

DOI: 10.12957/transversos.2021.57839

## RELIGIÃO COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA: DONA BEATRIZ ÑSÍMBA VITA

## RELIGION AS THE RESISTANCE SPACE: DONA BEATRIZ ÑSÍMBA VITA

Patrício Batsikama

Instituto Superior Politécnico Tocoista (ISPT) – Angola

batsikama@yahoo.com

**Resumo:**

Depois de meio século do declínio no reino do Kongo, com a morte do rei Dom António I Vita Ñkânga em 1665, surgiu uma profetisa jovem chamada Dona Beatriz Ñsímba Vita (conhecido por Kimpa Vita). Criou sua Doutrina na base de *kimpasi* (religiosidade local), resistiu contra as imposições católicas e montou um sincretismo localmente percebido. Rapidamente, ela ganha uma popularidade, restaura a *ordem social*, proporciona esperança económica, apazigua os chefes militares e convocou as eleições. A religião serviu de ferramenta cultural para diálogo entre o Catolicismo e ancestralidade local. O seu legado em África verificou com o *messianismo* com Simon Kimbangu e Simão Gonçalves Toko que resultou nas independências das repúblicas de Congo-Kinsâsa e Angola. Nas Américas, *candomblé* e *umbanda* são uma afirmação cultural e servem de uma resistência face aos insumos socioculturais.

**Palavra-Chaves:** Ñsímba Vita; Religião; Ancestralidade africana; Kôngo.

**Abstract**

After more than fifty years of fail in Kongo kingdom, with the King Dom António Vita Ñkânga deathn in 1665, a young prophetess named Dona Beatriz Ñsímba Vita (well-known as Kimpa Vita) appeared. She created her Social Doctrine on the basis of *kimpasi* (local reiliosity) and resisted Catholic impositions and set up a locally perceived syncretism. She quickly gained popularity, restored social order, provided economic hope, appeased military leaders and called People for the National elections. The *religion* was used as cultural tool for undstanding dialogue between Catholicism and local religion. Her legacy in Africa verified with the messianism with Simon Kimbangu and Simão Gonçalves Toko that resulted in the independence of the republics of Congo-Kinsâsa and Angola. In the Americas, *candomblé* and *umbanda* are a cultural statement and serve as a resistance to socio-cultural inputs.

**Keywords:** Ñsímba Vita; Religion; African Ancestrality; Kôngo.

**1. Introdução**

Dona Beatriz Ñsímba Vita pertencia à linhagem Nsaku'e Lawu Vita Wânga, pela mãe. Ela foi conhecida por “Santo António” por, segundo os padres Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca, ela achar que a sua “cabeça foi habitada por Santo António”. Utilizaremos aqui o nome de Ñsímba Vita por, depois de uma análise histórica e linguística comparada, concluir que Chimpa Vita que escreveu Bernardo da Gallo não poderia ser Kimpa Vita e nem tão pouco a própria Tradição Oral registou-a desta forma (BATSÍKAMA, 2021: p. 108-113). Isto é, Santo António de Pádua a terá confiado uma missão: salvar o país do caos (BATSÍKAMA, 2021: p. 81-93). Nascida em 1684, na localidade de Mbwêla [ngânda Mbwêla] liderou um movimento

religioso-político entre 1704-1706 que restaurou o reino do Kôngo, em declínio desde 1665. É provável que a sua mãe biológica tenha sido Dona Apolónia Mafuta Mfu'a Maria, uma sacerdotisa de renome na época. A profetisa Ñsímba Vita foi morta no dia 2 de julho de 1706. Ela serviu-se da religião para resistir contra as forças externas colonizadoras, tendo feito da sua doutrina uma afirmação cultural – na sua essência religiosa – que perpassou o tempo e espaço. Deste modo, ela torna-se a precursora do *messianismo* em África. Nas Américas foram deportados seus seguidores, o candomblé levou Ogum a ser visto como Santo António, e Lemanjá como Nossa Senhora da Conceição, para citar apenas esses. Isto é, desenvolveu-se aqui modelos de resistência através da ancestralidade num diálogo cultural com a representação da hagnionímia católica (BASTIDE, 1960). Alguns textos recentes indicam os fragmentos de *kimpasi* nas Américas (SLENES, 2008; MACEDO, 2006), partindo da tese de John Thornton que concluiu que seguidores de Ñsímba Beatriz foram exportados no Brasil no início do século XVIII (THORNTON, 1998).

## 2. Cristianismo instalado no Reino do Kôngo e declínio

Depois da chegada de Diogo Cão ao Kôngo, em 1482, verificaram-se muitas viagens subsequentes, entre 1484 e 1491 que incluíram embaixadores kôngo (BRÁSIO, 1973: p. 167-168). A religião e a política foram os dois domínios de colaboração discutidos e aparentemente aprovados entre ambos os lados. Por isso, antes do baptismo do rei Ñzînga Nkuwu no dia 3 de abril de 1491, o sacerdote Nsaku Ne Vunda fez um pronunciamento solene em nome do Conselho do Reino (CUVELIER, 1948: p. 81). Tratava-se da *resolução* que oficializava o cristianismo no reino do Kôngo. Nesse pronunciamento, fez menção às guerras vindouras, mas também à *Dama linda* que “irá pôr fim às atrocidades e reinstalar a paz”.

O maior Sacerdote Nsaku Ne Vunda era muito considerado pelos padres que o reconheceram como o responsável máximo da Igreja local nos assuntos da construção que implicava a escolha de lugares sagrados. Também era encarregado da Educação Nacional. Por norma, Nsaku Ne Vunda era *ngânga kitome* e *ngânga mayînda* e os religiosos portugueses aceitaram-no depois de ele ter indicado um rio (ou lago) onde foi encontrada a pedra *lusûnzi* que testificava a revelação do cristianismo no Kôngo. Por ter acreditado nisso, os padres europeus construíram uma igreja – Santa Maria Nossa Senhora – aberta no dia 1 de junho de 1491 (BRÁSIO, 1973: p. 209). Foi nessa igreja que foram batizados Dom Afonso I Mvêmbe Ñzînga, sua mãe Dona Eleonora Ñlaza Ñzînga e todos os altos funcionários de Mbânz'a Kôngo na época.

Figura 1



Legenda: Dom Afonso I Mvêmba Nzinga

Fonte: © Corbis

Os cristãos instalados no antigo Kôngo destruíram as estruturas do Poder, de maneira que instalou-se um caos. Vamos citar François Bontinck para nos resumir a desordem semeada da inconstitucionalidade cometida por Dom Afonso I Mvêmba Nzinga:

Depois da morte do primeiro rei batizado, D. João I (c. 1508), D. Afonso I apoderou-se do Poder expulsando da capital o seu competidor Mpânzu. Ao Dom Afonso I sucedeu D. Pedro I, seu filho. Este rei veio também a morrer e não tinha filhos. Foi o seu irmão, de nome Dom Francisco que o sucedeu, embora o seu reinado tenha sido efêmero. O quinto rei [cristão] subiu ao trono: chamava-se D. Diogo e foi o mais próximo da linhagem real [...] Depois da sua morte (D. Diogo, 1545-1561), três pretendentes reclamaram o trono. O primeiro era o filho do rei, mas não tinha o apoio popular suficiente [...]. Restava os dois outros... Um deles foi feito rei pelos seus apoiantes, mas contra vontade dos portugueses e alguns senhores que, para eles, visavam colocar o terceiro pretendente. Assim, foram à igreja, onde o coroado foi decapitado. Em tempos diferentes, os do partido adversário assassinaram o eleito dos portugueses [...]. Desta maneira, na mesma hora e nos locais diferentes, os dois príncipes foram assassinados [...]. Por causa destas conjurações e assassinatos, ninguém se aventurava a pretender o trono, ainda que tenha legitimidade. Como já não restava ninguém do sangue real para “entregar” o Poder, escolheu-se um irmão do rei Diogo, chamado Dom Henrique. Dom Henrique morreu durante a guerra pouco tempo depois da sua coroação. Dum acordo unânime, escolheu-se Dom Álvaro (1568-1587) que foi reconhecido como soberano, pertencendo à antiga linhagem dos reis do Kôngo... (BONTINCK, 1980: p. 387-388).

