

OS LELE REVISITADOS, 1987 ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA À SOLTA* (VERSÃO DE 1999)

Mary Douglas

A história que vou contar é dolorosa, assim como dolorosos foram os acontecimentos, em si, para os torturados e mortos, e para todos que forçosamente vivenciaram aquele período. Ainda hoje não tenho certeza se esta história deve ser trazida à tona. Por dez anos evitei publicá-la, já que há reputações em jogo e talvez não seja perdoada por recontá-la agora. A primeira versão pareceu tão exagerada para leitores europeus que cheguei a ser repreendida por estimular o sensacionalismo. Durante o tempo em que insistia em escrevê-la, fui aconselhada a fornecer mais detalhes circunstanciais, como nomes e datas, então percebi que publicá-la naquele formato fatalmente colocaria em risco o nome das pessoas envolvidas. Hoje sei que essa é uma história tão comum que não exige sinais adicionais de autenticidade; por isso omiti os nomes nesta versão abreviada. Após inúmeras conversas com estudiosos africanos e outros intelectuais, percebi que o assunto tem grande relevância e que sua leitura ainda é importante para que possamos refletir sobre os nossos profundos conflitos morais e nossas concepções de lealdade.

O título do artigo tenta colocar, num contexto mais amplo, um caso pequeno e localizado de revolta contra a feitiçaria. Algumas nações mantêm instituições cujo objetivo explícito é detectar, neutralizar e punir feiticeiros. Sob a rubrica “feiticeiro” estou incluindo quaisquer bruxos (ou bruxas), indivíduos endemoninhados, e magos que supostamente possuíam poderes secretos capazes de infligir dano — não como um ladrão que age furtivamente à noite, mas através de meios ocultos e sobrenaturais. Feiticeiros são malfeitores, e o que está em jogo aqui é como as pessoas que neles acreditam tentam combatê-los. A crença em feitiçaria não é rara; ao contrário, é comum nas religiões africanas tradicionais, em países islâmicos ou cristianizados, bem como no chamado Terceiro Mundo. Entre os antropólogos, afirma-se que rejeitar algo tão central como a feitiçaria significa impor subrepticiamente, sobre o povo que se pretende

estudar, as crenças que sustentam a nossa própria cultura. Até mesmo a descrença na capacidade do feiticeiro de causar dano revelaria um desrespeito de fundo, uma falha na objetividade. A questão força-me a explicar e justificar minha descrença. Não coloco em dúvida a possível existência de magos e feiticeiros, nem mais nem menos do que a de anjos, almas imortais ou demônios, mas duvido que feiticeiros tenham poderes sobrenaturais autônomos capazes de ferir ou matar terceiros. E, pessoalmente, não acho justo que alguém seja processado por um malefício do qual não existe nenhuma prova possível. Minhas simpatias são liberais e emergem em favor daqueles que são acusados (quase sempre com má intenção) de terem feito coisas impossíveis; estes, normalmente, não têm meios de provar sua inocência. E não é uma boa estratégia argumentar que essas pessoas estão sendo acusadas de coisas fisicamente impossíveis de realizar, pois a própria impossibilidade é tomada como mais uma prova de seus poderes ocultos.

Os Lele do Kasai

O caso que passo a descrever ocorreu entre os Lele do Kasai, durante o final da década de 70 e início de 80. A primeira vez que estive com eles no então Congo Belga foi em 1949, há 50 anos, ainda como estudante de pós-graduação, para realizar trabalho de campo necessário à minha formação como antropóloga. A viagem seguinte ao Congo ocorreu em 1953, ao fim da qual escrevi minha monografia (*The Lele of the Kasai*, 1963a). Graças a meu amigo Ngokwey Ndolamb, que deixou seu escritório em Benin por seis semanas para me acompanhar e servir de guia, pude retornar à região em 1987 para fazer o que ele descreveu como “*un voyage de nostalgie*”. Nessa ocasião, o país já se chamava Zaire, e hoje, após a queda do presidente Mobuto, chama-se República Democrática do Congo. É inevitável que depois desse longo período — que incluiu independência política, transferências de poder, guerra civil, ditadura e ruína econômica — muitas mudanças tivessem ocorrido. Algumas delas eram esperadas, sejam as menores (como a troca do nome da capital, de Leopoldville para Kinshasa), ou as maiores. Por exemplo, embora eu não a tenha antecipado, a forma como os Lele agarraram as oportunidades de educação oferecidas pelas missões deveria ter sido prevista. Os Lele são um povo determinado e intelectualmente dotado, de modo que foi uma satisfação enorme encontrar, em 1987, tantos filhos de velhos amigos prestigiando círculos profissionais em Kinshasa. A cristianização genera-

