

# Paralelos entre sabá e kimpasi no reino do Congo no século XVII

Alexandre Almeida Marcussi

Mestrando em História Social – FFLCH/USP

Nesta comunicação, pretendo esboçar uma análise a respeito de uma situação de contato entre africanos e europeus: as relações entre membros da nobreza do reino do Congo e missionários capuchinhos italianos século XVII. Através da investigação do relato de um missionário sobre essa situação, pretendo evidenciar como as relações políticas entre instituições européias e reinos africanos eram levadas a cabo através da linguagem ritual e religiosa, conjugando sentidos extraídos do catolicismo erudito e também das tradições rituais centro-africanas na criação de um construto cultural negociado com vistas à ação política.

Na historiografia colonial brasileira, trabalhos como os de José Eisenberg<sup>1</sup> ou Cristina Pompa<sup>2</sup> evidenciaram como a missão jesuítica junto aos indígenas na América Portuguesa tinha implicações para projetos de estruturação política da sociedade colonial. Foi paradigmático neste sentido o plano de aldeamentos elaborado por Manuel da Nóbrega, que pressupunha a adoção, por parte dos indígenas, de uma forma de governo civil como requisito à evangelização, vinculando estreitamente, na prática missionária, a religião e a vida civil sob um determinado regime de governo.

A imbricação entre linguagem religiosa e política também era fundamental na estruturação do discurso de expansão dos impérios católicos na modernidade, incluindo o Império Português, que possibilitou a instauração de missões evangelizadoras na África Centro-Occidental. Esta expansão era legitimada como concretização de uma Civitas Dei, uma sociedade cristã na terra baseada na razão divina e no projeto salvífico universalista. A Civitas Dei podia ser concebida em termos simultaneamente religiosos e civis, fundamentando também a imposição de normas de estruturação jurídica e política. Neste sentido, o projeto religioso salvífico de consolidação desta “Cidade de

---

<sup>1</sup> EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

<sup>2</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Deus” também justificava a execução, por parte das monarquias católicas, de guerras justas contra os povos que se opusessem à adoção destas normas da vida civil.<sup>3</sup>

O que pretendo aqui é evidenciar a instrumentalização desta linguagem religiosa na atuação de missionários no reino do Congo no século XVII. Ficará claro como o discurso missionário não recorria apenas às premissas universalistas católicas, mas tinha de negociá-las com as linguagens rituais das sociedades locais, criando um discurso que era ao mesmo tempo católico e centro-africano e sustentando práticas políticas que não contemplavam apenas os interesses europeus, mas também aqueles de determinadas parcelas da elite política do reino do Congo, em detrimento de demandas de outras parcelas das comunidades locais.

Na década de 1640, a missionaçãõ no reino do Congo (cuja religiãõ de Estado à época era o catolicismo) era um assunto diplomático delicado entre Roma e a Coroa Portuguesa. Tendo obtido em 1514 do papado o Padroado Real, segundo o qual podia controlar a atuação da Igreja no ultramar, a coroa portuguesa foi refratária às tentativas do papado de enviar missionários de outras nacionalidades além dos jesuítas portugueses que já se encontravam na região. No contexto de fragilidade do domínio português seguido à invasão holandesa de Luanda 1641, no entanto, a Igreja conseguiu estabelecer em 1645 uma missão de capuchinhos italianos na região.<sup>4</sup> Fazia parte desta missão o capuchinho Giovanni Cavazzi, que percorreu os reinos do Congo, Matamba e Angola entre 1654 e 1667 e escreveu um relato sobre sua atuação.<sup>5</sup>

Em suas pregações, Cavazzi se deparou com uma seita religiosa secreta e ajudou linhagens da nobreza local a combatê-la. Entre os bacongos e os ambundos, que habitavam a região, o poder e autoridade rituais eram divididos, *grosso modo*, a partir de dois critérios distintos: a localidade e a descendência. Normalmente, o poder político era exercido pelo *mfumu*,<sup>6</sup> o chefe de uma matrilinearidade de grande ascendência social. O *mfumu* exercia funções rituais, possuindo uma conexão privilegiada com os ancestrais e a prerrogativa de usar seu poder sobrenatural com fins destrutivos para punir, teoricamente em nome dos interesses coletivos. Contudo, o poder ritual do *mfumu* era contrabalanceado e complementado por aquele do *nganga kitomi*, sacerdote ligado ao

---

<sup>3</sup> PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio e España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

<sup>4</sup> HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

<sup>5</sup> CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

<sup>6</sup> Adoto aqui a terminologia em quicongo para os tipos de espíritos e cargos de autoridade, em uso no reino do Congo. A terminologia em quimbundu era diferente, mas os princípios gerais de estruturação social seguiam sendo bastante semelhantes.