### 3. Profecia sobre a *Dama bonita*

A *Dama bonita* e redentora deveria ser oriunda da região onde foi achada a pedra *lusûnzi* (CUVELIER, 1948: p. 81). Por outro, ela deveria ser *ngânga kitomi* e *ngânga mayinda*. O local era Mbata, espaço dos sacerdotes. Mais especificamente, três locais foram apontados: (i) Kiñzâmba Mbûdi<sup>1</sup>, a nordeste de Mbânz'a Kôngo; (ii) Ngûngu Mbata (Môngo'a Mbata), local dos sacerdotes; (iii) Mbânz'a Mbata, local de Nsaku Ne Vunda. Foram criados alguns símbolos desta *Dama bonita*, em forma de cânticos codificados que circulavam em cerimônias específicas. É assim que no

<sup>1</sup> A pedra de *lusûnzi* terá sido lá encontrada perto do Vale de Mbidizi (onde nasceu Nsimba Vita).

*kimpasi* surgiu a personagem de Ñdũndu que, por norma, devia ser gêmeo mais velho [ñsĩmba]. Significa dizer que ñdũndu simboliza Espírito do mar que associa a origem dos evangelizadores ao passo que gêmeo simboliza o “Espírito de Deus das nascentes”, na cosmogonia kôngo. A topografia social de *kimpasi* explica quanta importância era dada a *ngwa Ndũndu* e os integrantes acreditam – caso analisemos os cânticos e vários provérbios – que sejam a fonte da paz face às aflições que assolam a sociedade. Esta *dama bonita* nasceu em Mbwêla e chamou-se Ñsĩmba Vita (BATSÏKAMA, 2021: p. 119-129)

#### 4. Conflito cultural na religião

A religião local kôngo coabitava com o catolicismo. Nos centros urbanos predominava o catolicismo. Nas aldeias periféricas e longínquas persistia a religião local: cidade versus aldeia (BATSÏKAMA, 2021). Havia assim dois discursos sociais: (a) “cidade que comanda” utilizava as linguagens socioculturais de pressão aos governados; (b) “aldeia que deveria obedecer” resistia pela afirmação identitária cujas linguagens mantinham uma oposição social ampla. Durante a guerra civil, reinou a desordem generalizada que favoreceu os da cidade a terem armas. Ainda assim, os aldeões também não desistiram.

Dona Beatriz Ñsĩmba Vita, conhecida como “Santo António” por ter sido “possuída” por este último, incorporou a matriz cultural kongo no catolicismo sem, portanto, dissociar-se desse completamente. O padre Bernardo da Gallo coagiu o “rei” Pedro IV em prender Ñsĩmba Vita que considera falsa “Santo António” em troca de reconhecê-lo como único rei de todo o reino. Contudo, não era fácil prender a profetisa, nem prudente para ele próprio. Mesmo depois de ter sido presa, o primeiro Tribunal declarou inocente Dona Beatriz Ñsĩmba Vita e decidiu enviá-la a Luanda para ser julgada pelo bispo consoante a acusação, tal como mandam as normas do Tribunal de Santo Ofício. Mas, o padre Bernardo da Gallo mandou vir Lorenzo da Lucca e ambos realizaram o julgamento precipitado que condenou Ñsĩmba Vita a ser queimada viva.

A divergência entre catolicismo/cidade e aldeia/*kimpasi* levou ao sincretismo sob égide de Ñsĩmba Vita. Contudo, nasce aqui um conflito cultural: o suporte cultural da religião local contra o suporte cultural do catolicismo. Na concepção cristã do mundo, a política da Igreja “depende das decisões das autoridades eclesiásticas” (LEFEBVRE, 1974: p. 10). A Igreja controla, assim, as mentes e os corações das pessoas. A posição revolucionária de *kimpasi* perante o catolicismo e a extravagância na pessoa de Dona Beatriz Ñsĩmba Vita constituem uma ruptura face aos padres católicos e um passo adiantado com as reformas para um catolicismo local Kôngo.

Ela introduziu a questão da domiciliação do Espírito da Natureza [*ñkita*, *ñsĩmbi*, *bakũlu*] na Igreja. Além disso, a redefinição da heresia e bruxaria na época condenava-a no espaço católico por se tratar de uma invocação não permitida catolicamente. Por outro, uma “Santo António” grávida era abominável. Não obstante, apesar da tortura, Ñsĩmba Vita não cessou de afirmar que o filho não era “vontade carnal”. Aceitar que a criança vinha dos céus, era aceitar uma nova Teologia sobre um Messias nos confins da terra. Desta maneira, Dona Beatriz seria a *nova* Virgem Maria. Bernardo da Gallo nega categoricamente essa posição ao nos informar que ela já tinha sido casada duas vezes, além de ter perdido filhos em tenra idade. Logo, era impura para se comparar com a Santa Mãe de Deus. Por fim, para os capuchinhos, existia apenas imundices, feitiçaria, superstição na religião local. Nginamawu Petelo observou que o padre Bernardo da Gallo tinha um vocabulário parcial:

O seu vocabulário favorito retoma da maneira preferencial os seguintes termos negativos: *rozzi* (grosseiros), *ignorante* (ignorantes), *sciocchezza* (estupidez); *falsità* (falsidade), *ceità* (cegueira), *tenebre* (tenebro), *menzogne* (mentira), *superstizione* (supersitição), *fattuchiere* (bruxo), *diabólico* (diabólico), *idolatri* (idólatra), *demónio* (demónio), *eretico* (herético), *pazziei* (loucura), *sogni* (sonho), *chimere* (químera). Esse vocabulário opõe *superstição* à *fé*, *demónio* à *Deus*, tenebros pagãos à luz cristã (PETELO, 1993: p. 616-617).

Além de tudo, havia interesse político. A unificação do Kôngo era praticamente consumada graças aos esforços de Dona Beatriz Ñsĩmba Vita e seus seguidores. Um arranjo diplomático entre os rivais – Pedro Constantino da Silva (*kibênga*) e Pedro de Água Rosada (Pedro IV) – com eliminação física da profetisa seria uma solução inicial. Para evitar revolta desmedida dos seguidores da Dona Beatriz, a cumplicidade de Pedro Constantino da Silva (que era chefe militar) com os antonianos poderia ser benéfica caso Pedro IV aceitasse o *kibênga* como seu sucessor. Quer dizer, fazer dele um príncipe e legítimo sucessor. Porém, para isso, era necessário fazer perceber aos antonianos que *os santos não fazem filhos*. Mesmo nas normas do *kimpasi* “quem engravida não pode ser habitado pelo *ñkita*”. Logo, Ñsĩmba Vita já não poderia ser porta-voz de Deus. Essa narrativa circulou. Aliás, “a ação política transfigura os actores em crentes” (BALANDIER, 2012: p. 114). Mas quem iria lhe substituir? Será que uma possuída não poderia ficar grávida? Joseph Van Wing informa-nos o caso de possuídas que deram à luz durante *kimpasi*, na sua época (VAN WING, 1938: p. 177).

