Vita (Kimpa Vita) consoante pressupostos da religião, tal como ela a entendia, para melhor perceber a *luta* que lhe fez o padre Bernardo da Gallo. Por outro lado, comparar os factos produzidos como forma de perceber a consciência social manifestada pelos *antonianos* (seguidores da Dona Beatriz).

Referências

BALANDIER, G. Messianismes et nationalismes en Afrique noire. **C. I. S.**, n.º 14, p. 41-65, 1953.

BASTIDE, R. **Les religions africaines au Brésil**. Vers une sociologie des interprétations des civilisations. Paris: P. U. F., 1960.

BASTIDES, R. **Le candomblé de Bahia**. Rite Nagó. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961).

BATSÍKAMA, P. **Tokoismo**. Teologia da libertação. Luanda: Mayamba, 2018.

BIMWENYI, O. Le muntu à la lumière de ses croyances en l’Aud-delà. **Cahiers des religions africaines**, n. 9, p. 59-112, 1968.

BRÁSIO, A. **História e missiologia**. Inéditos e esparsos. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.



CUVELIER, J. **La rélation de Congo de Laurent de Lucques**. Bruxelles, 1953.

CUVELIER, J. **Nkutama mvila zamakanda**. Tumba: Diocèse de Matadi, 1934.

ELIADE, M. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILESI, T. **Nazionalismo e religione nel Congo all'inizio del 1700**: la secta degli Antoniani. Roma: A.BE.TE, 1971.

FUKYAWU, K. B. **African Cosmogony of Bantu-Kongo**: principles of life and living. New York: Atheleia Henrietta Press, 2001.

JANZEN, J. **Lemba, 1650-1930**: a Drum of Affliction in Africa and the New World. New York, 1982.

LAMAN, K.E. **Le Dictionnaire Kikoongo-français**. Bruxelles: I. R. C. B., 1936.

MacGAFFEY, W. **Religion and Society in Central Africa**: the Bakongo of Lower Zaire, Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1986.

MAHANIAHN, K. **Maladie et la guérison en milieu kôngo**. Essai sur Kimfumu, Kingunza et Kitobe. Kinsasa: Edições Centre de Vulgarisation Agricole, 1982.

MALENGU, J. C. Le Dieu des bantou est-il un Dieu-Père?. **Révue du Clergé Africain**, n.º 22, p. 514-529, 1967.

MALULA, J. Culture africaine et message chrétien. *Église du Tiers Monde*, Paris, p. 259-269, 1965.

MAWETE, M. **Dieu ma Mère**. Le matriarcat et féminisme. Paris: Papyruss Press, 2018.

MACEDO, J. R. Religiões tradicionais e catequeses na África Central, século XVII. **Phronésis**: Campinas, Vol. 8, n.º 1, p. 121-138, 2006.

MEROLLA, G. **Breve e Succinta Relazione del viaggio ne Regno do Congo nell'Africa Meridionale Fatta**. Napoles, 1692.

MONSENGWO, P. Interpretation de la Bible, racine hermétique et biblique. **Révue Africaine de Théologie**, n.º 2, p. 145-164, 1977.

MUJYNYA, E. La théorie du 'Ntu' ou la théorie de la nature des êtres: les lois de l'Univers. In: SMET, A. J. (ed.), **Philosophie africaine**. Kinsâsa, 1975. p. 147-155.

MULAGO, V. C. M. L'union vitale bantu. **Rhythmes du monde**, vol. 4, n.º 2-3, p. 43-53, 1956.

MULAGO, V. C. M. La conception de Dieu dans la Tradition bantu. **Revue du Clergé africain**, n.º 22, p. 272-299, 1987.

PLATÃO, **República**. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1972.

SINDA, M. **Le messianisme congolais et ses incidences politiques Kimnagisme, matsouanisme et autres mouvements**. Paris: Payot, 1972.

THORNTON, J. **The Kongoese Saint Anthony**: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VAN WING, J. **Études Bakongo**. I. Bruxelles: Desclé, 1938.

WAMBA DYA WAMBA, E. La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe, In: SCHWARZ, A. (ed.), **Les faux profetes de l'Afrique ou Afr (eu) canisme**. Québec: Les Presses Universitaires Laval, 1980. p. 225-244.

WEBER, M. **Sociologia das religiões**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

-----//-----

Abstract: The concept of Religion seems to be in constant construction and, in this texto, we will use case of kimpasi at time of Dona Beatriz Nsímbe Vita (1684-1706) in order to understand how it is understood by the Kôngo People. For better understanding, we shall refer to the *kimpasi* that, in the 18th century, was considered a religious space of syncretism. Among the Kôngo People, the religion has five converging meanings. Thus, this article reflects on the contributions of the ethical prophetess called Dona Beatriz Nsímbe Vita and well-known as "Kimpa Vita".

Keywords: Nsímbe Vita; Religion; African Ancestrality; Kôngo kingdom.