culto de espíritos da terra (*nkita*) ou da água (*simbi*). Esse culto estava ligado à localidade, e não a uma linhagem específica, mas era normalmente alinhado ao poder político dos chefes. Além disso, ele também tinha, como o culto dos ancestrais, caráter eminentemente público e coletivo.<sup>7</sup>

Nas culturas africanas centro-ocidentais, o poder sobrenatural que fosse exercido no âmbito privado encontrava-se no limiar da ilegitimidade social. Essa ilegitimidade ritual era um dos mais importantes códigos que informavam as disputas políticas na região. Aquele a quem se atribuía o uso ilegítimo de poderes destrutivos, ou seja, seu uso para fins privados e não-sancionados, era tido como um bruxo (*ndoki*), passível de perseguição. O *ndoki* era uma espécie de contra-imagem do chefe político: ele usava o mesmo tipo de poder sobrenatural (com fins destrutivos e advindo de espíritos dos mortos), mas o fazia na busca de interesses privados, tidos como ilegítimos. É fácil entender, pois, como a acusação de bruxaria constituía um dos principais recursos das disputas políticas nas sociedades centro-africanas: dois concorrentes ao poder político recorriam simultaneamente aos poderes destrutivos advindos dos espíritos para legitimarem ritualmente suas pretensões ao poder. Cada um deles tomava como legítimas (orientadas para os interesses da comunidade) suas próprias pretensões, e como ilegítimas (privadas) as pretensões do oponente, acusando-o assim de ser um *ndoki*. Tais disputas freqüentemente terminavam com a perseguição e execução do perdedor, declarado bruxo e inimigo da comunidade.<sup>8</sup>

Vejamos como Cavazzi descreve a seita religiosa que ajudou a combater no reino do Congo, cujos membros eram chamados de *nequita*:

O *nequita* celebra as suas assembléias em lugares remotíssimos e principalmente no fundo dos vales, onde os raios do Sol não chegam para descobrir as suas infames torpezas. Portanto, concorrendo grande multidão de pretos, que têm grande inclinação para a sensualidade, torna-se muito incômoda a tarefa dos missionários em achar a maneira de acabar com aquelas monstruosidades.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Para uma descrição detalhada do sistema ritual e político entre os bacongos, vejam-se HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. New York: Oxford University Press, 1985; e MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986. MacGaffey é um antropólogo e trabalhou com populações bacongas contemporâneas; contudo, ele faz uma reconstrução histórica da cosmologia baconga, e parte substancial de suas análises pode ser estendida para o século XVII se cotejada com a documentação da época.

<sup>8</sup> MACGAFFEY, Wyatt, *op. cit.*, descreve a conexão dessas acusações de bruxaria com o exercício do poder político entre os bacongos.

<sup>9</sup> CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, *op. cit.*, v. 1, Livro Primeiro, § 198, p. 99.

Cavazzi transcreveu como *nequita* a forma como os membros da seita eram conhecidos. Podemos supor que se trate da grafia do missionário para representar o termo *nkita*, que indica um espírito local da terra. Por que *nequita* seria usado, então, para designar um indivíduo vivo membro de uma seita?

A seita dos *nequita* apresenta as características de um tipo de seita religiosa secreta iniciática muito comum no reino do Congo em meados do século XVII. Esses grupos iniciáticos podiam ter muitos nomes, entre os quais o mais comum era o de *kimpasi*. *Kimpasi*, em quicongo, tem o significado de “sofrimento”, pois era comum que essas seitas se formassem em resposta à percepção geral de que uma comunidade estava sofrendo<sup>10</sup> – o que, por sinal, já indica uma fragilidade na legitimidade social do chefe. As seitas não tinham uma direção geral, sendo antes um fenômeno de caráter local que podia se disseminar em “capítulos” regionais autônomos. O *kimpasi* se inseria no contexto mais geral dos movimentos religiosos centro-africanos, nos quais um novo rito e um novo corpo de crenças aos quais se atribuía a capacidade de curar os males sociais se espalhava por várias regiões, incorporando alterações regionais à medida que ia se disseminando. Esses movimentos tinham sempre como horizonte a restauração da harmonia e a erradicação do mal (que era visto como fonte de todos os infortúnios e sofrimentos), e a proteção contra a bruxaria ou mesmo a perseguição contra bruxos era uma expressão comum desse objetivo.<sup>11</sup>

Características do *kimpasi* incluíam a construção de um templo longe das áreas povoadas (vimos essa característica ressaltada no relato de Cavazzi), a construção de uma barreira de ídolos chamada de “muralha do rei do Congo” e o caráter secreto da associação ao culto. Os iniciados eram levados ao local de culto, passavam por um desfalecimento correspondente a uma morte ritual e renasciam ritualmente com os corpos habitados por espíritos da terra, os *bankita* (forma plural de *nkita*). A partir daí, eram introduzidos a um *corpus* de conhecimentos iniciáticos secretos e faziam um juramento de segredo. A natureza inicial do culto dos *kimpasi* parece estar vinculada à fertilidade da terra, passando posteriormente para a cura; de qualquer modo, a orientação geral do movimento era a regeneração de uma comunidade percebida como ameaçada.