Havia, porém, a *religião* enquanto *ordem estrutural* e a *política* enquanto *ordem funcional*. A complementaridade de “religião-política = estrutura funcional” organiza a sociedade numa cumplicidade institucional e os actores intercambiam-se, numa teatralização complexa do

Poder/ordem. Por isso, era necessário incorporar líderes do *kimpasi* no programa sociopolítico. Tanto os capuchinhos, como os antonianos todos almejavam reconstruir a ordem, com metodologias diferentes. Nsímba Vita aceitou o diálogo, ao passo que a ortodoxia católica o negou. Um conflito, *a priori*, cultural.

Apesar de tudo, há aqui confusões de ordem religiosa que os padres não conseguem explicar nem a si mesmos. Confunde-se invocação, oração, libação, sacrifício, oferenda, etc. Essa questão foi conjectural.

Nas línguas europeias, *prek* e *precor* são raízes de *prece* (oração) com a seguinte significação: “procurar obter, pedir através de palavras apropriadas aquilo que se estima ter direito, processo que exige intermediário da palavra” (BENVENISTE, 1969: p. 246). Por isso, existem fórmulas como Pai Nosso, Salve Regina, etc. Os kôngo também dispunham das suas orações (VAN WING, 1938). O verbo hitita *maltai* é: recitar as invocações, orar (BENVENISTE, 1969: p. 246). Há três aspectos: (a) pedir a uma divindade; (b) invocar os valores familiares dos ancestrais; (c) suplicação (*lissomai*). Nem sempre tal requer oferta, oferenda, sacrifício quando se procura o perdão, junto da divindade. Acompanha-se do *sacrifício* (oferta).

O sangue do animal vertido no chão tem dois sentidos: (a) Espírito habita no sangue cujo coração é o centro/templo; (b) a terra molhada com sangue/germe obriga o Espírito a agir. Mas tudo no âmbito do sagrado. Esses dois sentidos correspondem a *libação* (oferta de líquido ou sólido). A equivalência em sânscrito é *hav*, *juhoti*. Em armênio o sentido é oferecer e consagrar ao mesmo tempo (BENVENISTE, 1969: p. 224).

O sentido simbólico de *dibûndu* (igreja, em kikôngo) resume-se no valor de *libação* concomitantemente de *sacrifício/tortura corporal*. Qualquer sacrifício implica que o coração seja puro, permitindo que o Espírito da Natureza habite o corpo através do coração. O *ser humano/vontade* (movido pelo *mwêla*) é a porta de entrada. O vinho de palmeira diz-se *nsâmbe* que deriva de *ku-sâmbe*: orar, consagrar, abrir caminho, etc.<sup>2</sup> Trata-se de *conectar* o Espírito de Nsâmbe e o homem através de *mbûndu* (coração, piedade). Assim sendo, “morrer e ressuscitar” como se fazia no *kimpasi* explica *libação*, *preces* e *oração*. Apesar dos padres capuchinhos terem noção básica nessa ordem, preferiram desqualificar *a priori* toda manifestação religiosa não-católica.

---

<sup>2</sup> A palmeira é uma planta sagrada. BALANDIER, 1965: p. 113

Existe um termo grego, *téras*, para dizer sinal divino, prodígio, milagre (BENVENISTE, 1969: p. 255). Os próprios padres capuchinhos escrevem que Ñsímba Vita “era possuída”, o que era entendido como imundices e satanismo. Lorenzo da Lucca minimiza que a profetisa tenha levitado na sua primeira aparição: “... como se andasse na ponta dos dedos...” (*referência*), escreve. Como uma das evidências, os eleitos de *ñkita* tinha como sinal divino de levitar, fazer milagre e prodígios. Os padres reconhecem que ela previu o futuro. Dizem eles, algumas das previsões do futuro falharam, como é o caso do dilúvio de Kimbângu ou Kôngo dya Lêmba. Ou ainda a sua destruição pelo fogo oriundo do céu. Outras profecias concretizaram-se. Vamos tentar mostrar que até as profecias tidas como falsas aconteceram.

Na sociedade *lêmba* ou *kimpasi*, águas das chuvas simbolizam bênção ou maldição, consoante a fórmula enunciada: (1) chuvas/bênção, para limpar as sujidades espirituais – *masûmu*, pecados; (2) chuvas/maldição que destrói animais e o campo<sup>3</sup>. De acordo com Bernardo da Gallo, Ñsímba Vita anunciou o “delúvio” numa data precisa. O presságio é que caíram realmente as chuvas, embora o capuchinho esperasse um dilúvio de Noé. Tratava-se daquelas chuvas/maldição que aliás infertilizaram mulheres e homens. São os mesmos padres que nos confirmam isso quando sublinham que Ñsímba Vita curava as infertilidades e vários tipos de enfermidades.

No Kôngo dya Lêmba, ela prometeu o fogo oriundo dos céus. O padre Bernardo da Gallo esperava um Sodoma e Gomorra, o que não aconteceu. Na linguagem secreta do *kimpasi* (e *lêmba*, também) o fogo é metáfora de artilharia, guerra. O rei João II Vuzi dya Ñtâmba perdeu a batalha de Mbuta no dia 4 de outubro de 1709, e os antonianos considera essa batalha como o “fogo” que profetizou Ñsímba Vita.

Enquanto Lorenzo da Luca informa que a falsa Santo António “fingiu ser morta, depois de sete dias, (ela) se apresenta como ressuscitada” (CUVELIER, 1953), Bernardo da Gallo informa que ela “morria numa Sexta-feira... e ressuscitava no Domingo”. Trata-se, na verdade, de dois factos. Sete dias eram o limite mínimo da duração do estado de ser possuído pelo *ñkita* no *kimpasi*, antes de voltar à normalidade. Os três dias (morrer na Sexta e ressuscitar no Domingo) é outro facto. Ñsímba Vita profetizava a sua morte e ressurreição, tentando se igualar a Jesus Cristo<sup>4</sup>. O dia 2 de Julho de 1706 foi uma Sexta-feira, dia em que ela foi queimada viva. No

---

<sup>3</sup> As primeiras chuvas do mês de setembro, por exemplo, podem criar doenças nas crianças, morte nas galinhas ou animais domésticos ou ainda pode criar bichos que corrompam as folhas dos produtos agrícolas. Há chuviscos que infectam certas terras, consoante o tipo de cultivos que lá se encontram.

<sup>4</sup> Bíblia: João, 2: 19; Mateus, 27: 63

Domingo, apareceu a lua *Quarto minguante* que, localmente foi interpretada como a ressurreição da profetisa Ñsímba Vita que apareceu “acima das árvores mais altas da cidade”, isto é, Ñsânda. Por isso, informam-nos os padres, o povo acreditava que ela tinha ressuscitado.