---

<sup>10</sup> THORNTON, John K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998, p. 56.

<sup>11</sup> CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, René C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

Os cultos de *kimpasi* podiam representar uma fonte alternativa de poder ritual ancorada na dimensão local, paralela ao culto dos *baganga kitome* (forma plural de *nganga kitome*, sacerdote oficiante do culto local de um poderoso espírito da água ou da terra). Enquanto os *baganga kitome* se organizavam em corporações normalmente ligadas ao poder das linhagens nobres, os *kimpasi* ofereciam uma fonte paralela de autoridade ritual ligada à dimensão da localidade e aos poderes propiciatórios, e por isso podiam rapidamente se transformar em focos de disputas rituais e políticas com os poderes e cultos estabelecidos. O exemplo mais bem conhecido de conflito político envolvendo sociedades iniciáticas proféticas do tipo dos *kimpasi* foi o movimento antoniano de 1703-6, que teve papel eminente na guerra civil pela sucessão do trono do reino do Congo. Os antonianos eram liderados por Kimpa Vita, uma visionária que alegava ter sido possuída por Santo Antônio, e foram cooptados por um dos pretendentes ao trono do reino do Congo. Ao final da disputa sucessória, o movimento acabou sendo reprimido severamente pelo rei com o auxílio de missionários capuchinhos.<sup>12</sup> Veremos o mesmo apoio dos capuchinhos às autoridades locais contra as seitas secretas no caso relatado por Cavazzi.

De qualquer modo, o que vale salientar é a possibilidade latente de conflito político envolvendo o *kimpasi* nas sociedades centro-africanas. Uma vez que a seita surgia da percepção de um “sofrimento” da comunidade, a legitimidade do chefe já se encontrava de alguma forma posta em questão pela seita, na medida em que ele não estaria dando conta de proteger a comunidade contra a perturbação na harmonia da vida social. Além disso, o *kimpasi* estabelecia uma nova instância de autoridade ritual, potencialmente concorrente com os poderes estabelecidos. Ao mesmo tempo, o caráter secreto da seita a colocava no limiar da ilegitimidade social, aos olhos do chefe e dos não-iniciados. Trata-se, pois, de um contexto fértil para o surgimento de acusações de bruxaria, como veremos emergirem no relato de Cavazzi. Já pudemos observar como o missionário enfatizava o caráter secreto e privado do culto, que na tradição política centro-africana o colocava em um perigoso limiar de ilegitimidade. Ao mesmo tempo, a celebração de cultos pagãos e a prática da “sensualidade” atribuídas por Cavazzi à seita a colocam em posição de ilegitimidade no sistema simbólico cristão. Já de princípio, portanto, Cavazzi começa estabelecendo a ilegitimidade da seita nos dois sistemas simbólicos. Seu relato prossegue:

---

<sup>12</sup> Para uma descrição dos *kimpasi*, vejam-se HILTON, Anne, *op. cit.*, p. 26-8; e THORNTON, John K., *op. cit.*, p. 56-58.

Ali, à frente de uma palhota, plantam muitos paus em semicírculo, toscamente trabalhados e pintados, como esboços de estátuas; são esses justamente os ídolos. Mas, para melhor enganar qualquer pessoa, principalmente os cristãos menos reflectidos, o Demônio sugeriu-lhes o engano de pintar de várias maneiras o sinal da santa cruz, mascarando com os sinais da verdadeira religião os sentimentos ocultos de uma sacrílega impiedade.

Perante tais simulacros, fazem tripúdios de extrema obscenidade; porém, tudo o que acontecer fica em segredo como, entre os católicos, a matéria da confissão. Só nós, os missionários, conhecemos alguma coisa, porque alguns convertidos à nossa santa fé, por nossa instância e pelo necessário conhecimento das coisas, no-la têm revelado. A nenhum dos que não pertencem à seita é permitido entrar na dita cerca, à qual chamam “muro do rei” para que seja respeitada.

Para iniciar alguém, logo que chega à entrada da cerca, deitam-lhe uma pequena corda enfeitiçada, como se crê, e mandam-lhe passar sobre ela umas tantas vezes. Por fim, quando aquele infeliz cai desmaiado, é apanhado e levado pela assembléia para dentro do *quimpaxi*, como é chamado o lugar destas diabólicas reuniões. Sendo curado e retomando os sentidos, obrigam o neófito a jurar que ficará junto como membro da seita até à morte. Mas se acontecer que o infeliz não queira jurar, os *nequita* guardam-no como precioso refém, avisando os parentes que o resgatem por tanto e tanto dinheiro; de outra maneira, será imolado aos deuses.<sup>13</sup>

Vemos aqui descritas várias das características comuns aos *kimpasi*: a “muralha do rei do Congo” (aqui chamada de “muro do rei”) composta de ídolos, o voto de segredo dos iniciados e o rito de iniciação incluindo a morte e o renascimento ritual. A passagem do iniciado por cima de uma “corda enfeitiçada” é o momento da morte ritual: a corda disposta no chão era um símbolo da fronteira cósmica entre o mundo dos vivos e o dos mortos, fronteira que os sacerdotes eram capazes de atravessar de modo a adquirir poder. O ato de cruzar uma linha do chão ou um fluxo de água como forma de adquirir poder advindo do mundo dos mortos era uma prática comum na ritualística centro-africana. A iniciação, portanto, representava simbolicamente o cruzamento da fronteira cósmica que separa vivos e mortos, até o iniciado de fato desfalecer (“morrer”) e ser levado para dentro do templo. Nesse espaço apartado da aldeia e do mundo social, representando assim o mundo dos espíritos, o iniciado é curado e retoma seus sentidos, “voltando à vida”. Esse padrão de morte e renascimento ritual como forma de adquirir uma conexão privilegiada com os espíritos era muito comum em diversos tipos de iniciações rituais e mágicas nas sociedades africanas centro-ocidentais.

Certos elementos da descrição revelam a interpretação que Cavazzi dá para a seita. Primeiramente, ele revela que as ações dos iniciados são inspiradas pelo Demônio, que é o patrono do culto. Isso já coloca imediatamente os *nequita* na posição de

---

<sup>13</sup> CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, *op. cit.*, v. 1, Livro Primeiro, § 198, p. 99.

inimigos da cristandade, legitimando quaisquer ações contra a seita como uma defesa da sociedade cristã. Mais que isso, o culto dos *nequitas* imitava a simbologia católica, invertendo-a: os ídolos tinham o símbolo da cruz “para melhor enganar qualquer pessoa”. Não bastasse, tinham até mesmo uma perversão de um dos sacramentos católicos, a confissão, pois tudo o que ocorria no culto “fica em segredo como, entre os católicos, a matéria da confissão”. A cruz já era um importante símbolo da ritualística centro-africana antes da introdução do cristianismo, pois consiste em um cosmograma representando o universo dividido entre o mundo dos vivos e o dos espíritos: a linha horizontal indica a fronteira dos mundos, enquanto a vertical representa a linha de força que atravessa a fronteira no contexto ritual.<sup>14</sup> O segredo, por sua vez, estava inserido no contexto de uma disputa de fontes de autoridade ritual. Cavazzi, contudo, interpreta ambos os componentes da seita como se fossem uma perversão do rito católico inspirada pelo demônio.

A idéia de um grupo secreto de inimigos da cristandade que se reúne à noite em lugares ermos para adorar o diabo, pratica atos sexuais pecaminosos e realiza uma inversão e paródia da liturgia católica é um *topos* freqüente do pensamento cristão a partir do século XV. Trata-se daquilo que os demonólogos chamavam de “sabá”: um grupo de bruxas que se reuniam secretamente para adorar o diabo e praticar malefícios, ameaçando os bons cristãos. As descrições do sabá se baseavam na imagem da “missa negra”, ou seja, de um culto no qual ocorreria uma inversão dos sacramentos e uma apropriação deturpada da simbologia litúrgica para o louvor do diabo: havia um livro sagrado, inversão da Bíblia, no qual as bruxas jurariam fidelidade, e um banquete ritual seguido de cópula com os demônios, simulando e invertendo a comunhão cristã.<sup>15</sup> O sabá foi o grande instrumento intelectual que alavancou a caça às bruxas entre os séculos XV e XVII na Europa. Esses amplos movimentos persecutórios eram, no mais das vezes, levados a cabo pelos tribunais laicos das monarquias e os Estados nacionais. Robert Muchembled interpretou o fenômeno como uma expansão das noções de direito e da autoridade do Estado para o campo, constituindo uma prática jurídica a cujas normas as populações camponesas deviam se ajustar.<sup>16</sup>

No caso da atuação de Cavazzi junto aos congolezes, vemos também o sabá sendo instrumentalizado como uma ferramenta a guiar uma ação política repressiva.