Bernardo da Gallo era adversário de Dona Beatriz e isso era conhecido por todos. Várias vezes, tanto nos debates públicos, como nos restritos, Ñsímba Vita embaraçou-o em várias matérias, mostrando-lhe dominar a doutrina cristã. Várias razões levaram o povo a considerar Dona Beatriz como uma Santidade. Enumeramos algumas: (i) milagres operados, curas aos enfermos (magia não autorizada catolicamente); (ii) recebimento de ofertas e caridades foram levadas à ela, nova “Santo António”; (iii) capela de Bernardo da Gallo deixou de receber fiéis na preferência dela; (iv) destruição de ídolos até o crucifixo; (v) instauração de uma nova ordem de *preces*, abandonando *Salve Regina*; (vi) africanização da fé desconstruiu a teologia católica da época; (vii) restauração do tabernáculo associado aos *ñkita*; (viii) messianismo africano; (ix) identidade religiosa do culto que dialoga com o catolicismo e a ideia de pertença local; (x) nova geografia religiosa (reocupação de lugares sagrados), que periga a expansão do Catolicismo.

Com a popularidade que gozava, Dona Beatriz Ñsímba Vita tornou-se politicamente poderosa, embora a política não lhe tenha interessado. Sem querer, ela passou a ser uma ameaça política (por controlar) *vis-à-vis* de Dom Pedro IV.

## 5. Legado de Dona Beatriz Ñsímba Vita

Embora seja reconhecida ter sido uma religiosa, a sua ação alcançou a política e o poder militar na época (causador da guerra civil). Em 1665-1704, o reino do Kôngo já se encontrava destruído de maneira que ela, em dois anos que durou a sua missão, conseguiu realizar atos que proporcionaram: (i) a *refundação* do reino do Kôngo; (ii) a *restauração* do reino do Kôngo; (iii) a reposição da ordem social.

### 5.1. Refundação do reino

- (a) Nsímba Vita dinamizou os doze anéis territoriais para realizar a eleição primárias dos 144 representantes do Conselho do Reino que, em 1564-1577, foram reduzidos apenas nove representantes. Em 1665-1704, só restavam menos de três; Kimpanzu e Kimulaza. Segundo a Tradição oral, Dona Apolónia Mafuta

Mfu Maria e Dona Beatriz realizaram a cerimónia de *lêmba nsânda*<sup>5</sup>, assim como – já em Mbânza Kôngo – a cerimónia de “*dia musungwa*”, Conferência Nacional dos clãs territoriais, partidos políticos e chefes de terras (*malêmba*), em 1705. Sem esse facto, Nsímba Vita não teria essa notoriedade toda;

- (b) A sua ação levou a uma nova povoação de Mbânz’a Kôngo consoante as nascentes lá existentes, mas com nova realidade em termos de estrutura social e divisão territorial. Mais de duas dezenas de linhagens fundadores já tinham emigrado ou, como se verificou com uma dúzia delas, extinguiu-se. Foi uma *ñkûmba wungûdi* necessário<sup>6</sup>, com a devolução da autonomia socioeconómica aos municípios.

## 5.2. Restauração do país

- (a) Restaurou as comissões eleitorais municipais como forma de prover as eleições municipais que iriam colmatar as eleições a nível do Conselho do Reino. Este último acolhia os candidatos para eleição do rei de todo o Kôngo. Por isso a Tradição lhe chama de *dama da Convenção*;
- (b) Comandou, através do Chefe-de-Estado-Maior<sup>7</sup>, a elite militar; apaziguou os ânimos dos militares nos teatros de guerra convidando-os a paz; dialogou com os chefes de batalhão – no Nzeto, Nsoyo e no sul de actual Kinsâsa<sup>8</sup> – convidando-os em pôr fim a guerra;
- (c) Efetivou a reestruturação da hierarquia militar, pelo menos na sua estrutura ao identificar os seus integrantes legais<sup>9</sup>. As constatações a nível dos municípios permaneceram, mas desta vez sem atrocidades visíveis pelo facto de ela capitanear diferentes chefes descontentes. De facto, estes últimos vendiam os seus prisioneiros de guerra aos negreiros (BAL, 1965: p. 152), mas com a

---

<sup>5</sup> Trata-se da união simbólica dos representantes do povo. No total eram sempre 12 linhagens a multiplicar por 12 nascentes. Isto é, 144 clãs territoriais.

<sup>6</sup> Ñkûmba wungûdi é a expressão para dizer 144 fundadores completos, na base de 12 linhagens.

<sup>7</sup> Trata-se de Pedro Constantino da Silva, kibênga. Todos temiam ele, ao ponto de os padres arranjar um «acordo» com o Dom Pedro IV para ser seu sucessor. Quer dizer, fazer de *kibênga* um príncipe.

<sup>8</sup> Todo o Mbata estava alinhado no *kimpasi*. Tinha o apoio dos militares.

<sup>9</sup> O avô paterno da Nsímba Vita era rei e de linhagem dos militares. Isto pressupõe, assim nos fazem perceber a Tradição oral histórica e a Tradição oral folclórica, que os militares apoiavam as decisões dos *lêmba* (*kimpasi*).

restauração do Poder militar, a delinquência dos militares desertores diminuiu significativamente e os negreiros já não eram muito bem-vindos;

### 5.3. Reposição da Ordem social

- (a) Reassentamento das famílias e inserção económica; as “feiras de escravizados” foram, na sua maioria, desactivadas; com “*dia musungwa*”, milhares de prisioneiros viram suas liberdades repostas;
- (b) Reposição dos Tribunais municipais: embora esses tribunais eram mais inclinados para as questões económicas e militares, a sua existência sustenta o melhor funcionamento do *lumbu* (que é civil/político). Na sociedade, o pavor de cometer infracções nos diversos sectores aumentou;
- (c) Reposição da religião institucional: *kimpasi* não era apenas a afirmação cultural ou pertença identitária dos valores religiosos dos ancestrais kôngo. Mas, antes, uma religião institucional – o que criou inimizade com os padres católicos<sup>10</sup> – com objectivo social de velar pela *ordem*. Retomou a geografia do *sagrado*. Isto é, a revalorização dos espaços sagrados (cemitérios, nascentes, montanhas, colinas, floresta, etc.) que congregavam o povo e onde veiculavam informações.

Quer na África Central Ocidental, quer nas Américas, o legado de Dona Beatriz Nsímiba Vita parece estar presente. Fala-se de Simon Kimbangu e Simão Gonçalves Toco para África. Para América, John Thornton mostrou indicadores para Estados Unidos da América e Brasil, nestes termos (THORNTON, 1998: p. 209-211):

Os mercadores britânicos que negociavam em Kabinda, Soyo e Malemba<sup>11</sup> compraram mais de 65.000 escravizados na década que se seguiu logo após a execução de Dona Beatriz... A América do Norte estava entre as regiões que receberam muitos escravizados kôngo nos anos que se seguiram à morte de Dona Beatriz. Os kôngo começaram a chegar com força por volta de 1720 e a maioria veio para as planícies litorâneas da Carolina do Sul... Naquela época, o Brasil era a única região que tinha um maior percentual dos kôngo entre seu povo. Essa preponderância de pessoas de uma região teria influência significativa no desenvolvimento da colônia.

De forma significativa, Brasil recebeu em dois momentos específicos, os escravizados por forças de rupturas: (i) depois da batalha de Mbwila, 1665, vários militares aguerridos Mazômbos foram exportados para Brasil (FERREIRA, 2012: p. 75-76); (ii) depois da revolução religiosa no

---

<sup>10</sup> Nsímiba Vita como Santidade, ela passa a ser equiparada com Papa em Roma. Isso, os padres capuchinhos não aceitavam e consideraram de heresia.