---

<sup>14</sup> MACGAFFEY, Wyatt, *op. cit.*, p. 116-20.

<sup>15</sup> GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>16</sup> MUCHEMBLED, Robert. *Láutre coté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles au XVIe et XVIIe siècles*. *Annales E.S.C.*, v. 40, n. 2, p. 288-306, 1985.

Muitos dos elementos do estereótipo sabá estão presentes na descrição que o missionário faz dos *nequitas*: o demônio como patrono da seita, o lugar ermo, o culto noturno (aqui apenas sugerido na idéia de um tempo “onde os raios do Sol não chegam”), o juramento de fidelidade, a sensualidade e obscenidade, a “missa negra” contando com o uso invertido da simbologia litúrgica e dos sacramentos cristãos (a cruz e a confissão) e, por fim, como veremos adiante, os malefícios. Ou seja, Cavazzi faz uma leitura sabática do culto dos *nequitas*, aproximando-o da imagem do inimigo da cristandade, justificando sua perseguição e também, por consequência, legitimando seus perseguidores. Através do resgate da linguagem sabática, ele delineou uma linha de atuação política.

É incrível o medo que todos têm desta seita, até as autoridades das cidades e das províncias em cujos arredores ou jurisdição ela existe. Desta forma, estes criminosos vivem com grande impudência, mantendo-se imunes de qualquer perseguição. Quando se julgam perseguidos, em pouco tempo se vingam contra qualquer pessoa, fazendo-a morrer por força de feitiçarias.<sup>17</sup>

O atrito entre a seita e as autoridades políticas tradicionais, que já havíamos sugerido, fica explícito neste trecho do relato. As autoridades tinham medo da seita, possivelmente porque ela representava uma fonte paralela de autoridade ritual e talvez mesmo porque os iniciados acusassem as autoridades de bruxaria ou ao menos de serem ritualmente ineficazes em impedir o sofrimento da comunidade. Cavazzi indica as tentativas de repressão da seita, que até o momento pareciam ter sido mal-sucedidas, já que os *nequitas* conseguiam se manter “imunes de qualquer perseguição”. Como já era de se esperar, menciona-se aqui também a acusação de bruxaria como parte deste conflito: os *nequitas* realizavam malefícios contra aqueles que julgam persegui-los, matando-os com feitiçaria. É possível que, na perspectiva dos *nequitas*, eles não estivessem realizando bruxaria, mas sim usando suas prerrogativas rituais para punir autoridades cuja atuação era tida como ilegítima ou ineficaz. Neste sentido, os *nequitas* poderiam até mesmo alegar que eles é que estavam perseguindo bruxos e atuando no sentido da cura da comunidade. Cavazzi, contudo, toma claramente o partido das autoridades políticas tradicionais, de modo que o relato que ele nos dá é o de uma seita de bruxos atuando contra a comunidade, como um sabá agindo contra a cristandade.

---

<sup>17</sup> CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, *op. cit.*, v. 1, Livro Primeiro, § 198, p. 99.

Para coroar a acusação, os *nequita* são finalmente chamados de “criminosos”: já não é mais simplesmente a condenação de suas práticas demoníacas o que está em jogo aqui, mas sua punição pelas autoridades políticas na condição de criminosos, pois o discurso passa à esfera jurídica. O mesmo ocorria na demonologia cristã com o sabá, que se configurava como heresia e delito contra a cristandade e passava à esfera do direito, eclesiástico ou secular, legitimando os vastos movimentos de caça às bruxas. Na política centro-africana, uma vez que se estabelecia a imagem do culto como um grupo de bruxos, a questão também passava a uma espécie de “esfera jurídica”, pois cabia ao chefe então exercer suas prerrogativas rituais de punição. Cavazzi e os missionários capuchinhos ajudaram as autoridades africanas a consolidarem a imagem dos *nequita* como um sabá e como grupo de bruxos, configurando-os assim como objetos legítimos de perseguição e punição por parte dos chefes. A resolução parecia atender aos interesses de ambas as partes: reforçava o poder da chefatura e do sacerdócio tradicional contra uma corporação ritual concorrente e promovia a associação entre a elite africana e o catolicismo, reforçando a idéia de defesa da cristandade contra os servos de Satã.