<sup>11</sup> São três portos negreiros da África Central Ocidental diretamente ligados ao reino do Kôngo.

Kôngo (FILESI, 1971, pp. 7-42; BUAKASA, 1973: p. 79), 1704-1706, a resistência antoniana ganhou forma de ancestralidade nas Américas. No Brasil, operou-se uma cultura afro-brasileira (FERREIRA, 2012: p.135; BASTIDE, 1931: p. 49-72), com forte catolicismo kôngo modulado de afirmação identitária com simbolismo religioso (BASTIDE, 1960: p. 87, 119, 131; BASTIDE, 1931: p. 22-23, 43).

## **6. Simon Kimbangu**

Simon Kimbângu nasceu no dia 12 de setembro de 1887 a Nkamba, 12 km de Ngombe Lutete. Ele foi filho do renomado sacerdote Kuyela com a senhora Lwezi. Convertido cristão protestante em 1915, ele casou-se na sua terra natal com Mwîlu Marie e tiveram três filhos, nomeadamente: Charles Daniel Kisolokele, Salomon Dyalungana Kyangani e Joseph Dyangenda Kuñtima. A dada altura, ele foi à Kinsâsa, passou por Nsona Mbata e, por não ter gostado, regressou. Do seu regresso a sua terra natal, desejou ser catequista. Mas foi-lhe negado esse desejo, sob pretexto de que não era escolarizado suficientemente para o ser. Assim nos informa Simon Kimbangu, através dos seus escribas (Mfinangani e Nzûngu), ele ficou magoado e entrou no seu quarto onde suplicou a Deus. Foi em 1918 que, diz a tradição religiosa kimbanguista, Nzâmbi-Deus falou com ele e enviou-lhe para sua missão (CHOMÉ, 1959). Eis a forma como o Profeta Simon Kimbangu descreve o seu chamamento e o início da sua missão (RAYMAEKERS, 1971: p. 21-22):

Depois fiz o um sonho onde Deus me disse: “Escutei a sua oração; as pessoas pensam que é preciso de Espírito [ser escolarizado] para fazer a minha obra, mas eu te darei algo mais do que isso...” Tempo depois, escutei uma voz que me disse que eu deveria fazer o trabalho de Pedro e João: “Os homens não te querem dar o direito de ensinar/evangelizar? Eu farei de ti um Apóstolo!

[...] Daí, fiquei [Simon Kimbângu] com medo e respondi: “tenho medo. Trata-se de um ofício que não se conhece ainda”. E, Deus me disse: “tens um filho; se um pai quer dar algo a mais a um filho bem-amado, gostaria que o seu filho negasse o seu bem-feito?” Simon Kimbângu respondeu: “está bem, mas não conheço esse ofício”. “Não tenha medo, serei o vosso mestre”, disse a voz. É assim que aceitei a missão nestes termos: “Está bem! Como se trata da vontade do Senhor que se compromete em ajudar, eu aceito”.

[...] No dia 13 de março [de 1921] havia rumores que a senhora Kintonde estava gravemente doente. Eu passeava na aleia, e uma inspiração conduziu-me até ela. Ela esta toda desfigurada. Estavam lá duas senhoras. Eu tinha um cachimbo na boca e chapéu na cabeça. Deus me disse: “pega cachimbo e chapéu nas mãos. Eu senti o meu braço a levantar como se alguém o erguia. E assim que coloquei a mão sobre ela [a paciente] e disse-lhe: “és bendita em nome de Jesus Cristo. Seja curada”.

[...] Sai de lá, e o meu andar mudou. Ao longo do caminho encontrei-me com o esposo da Kintonde que me solicitou remédios, caso eu conhecesse alguns. Eu lhe respondi que a sua esposa já não precisava de remédio por estar curada. Fui ao rio, e encontrei-me com o catequista que lavava seus pés e lhe disse o seguinte: “veja, na

aldeia onde tu ensinas, acabou de se realizar um milagre; mas as pessoas dizem que eu sou louco. Mas sabias da doença que Kintondo padecia? Ela está agora curada”.

Simon Kimbângu operou inúmeros milagres. Pela herança mística e pela forma como ele conta a revelação (BASTIDE, 1931: p.53; MALULA, 1965: p.263), paralíticos foram curados, cegos viram, mudos falaram, várias crianças recuperaram-se de suas enfermidades. Foi no início de abril de 1921, que começou a sua missão. Paul Raymaekers realça várias ressurreições operadas pelo Profeta africano, e citamos o extrato a seguir:

Um dia, no mês de abril, trouxeram uma rapariga morta já havia três dias passados. Quando se aproximou de aldeia, Deus revelou a Simon o Profeta que havia uma pessoa morta que acabava de chegar na aldeia e que ele devia a ressuscitar em nome de Jesus Cristo. O morto chegou e foi logo colocado junto dos pés do Profeta. O pai da criança era Bonix e a mãe era Vango. O pai da criança disse: Simon, Profeta de Deus, tenha piedade da minha filha. Que ela viva. Ela chamava-se Dina. Simon disse: “vossa filha não está morta, ela está a dormir apenas”. E ele acrescentou: ‘Em nome de Jesus Cristo, levanta-te’. De repente, a menina levantou e foi-se...” (RAYMAEKERS, 1971: p. 21-22).

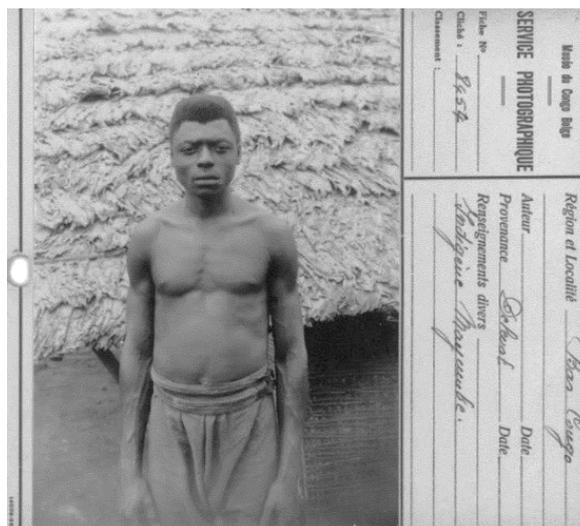
Com as ressurreições, todos africanos na região buscavam nele a salvação. Logo no início, os protestantes sentiram surgir um eminente adversário. Num encontro com o reverendo Jennings (NUNES, 2020: p. 13-14), Simon Kimbângu recusou cumprimentar-lhe por reprovar a evangelização colonialista. Martial Sinda aponta aí a razão do conflito europeu/africano no domínio religioso, mas ganha proporções políticas visto que o jovem Simon Kimbângu mostra ter o “poder espiritual” que o opressor europeu parece não possuir (SINDA, 1972: p. 98, 122). As aflições dos seus compatriotas rapidamente se transformam em uma insatisfação popular que se alastrou rapidamente. Embora tenham sido os missionários protestantes a notar o maior peso, as consequências eram políticas: surgimento do sentimento nacionalista. Nasce o protonacionalismo, face a intolerância da Administração colonial diante do sagrado manifestado pelos indígenas (RAYMAEKERS; DESROCHE, 1983: p. 49-103).

No dia 7 de maio de 1921, assim nos relatam os primeiros biógrafos de Simon Kimbângu<sup>12</sup>, Deus permitiu que outros profetas auxiliassem Simão Kimbangu cujos nomes passamos a citar: (1) Telezi Mbonga (mulher); (2) Mikala Mandombe (mulher); (3) Pierre Dangi; (4) Jean Mukoko; (5) André Mbaki; (6) Paulo Monika. Desses, André Mbaki e Paul Monika saíram. Integrou a esse grupo de profeta, Ntwalani Thomas. Acusado e condenado a morte no dia 3 de outubro de 1921, Simão Kimbangu veio a falecer no dia 12 de outubro de 1951, em Élisabethville. Os seus restos mortais foram sepultados em Nkamba no dia 02 de abril de 1960.

---

<sup>12</sup> Mfinangani e Nzûngu.

Figura 2



Legenda: Simon Kimbangu

Fonte: © Hector Deleval - African Museum | Tervuren

A Tradição religiosa associa Simão Kimbângu a descendência de Ñsímba Vita. Existem evidências históricas claras, a esse respeito, como por exemplo: (1) Ñkâmba foi uma aldeia criada pelos seguidores da profetisa Ñsímba Vita, em Ngûngu'a Mbâta; (2) o pai do profeta Simon Kimbângu era descendente dos sacerdotes diretamente associados ao filho da Dona Beatriz. Em Ngûngu'a Mbata a tradição é a seguinte: *Ñkambu'a Ñlaza. Tata Ñlaza. Ñkambu'a ntoto besi Kimwânda. Mwânda Lawu, ngôma za Kôngo wavita. Mbozo katwalwa nsôngi*<sup>13</sup> (CUVELIER, 1936: p. 72).

O topônimo Ñkâmba deriva do verbo *ku-kâmba* que significa: (i) consagrar; (ii) pregar o evangelho; (iii) prescrever, recomendar. Esse topônimo foi, pelo menos em Kimbângu e Ngûngu'a Mbata, fundado pelo Ñkâmbu'a Ñlaza. Pressupõe-se que tenha sido descendente direto do filho de Ñsímba Vita. A linhagem Ñkâmbu'a Ñlaza afirma isso em dois aspectos: (a) Mwânda Lawu é Espírito da fertilidade, sempre associado a Ñsímba Vita Nsaku'e Lawu. Isto é, o espírito que ela prometeu sempre associado ao seu filho; (b) Mbozo é um tipo de *ñkisi* com o qual é especificamente tratado a criança Sadi, cuja mãe morre no parto. Associado ao Ñkâmbu'a ñtoto, pressupõe-se que seja um *ngânga mayînda* (para identificar os objetos sagrados).

<sup>13</sup> "Ñkâmbu'a Ñlaza integra nos Ñlaza. O sacerdote que escolhe o espaço sagrado dos possuídos [besi Kimwânda]. Espírito da Fertilidade, o batuque majestoso do Kôngo que se serve durante a guerra. O jovem que precedeu o iniciador".

O pai de Simon Kimbangu - sacerdote Kuyela - tratava várias enfermidades. Localmente, acreditava-se que Simon Kimbangu teria herdado o poder espiritual do seu pai e usou-o para corrigir erros dos missionários.

Em resumo, a missão apostólica de Simon Kimbangu durou apenas 156 dias marcados por mais de trezentas ressurreições e tantas centenas de pessoas curadas apenas com oração. Por ser procurado por crime de perturbação de ordem social, ele apresentou-se voluntariamente. Feito preso, foi enviado a Élisabethville onde veio a falecer. Mas, ergueu a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo sobre a Terra pelo seu Enviado Especial Simon Kimbangu (I.J.C.S.K.). O messianismo voltava a nascer, devolvendo a esperança social aos colonizados da África Ocidental Ocidental (BALANDIER, 1953: p. 41-65).

### 7. Simão Gonçalves Toco

Simão Gonçalves Toco nasceu em Sadi Zûlu Môngo, um local sagrado onde o Espírito de Deus Vivo era domiciliado por sacerdotes chamados *ngânga mayînda*. O *sagrado* é a base de toda religião que serve da segurança simbólica da ordem social com base *cultural* (WEBER, 2006; ELIADE, 1992). Logo, duas dimensões constroem a imagem do Profeta: (a) Sadi Zûlu Môngo, um lugar *sagrado*; (b) local do *messianismo* (Sadi). Ambas leituras correspondem a promessa do *Espírito* no filho tal como professada por Ñsîmba Vita. Podemos citar mais duas (CUVELIER, 1934: p. 9):

1. Na Kôngo Na Sadi (Mvululu) muntu kalûnga kîngi yasîka vana ñtându nkela muntu kala kala na nzazi dila va ñtoto, sasila ku zûlu.

Ou ainda,

2. Na Kôngo Na Mbata lukala-kala mbele nzazi, dila va ntoto, sasila ku zulu (CUVELIER, 1934, p. 26).

Isto é, a linhagem “Na Kôngo Na Sadi”, ou simplesmente Na Sadi simbolizou o local de onde viria o salvador anunciado em *Mvululu*, onde morreu Ñsîmba Vita pelo fogo. Aliás, *mvûlulu* significa salvador face ao perigo, libertador de uma doença. Também, o mesmo termo significa, “voltar-se entre os vivos” (LAMMAN, 1936: p. 1079). Os antonianos acreditavam, pelo simbolismo de onde foi queimada a Profetisa, à *Mvululu*, que essa voltaria entre os vivos. Sadi é uma produção simbólica para salvaguardar a memória religiosa a volta da “criança frágil salva” cujo fogo faz personificar o “espírito de Ñsîmba Vita” entre os vivos. O que é ainda é interessante é ver Sadi Zûlu Môngo como um novo *kimpasi* espaço sagrado (HEUSCH, 1986: p. 34; MULAGO, 1956: p. 49), onde intervinham *Mfwa wasi* e *ngwa Ñdûndu*, verdadeiros progenitores de Simão Gonçalves

Toko: “Tat’amu, Tata Mfwa wansi | Ngúdi’amu, ngwa Ñdũndu | Fwa mbila, Lwângu ndila nie | Kilũmbu ibaka Toko | Toko di ngwa Ñdũndu” (VAN WING, 1938: p. 208).<sup>14</sup>

Em vida, a mãe de Simão Gonçalves Toko chamou-se Ndũndu Ñsĩmba Toko, exatamente como diz a última frase: “Toko di ngwa Ñdũndu”. Curiosamente, o *ngwa Ñdũndu* em questão simboliza Ñsĩmba Vita. Como se pode ver, o “espírito estará no filho que salvará o povo” associa-se aqui com Simão Toko, filho de Ndũndu Ñsĩmba. O pai do profeta Simão Toko chamava-se em vida Ndombele Luvũmbu Bitopo, soba do clã Na Mpẽmba (BLANES, 2018: p. 67). Luvũmbu designa “o marido cuja mulher deu luz aos gêmeos” (LAMAN, 1936: p. 638). Se Joseph Van Wing nos traduz Mfwa wansi (Mfwa wazi) como Deus o leproso, temos outra leitura: Mfu’a nsi. Essa expressão designa Ñzãmbi’a Mbũmba num corpo humano. O mesmo que a tradição religiosa guarda sobre o anjo João Barros em relação à Nsĩmba Vita (THORNTON, 1998: p. 166), que chama Mfula Ñsĩmba. Dito de outra maneira, Deus em forma humana. Com isso, percebe agora o sentido de *transe*, enquanto manifestação divina, durante o *kimpasi*, os iniciados considerados como mortos que se tornam *toko*. Isto é, os ressuscitados.