Retomemos uma informação referida anteriormente que é reveladora acerca da atuação dos missionários: “Só nós, os missionários, conhecemos alguma coisa [sobre a seita], porque alguns convertidos à nossa santa fé, por nossa instância e pelo necessário conhecimento das coisas, no-la têm revelado.” Os missionários seriam os únicos que conseguiam ter acesso às informações sobre a seita, pois alguns dos ex-iniciados convertidos ao cristianismo teriam lhes revelado os segredos do culto. Para o missionário, isso era condizente com a fórmula da misericórdia divina e com o papel da confissão, pois Cristo podia perdoar os erros de todos os pecadores, até mesmo os ex-adoradores do diabo, caso estes estivessem dispostos a se confessarem e seguirem os preceitos cristãos. A confissão se colocava como instância imprescindível à salvação; daí falar em um “necessário conhecimento das coisas” por parte dos padres. O sacramento da confissão oferecia aos missionários um acesso para intervir no conflito envolvendo a seita, permitindo que se obtivessem informações que beneficiavam as autoridades africanas.

Ao se aliarem aos poderes políticos tradicionais e representarem-nos como soldados de Cristo em batalha contra os servos do diabo, os missionários também reforçavam a legitimidade ritual da chefatura perante a comunidade, pois a representavam combatendo um grupo de *bandoki* (plural de *ndoki*, ou bruxo) e os poderes malignos que rompiam a harmonia do tecido social, e assim lhe garantiam

legitimidade suficiente para recuperar o apoio e a fidelidade de alguns dos antigos membros da seita secreta.

Nós, porém, ensinamos a maneira certa de evitar a vingança desses criminosos, por meio dos nossos santos mistérios, e hoje em dia cada bom católico, armado com o escudo da verdadeira fé, derrota esse bando de facínoras, sem nenhum prejuízo próprio.<sup>18</sup>

Com o apoio dos missionários, as autoridades aparentemente obtiveram sucesso na repressão aos *nequita* e conseguiram restabelecer sua legitimidade ritual num contexto de crise e disputa. Nesse processo, as elaborações e representações que os missionários fizeram das autoridades africanas, bem como o uso da liturgia e dos sacramentos católicos (“por meio dos nossos santos mistérios”), em especial a confissão, deram à chefatura os recursos necessários para fazerem valer suas prerrogativas rituais de punição, afirmando-se como oficiantes legítimos do culto aos antepassados e ocupantes legítimos do poder político.

A aliança entre os missionários e a nobreza africana não era incomum; pelo contrário, tratava-se da estratégia corrente de evangelização das sociedades centro-africanas levada a cabo pela Igreja.<sup>19</sup> Além disso, neste caso, essa cooperação política podia ter ainda uma outra dimensão, ligada ao tráfico atlântico de escravos. De fato, as demandas dos *kimpassi* pela regeneração da comunidade e pela restauração da harmonia social podiam trazer implicações específicas no contexto do tráfico atlântico de escravos no reino do Congo do século XVII. Podemos identificar mais claramente essas implicações no movimento antoniano de 1703: uma das maiores demandas de Kimpa Vita era pelo fim das guerras civis no reino do Congo, cujas campanhas militares causavam grande insegurança social. Mesmo nos intervalos das grandes batalhas, para as quais a população camponesa das vilas era convocada, pequenos grupos militares a serviço de aristocratas em guerra provocavam continuamente conflitos civis de menor escala. Essas escaramuças geravam escravos, o que aumentava os exércitos dos nobres vencedores e alimentava o tráfico atlântico, permitindo aos chefes adquirir mais armas de fogo para equipar suas tropas. Nesse contexto de insegurança, muitas aldeias eram abandonadas pelos camponeses em prol de lugares mais fortificados, gerando instabilidade social e desestruturação das comunidades agrícolas congolezas.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, Livro Primeiro, § 198, p. 99.

<sup>19</sup> HASTINGS, Adrian, *op. cit.*

<sup>20</sup> THORNTON, John, *op. cit.*, p. 98-100.

Ao lutar pelo fim das guerras civis, Kimpa Vita e os antonianos opunham-se a uma série de práticas políticas de acúmulo de poder, levadas a cabo pela nobreza congoleza, que alimentavam os mercados atlânticos de escravos. É possível que o mesmo estivesse ocorrendo no caso dos *nequita*, ainda que o relato de Cavazzi não nos permita identificar precisamente as demandas da seita secreta que ele ajudou as autoridades a reprimir. Se for este o caso, a atuação dos missionários no combate aos *nequita* (e aos *kimpasi* de forma mais geral) representava seu apoio a autoridades africanas que praticavam uma política militarista fundamental para a manutenção do tráfico de escravos. Ao ajudar a combater um grupo de opositores das guerras, os missionários legitimavam e apoiavam os projetos bélicos levados a cabo pela aristocracia congoleza, permitindo a continuação das guerras de apresamento no interior que sustentavam o tráfico de escravos na costa.