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

Curioso ainda é a mulher de Ndombele Luvũmbu Bitopo, quer dizer Ndũndu Ñsĩmba Toko, que deu luz a gêmeos, tal como prediz a semântica do hagiônimo *luvũmbu*. Essa coincidência ganha mais consistência pelo facto do termo *toko* simbolizar não apenas o ressuscitado, mas sobretudo pelo facto de Simão Gonçalves Toko ter nascido efetivamente como Ñsĩmba (gêmeo mais velho). Na leitura religiosa, ele passa a ser o filho que salvará o seu povo, tal como prometeu Ñsĩmba Vita, em julho de 1706. O termo *toko* em kikongo associa a profecia de Ñsĩmba Vita, o que está dito na Bíblia (Isaias, 11: 1-2) e o que aconteceu no dia 17 de abril de

---

<sup>14</sup> Traduzimos: “O meu pai é Mfwa wansi | “Minha mãe é Dama Ñdũndu | “que morreu invocando e Lwângu lamentou | no dia que ressuscitou | Toko, filho da Dama Ñdũndu”.

1935: *teofania*. Neste dia, Simão Gonçalves Toko foi consagrado por Ñzâmbi – que ele próprio apresenta como Deus cristão (NUNES, 2020) – na região de Catete em Luanda. No dia 24 de julho de 1946, durante a Conferência Regional em Leopoldville, os missionários protestantes, entre os quais o reverendo John T. Tucker, orientaram Simão Gonçalves Toko a fazer oração pedindo o Espírito Santo em África. No dia 25 de julho de 1949, este Espírito Santo desceu e, pelas ações, toda cidade de Leopoldville vivenciou isso (BLANES, 2018: p. 76-77). No dia 22 de outubro, o dirigente e mais de 300 dos seus seguidores foram presos, para finalmente regressar em Angola. Com isso, nasceu o protonacionalismo que mobilizou as forças vivas que lutaram contra o colonialismo português, tendo sequenciado partidos políticos (MARCUM, 1969: p. 71-83; BLANES, 2018: p. 107, 124-126).

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

Figura 3



Legenda: Santidade Profeta Simão Gonçalves Toko

Fonte: © INSJCM – os Tocoístas

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

Em tese, a *prosopopeia* [personificação] é a arte de comunicar com o mundo além e, de forma simultânea, o Espírito de Deus (ou do seu ancestral) no corpo do sacerdote [no tabernáculo]. O termo *persona* é alma vivente, estrutura psicológica. Dá-se corpo, com isso, a uma estrutura funcional no além (BIMWENYI, 1968: p. 139, 143; BOCKIE, 1993: p. 47). Em kikôngo, chama-se *mwêla* e Max Weber pressupõe que *nefesh* (alma em hebraico) do *homem de Deus* seja a presença do próprio espírito de Deus no seu servidor. Ñsîmba Vita personificou *mwêne Kôngo* e Santo António de Pádua. Simão Gonçalves Toco representa o “filho” prometido. E o Bispo Dom Afonso Nunes *personifica* o espírito vivente deste último.

#### 8. Ancestralidades: *nzo'a nkîsi* no Brasil

Robert Bastide olha Ouidah (Bénin) como epicentro do *kandomblé*. Mas, as suas descrições revelam vários fragmentos de *kimpasi*, oriundos do antigo reino do Kôngo. O autor descreveu a dimensão artística das religiões africanas no Brasil em dois aspectos que pensamos associar-se a Ñsîmba Vita e *kimpasi*: (i) memória do objeto/espço; (ii) reconfiguração da religião. A reprodução de *nzo'a nkîsi* no Brasil é memória do espço *kimpasi*, ao passo que a apropriação de *ngânga mayînda* torna-se um capital espiritual (MACEDO, 2006: p. 129) adquirível pela teatralização do sagrado. Robert W. Slenes revela-nos Santo António Kimpa Vita no Brasil nestes termos que passamos a citar (SLENES, 2008: p. 209):

No desmembrado Reino do Kôngo em 1704-1706, uma profetisa chamada Beatriz Kimpa Vita reuniu um notável séquito popular. Representando-se como tendo morrido e renascida como Santo António, Kimpa Vita prometeu reunir o Reino, oficialmente cristão desde 1491, para acabar com a violência constante e os ataques de escravos que o assolaram por décadas. Para isso, ela trabalhou para restaurar a harmonia do povo kôngo com o mundo espiritual, destruindo amuletos sagrados, incluindo cruzeiros cristãos, que poderiam ser armas para bruxaria. Seus objetivos e ações, particularmente sua morte e renascimento para uma nova identidade por possessão de espírito, refletiram as origens de seu movimento em um “culto comunitário da aflição” autóctone (um culto que busca restaurar a “saúde” de seu grupo de referência), chamado *Kimpasi*. No Brasil, um século e meio depois, numa época de intenso tráfico de escravos da África Central, especialmente da área da cultura Kongo, ocorreram eventos semelhantes. Nas províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo em 1848 e 1854 movimentos político-religiosos entre escravos da plantação – o anterior subjacente a um grande plano de rebelião – também invocaram Santo António, ao tomar a forma de cultos comunitários de aflição remanescentes de *Kimpasi*.

Começamos por citar Tata Simbe Kewala (ver a foto anterior) que assume sua ancestralidade ligada às religiões kôngo e mbundu oriundas de Angola. A reinvenção do espço muito sagrado assenta-se, com a dupla semântica de *nkadi'a mpêmba* que devido ao catolicismo kôngo, é notória. Ora, como vimos, essa dupla semântica data da época de Ñsîmba Vita. A importância de tubérculos medicinais reverte a memória do sagrado com uma reconstrução

simbólica do *mbôngi* (cemitério-escola), embora em plena cidade. Durante a exploração etnográfica no espaço de Tata Kewala Simbe (nome das funções sacerdotais), notamos três aspectos que nos importa aqui salientar: (1) reconstrução da identidade religiosa; (2) reinvenção da Igreja autônoma (fora do alcance da autoridade cristã/evangélica); (3) fragmentos culturais.

A identidade religiosa foi ponto de partida da Ñsímiba Vita. O nome de “Simbe” em Tata Kewala Simbe significa – segundo ele próprio – *Espírito*. Quer dizer, nesse caso deve ser Ñsímiba. O termo Kewala [ou Kevala] Ñsímibi significaria: “não ter medo do Espírito” ou “manter-se quente”. No discurso religioso kôngo tratar-se-ia de *Kayéla ñsímibi* ou *Kawela kya ñkisi* que era o “lugar sagrado na floresta, onde o fogo estava aceso” (LAMMAN, 1936: p. 1056). Tratava-se de uma autoridade religiosa que – durante o *kimpasi* – tinha a responsabilidade de manter o fogo aceso até ao fim das atividades. Acreditava-se que o Espírito de Deus estava domiciliado no *fogo* que ele tomava conta. Por isso, “não deve ter medo” de Ñzâmbi/Deus. Mas para efeito, *ngânga* Kavêla Ñsímibi precisa de ornear o seu templo com objetos sagrados (pedras, minerais, plantas, etc.).

Figura 4



Legenda: Tata Kewala em exibição

Fonte: © Tata Kewala Simbe

Outra figura religiosa, que valoriza a ancestralidade angolana, é Tata Giamba cujo quintal apresenta afinidades com o *espaço sagrado* de *kimpasi*. O termo Giamba seria *nji ya hâmba*, o habilidoso dos *hâmba* (espíritos dos ancestrais) que, regra geral nos lûnda, era ferreiro (*musudi*). Tivemos a oportunidade de ver, no seu quintal, aparecer animais ligados a *kimpasi*: *ngo zulu*

(águia<sup>15</sup>), *nkusu nsi* (papagaio), *ngênde* brasileiro, etc. Oferecemos *lemba-lemba* a este humilde ferreiro que plantamos com o mínimo ritual que se exige. A planta levou muito tempo para crescer, mas cresceu e floriu também. Reza a tradição religiosa, “a flor de lêmba-lêmba *expira kimpasi*”.

Figura 5



Legenda: Tata Giamba (esposa da artista plástica)

Fonte: © Rubens Pereira

Nji ya Hâmba – Giamba – pressupõe dominar os domínios do Espírito da natureza: (i) fogo; (ii) fumo/ar; (iii) minerais; (iv) água. Corresponde ao seu ofício de ferreiro, além de estar ligado a ancestralidade religiosa africana típica de *kimpasi*.

## 9. Conclusão

A *religião* é instituição social cuja simbologia cultural determina a afirmação identitária, assim como ela é um espaço social de Poder simbólico cuja doutrina social associa a esperança à felicidade, tanto quanto à crença e valores. Na base disso, Ñsîmba Vita criou um catolicismo local através do qual restaurou o reino do Kôngo: os santos católicos foram retomados por ancestrais locais (heróis civilizadores dos clãs territoriais) e foi restituído o Tabernáculo onde os ancestrais assumiam funções de santos católicos. Simon Kimpbangu e Simão Gonçalves Toco promoveram o *messianismo* que culminou nos movimentos de libertação. Ainda hoje nasceu Kimbanguismo e

---

<sup>15</sup> Por ser crime possuir esses animais, os donos do quintal tudo fizeram para não infringir a lei.

Tocoísmo, em busca de paz na base de saberes locais. Importa realçar, no Brasil, a reinvenção de Santo António foi associado à Ogum, por exemplo, no candomblé.

A religião comporta quatro ângulos de apreciação: (1) espaço privado. Dai, ela transforma a personalidade do indivíduo; (2) espaço social: influencia a consciência que produz factos sociais; (3) espaço simbólico: ela produz códigos para interpretar o sagrado e seus valores; (4) espaço-atemporal: nasce num local específico, mas não fica preso à lógica do tempo. É na base destes quatro pressupostos que a religião se afirma como um espaço de resistência através da afirmação cultural que envolve a personalidade individual e o comportamento psicossocial. Entre 1921 e 1974, kimbanguismo e tocoísmo serviram de proto-nacionalismo na África central ocidental depois de um longo período de resistência face à colonização. O *candomblé* e *umbanda* são espaços de luta, servindo da visibilidade cultural como ferramenta de afirmação num mosaico cultural complexo no Brasil. Tornam-se anéis socioculturais que nutrem outros espaços (económico, político) na reinvenção da felicidade simbólica.

### Referências bibliográficas

BAL, W., “Portugais *pombeiro*: commerçant ambulant du Sertão”, In: *Annali*, Instituto Universitario Orientale, Vol. 2, VII, Julho, 1965, pp. 123-162.

BALANDIER, G., “Messianismes et nationalismes en Afrique noire”, In: *C.I.S.*, 1953, n.º 14, pp.41-65

BALANDIER, G., *La vie quotidienne au royaume de Kongo du siècle XVI au XVIIIè siècle*, Paris, Hachette, 2012.

BASTIDE; R., *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, P.U.F., 1931.

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

BATSÍKAMA; P., *Dona Beatriz Nsímiba Vita*, Sergipe: Ancestre, 2021.

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit, 1969.

BIMWENYI, O., “Le muntu à la lumière de ses croyances en l’Au-delà”, In: *Cahiers des religions africaines*, 1968, #9, pp. 59-112.

BLANES, R., *Uma trajetória profética. Ideologias de tempo, lugar e pertença num Movimento Crisão Angolano*, Luanda: Editora Mulemba Yetu, 2018.

BOCKIE, S., *Death and the invisible Powers: The World of Kongo Belief*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

BONTINCK, F., “Un mausolé pour les Jagas”, In: *Cahiers d’Études Africains*, vol. XX, n° 79, pp. 387-389, 1980.

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

CHOMÉ, J., *La passion de Simon Kimbangu: 1921-1951*, Bruxelas: Les amis de Présence Africaine, 1959.

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

CUVELIER, J., *L’Ancien royaume de Congo*, Bruxelas: Desclé, 1948.

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

FERREIRA, R., *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

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

HEUSCH, L., *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris: Gallimard, 1986.

HEUSCH, L., *Mythes et rites bantous. III. Les rites de Kongo et les monstres sacrés*, Paris: Gallimard, 2000.

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

LEFEBVRE, H., *O capitalismo*, Paris: P.U.F., 1974.

MALULA, J., “Culture africaine et message chrétien”, In: *Église du Tiers Monde*, Paris, 1965, pp. 259-269.

MARCUM, J., *The Angolan Revolution. Vol. 1. The Anatomy of an Explosion, 1950-1962*, Cambridge: M.I.T. Press, 1969.

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

MULAGO, V.C.M. (1956), “L’union vitale bantu”, In: *Rhythmes du monde*, #4, 1956, nº 2-3, pp.43-53.

NUNES, A. S<sup>de</sup>, *Introdução a História do Tocoísmo*, Luanda: Mayamba, 2020.

PETELO, N., “Dimension religieuse et historique de Kimpa Vita”, In: *Africa: Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente*, Dezembro, Anno 48, 1993, n.º 4, pp.611-623.

RAYMAEKERS, P., “L’histoire de Simon Kimbangu selon les écrivains Nfinangani et Nzungu”, In: *Archives de Sociologie de Religion*, 1971, n.º 31, pp.15-42.

RAYMAEKERS, P.; DESROCHE, H., *L’administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale*, Bruxelas: A.R.Sc.O.M., 1983.

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

SLENES, R., “Saint Anthony at the crossroads in Kongo and Brazil: “crealization” and identity politics in the Black South Atlantic: ca 1700/1850”, In: *Africa, Brazil and the Construction of trans-Atlantic Black identities*, Chapter 9, 2008, pp.209-254.

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.*, Bruxelas: Desclé, 1938.

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

\*\*\*

#### Sobre o autor:

Patrício Batsíkama: Doutorado em Antropologia.

\*\*\*

**Artigo recebido para publicação em:** 17 de fevereiro de 2021.

**Artigo aprovado para publicação em:** 25 de junho de 2021.

\*\*\*

**Como citar:**

BATSÍKAMA, Patrício. Religião como espaço de resistência: Dona Beatriz Ñsímba Vita. *Revista Transversos*. Dossiê: Africanizar: resistências, resiliências e sensibilidades. Rio de Janeiro, n.º 22, 2021. pp. 55-77. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2021.57839