No episódio dos *nequita*, a aliança entre capuchinhos e a nobreza do Congo foi decisiva para reconfigurar o campo simbólico da batalha ritual travada contra a seita. As trocas se deram aqui num idioma de mediação, pois os signos tiveram eficácia simbólica na medida em que podiam estabelecer paralelos entre as tradições centro-africanas e as católicas, aproximando umas de outras. Ao combaterem os *nequita*, os missionários ganhavam autoridade local para realizarem a conversão dos africanos ao catolicismo, transformando os chefes em príncipes cristãos modelares em um combate contra os servos do demônio. Ao mesmo tempo, os chefes africanos recuperavam sua autoridade para defender a comunidade dos bruxos; assim, garantiam seu prestígio ritual como chefes do culto aos ancestrais e transformavam os missionários em sacerdotes aliados aos chefes, como o eram os *baganga kitome*. Nesse jogo de espelhos, cada um dos lados recorria aos signos de sua própria tradição cultural, mas eles acabavam se tornando alguma coisa diferente no jogo da mediação. Ao invocarem suas prerrogativas rituais e jurídicas tradicionais, os chefes africanos se transformavam em príncipes cristãos modelares combatendo o sabá. Ao realizarem os sacramentos católicos e deflagrarem uma caça aos servos de Satã, os missionários se tornavam *baganga kitome* sustentando as prerrogativas tradicionais da chefatura na esfera da punição socialmente legitimada.

A bibliografia a respeito dos contatos culturais entre africanos e europeus no mundo atlântico frequentemente recorre à dicotomia entre situações de crioulização e de africanismo. A crioulização (conceito que remete à tese de Mintz e Price sobre o

nascimento das culturas afro-americanas<sup>21</sup>) corresponderia à criação de novas formas culturais decorrentes das transformações a que os africanos foram submetidos no mundo atlântico. A idéia de que as transformações suscitadas pelo tráfico atlântico e pelo contato com os europeus teria engendrado a criouliização das comunidades atlânticas foi duramente criticada por historiadores como John Thornton, que argumentou que os africanos puderam reconstruir suas culturas africanas etnicamente localizadas no mundo atlântico e na diáspora, sem influência significativa das tradições européias.<sup>22</sup>

Nesta análise que propomos para a atuação de Cavazzi junto aos *nequita*, não cabe estabelecer uma distinção entre pureza cultural africana e criouliidade. Ao invocarem os signos mais tradicionais de suas culturas e tradições políticas, os congolezes transformaram-se em bons cristãos. Ao serem fiéis à sua africanidade, diríamos, eles se crioulizaram. Do outro lado, os missionários se tornaram bons sacerdotes centro-africanos ao invocarem a liturgia e os signos da tradição católica. O que testemunhamos aqui é justamente o poder de perversão dos idiomas de mediação cultural, que transpõem fronteiras culturais ao associar e criar paralelos entre signos de tradições distintas. A interpretação que proponho para a atuação dos missionários católicos frente aos *nequita* revela as limitações de uma perspectiva teórica que permaneça vinculada às dualidades com que a historiografia tem tratado o tema das culturas afro-americanas: ora práticas e comunidades africanizadas, ora processos mais ou menos intensos de criouliização. Compreender o poder simbólico dos idiomas de mediação é justamente apreender a forma como eles burlam as fronteiras identitárias e reconfiguram os campos simbólicos ao conjugar as diferenças. Para isso, é necessário que relativizemos dicotomias estabelecidas na historiografia, como “africano x europeu”, e nos concentremos na maneira como a cultura as subverte constantemente.

Isso nos permite fazer uma apreciação muito mais precisa da produtividade política desses idiomas trans-culturais, que, justamente por subverterem as dicotomias identitárias, se tornam bons espaços de negociação política e diplomática, sobretudo no seio de um projeto de atuação política global que se pensava através da linguagem cristã.

---

<sup>21</sup> MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.

<sup>22</sup> THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

## Obras citadas

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HASTINGS, Adrian. *The Church in Africa: 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. New York: Oxford University Press, 1985.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.

MUCHEMBLED, Robert. L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles au XVIe et XVIIe siècles. *Annales E.S.C.*, v. 40, n. 2, p. 288-306, 1985.

PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio e España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998

**Alexandre Almeida Marcussi. *Paralelos entre sabá e kimpasi no reino do Congo no século XVII.* (FFLCH-USP – pós-graduando)**

## **Resumo**

Este trabalho pretende refletir sobre o papel desempenhado pela linguagem religiosa nas negociações políticas entre instituições européias e chefes africanos no reino do Congo no século XVII. Analisamos aqui o relato do missionário capuchinho João António Cavazzi de Montecúculo a respeito dos conflitos entre as autoridades africanas tradicionais e uma seita iniciática secreta do tipo *kimpasi*, mostrando como o missionário fez uma representação da seita análoga à de um sabá (reunião demoníaca de bruxas postulada pela demonologia cristã).

Essa leitura sabática do *kimpasi* se tornou um construto simbólico eficiente para conduzir uma aliança entre os missionários capuchinhos e as autoridades locais centro-africanas, auxiliando-as a reprimir a seita. Neste processo, o missionário aproximou signos oriundos da tradição cristã a outros advindos das linguagens rituais centro-africanas, construindo um idioma de mediação através do qual se encaminhou a negociação com os poderes locais. Este procedimento empregou a linguagem religiosa para romper as fronteiras identitárias entre africanos e europeus e possibilitar uma reconfiguração de poderes políticos no contato com reinos africanos.

## **Resumo ampliado:**

Este trabalho pretende refletir sobre o papel desempenhado pela linguagem religiosa nas negociações políticas entre instituições européias e chefes africanos no reino do Congo no século XVII. Analisaremos aqui o relato do missionário capuchinho João António Cavazzi de Montecúculo a respeito dos conflitos entre as autoridades africanas tradicionais e uma seita iniciática secreta cujos membros eram chamados de *nequita*.

Os *nequita* constituíam um dos grupos iniciáticos normalmente denominados de *kimpasi* pela historiografia africanista. Os *kimpasi* eram seitas secretas de caráter ritual e religioso, comuns no reino do Congo no século XVII, e tinham como objetivo geral a restauração da harmonia ritual em contextos onde havia a percepção de um sofrimento da comunidade. Os *kimpasi* representavam uma fonte alternativa de poder e autoridade

ritual nas sociedades africanas, já que o poder político normalmente era exercido por chefes de matrinhagens de grande prestígio social. Os *kimpasi*, como associações e focos de autoridade ritual de caráter local e não atrelados à descendência, podiam entrar em conflitos de autoridade com as chefias das linhagens e com os poderes políticos tradicionais.

Nosso intento é mostrar que Cavazzi fez uma representação da seita análoga à de um sabá, reunião demoníaca de bruxas cuja existência era postulada pela demonologia cristã. Na Europa, o sabá foi o principal construto simbólico que legitimou o grande movimento de caça às bruxas empreendido sobretudo pelos tribunais laicos das monarquias e dos Estados nacionais. Este vasto movimento repressivo já foi interpretado pela historiografia como uma expansão das concepções de direito e do poder político do Estado sobre as comunidades camponesas europeia no início da época moderna. Na demonologia europeia, o sabá supostamente incluía o culto demonolátrico, a perversão da liturgia católica, a reunião noturna em locais ermos, o segredo, as orgias e a execução de malefícios. É exatamente nestes termos que Cavazzi representou as reuniões dos *nequita*, aproximando-as da simbologia do sabá.

Esta leitura sabática do *kimpasi* se tornou um construto simbólico eficiente para conduzir uma aliança entre os missionários capuchinhos e as autoridades locais centro-africanas, auxiliando-as a reprimir a seita. Na linguagem política centro-africana, muitos conflitos eram encaminhados através da acusação de bruxaria, já que a perseguição dos bruxos fazia parte das prerrogativas legítimas do chefe. Assim, ao transformarem os *nequita* em bruxos participantes do sabá, os capuchinhos ajudaram a legitimar a ação dos chefes centro-africanos na repressão da seita. Os missionários auxiliaram as autoridades na obtenção de apoio político na comunidade e, por meio do sacramento da confissão, instrumento católico na luta contra o suposto culto demonolátrico, ajudaram-nas na obtenção de informações para combater o culto.

Ao relatar este processo, Cavazzi aproximou signos oriundos da tradição cristã a outros advindos das linguagens rituais centro-africanas, construindo um idioma de mediação através do qual foi encaminhada a negociação e a aliança entre a missão dos capuchinhos e os poderes locais. Neste procedimento, empregou a linguagem religiosa para romper as fronteiras identitárias entre africanos e europeus e possibilitar uma reconfiguração de poderes políticos no contato da cristandade com o reino do Congo. Assim, este trabalho pretende contribuir para a reflexão acerca da produtividade do

idioma religioso e das mediações simbólicas para a estruturação de relações políticas, diplomáticas e de poder no contexto da expansão marítima européia na época moderna.