lizada dos jovens também era previsível. Observei em outro trabalho que o apelo do cristianismo tinha uma relação estreita com as tensões entre as gerações, o conflito entre os interesses dos mais velhos, polígamos, e dos mais jovens, solteiros (Douglas 1959). O que eu não esperava (mas deveria ter esperado) foi a ansiedade da nova geração de católicos em relação aos perigos da feitiçaria.

A crença na feitiçaria fazia parte da tradição ancestral dos Lele, mas antes da cristianização eles haviam desenvolvido meios de controlar o temor e de limitar as acusações contra os feiticeiros. Padre Hubert, fundador e diretor da Oblats de Marie Immaculée — OMI, missão de Mapangu, ensinou aos cristãos convertidos a não crerem em feitiçaria, pedindo, ao contrário, que acreditassem na graça divina e no poder dos sacramentos da Igreja. Solicitava que não recorressem às velhas práticas de cura e divinação, e principalmente, que não participassem de cultos antifeitiçaria que, de tempos em tempos, varriam a região. Em 1987 o cenário era outro: o medo da feitiçaria havia sido assimilado à prática e ao pensamento cristãos, e havia escapado totalmente ao controle.

De monoteísmo a dualismo

Em 1949, época de minha primeira visita, o padre Hubert estava sempre a condenar os cristãos recém-convertidos que se deixavam enganar por falsas crenças pagãs. Dados tais ensinamentos, poder-se-ia prever que, em 1987, quando a maioria da geração mais nova já havia sido batizada, os jovens católicos passassem a desdenhar das crenças de seus pais, considerando-as um punhado de superstições absurdas. Mas não foi o que aconteceu. O Deus dos Lele foi transformado no Satanás da tradição cristã; a religião tradicional era completamente monoteísta, mas o único e indiviso criador divino adorado pelos ancestrais lele, e por seus pais e avós, havia sido, agora, posto em oposição ao Deus cristão. Os cristãos associaram a deidade reverenciada por seus pais com o Diabo e seus servidores, e tiraram do Gênesis a idéia de que havia uma implacável inimizade entre ele e a raça humana. Se antes acreditavam em um único deus, o universo agora era governado por duas divindades, uma boa, outra má e além disso, esta última lhes parecia muitas vezes a mais poderosa. Assim, por conta de um paradoxo perverso, os Lele continuaram, como sempre, bastante convencidos da força da religião antiga. Os novos ensinamentos cristãos não diziam, como na época do padre Hubert, que a religião pagã era uma simples ilusão sem fundamento. Agora, considera-

vam a religião tradicional como feitiçaria, seus antigos sacerdotes como feiticeiros, a feitiçaria como arma do Diabo, uma sombria ameaça. Os feiticeiros seriam servos de Satanás e o povo vivia sob o medo constante de ataques maléficos. Ao mesmo tempo, todos, velhos e jovens, viviam sob o medo de serem acusados de feitiçaria.

Na época de minhas primeiras visitas, em 1949 e 1953, os ritos religiosos lele eram benignos. Os cultos reverenciavam o espírito do pangolim, os espíritos gêmeos e os espíritos da floresta na crença de que os ritos trariam prosperidade, fertilidade e alimento em abundância. Maldições lançadas pelos ancestrais mortos perseguiram os que se portavam mal com a sombra do infortúnio; a quebra dos laços de amizade e solidariedade era rapidamente punida com sanções divinas; os adivinhos eram honrados e respeitados por seu conhecimento dos ritos curativos. Quarenta anos depois, a memória da cultura passada perdeu o rumo, e tudo que dela fazia parte foi reduzido à feitiçaria e considerado ruim; das antigas crenças já nada sobrava de positivo. Até mesmo o antigo conhecimento das ervas e símbolos foi condenado.

Pode-se imaginar as conseqüências disso para a relação entre as diferentes gerações. A situação gerou desprezo pelos velhos, liberação para os jovens, ódio mútuo e desconfiança generalizada entre jovens e velhos. Os padres católicos recém-ordenados passaram a perseguir os praticantes da religião tradicional. Por mais paradoxal que possa parecer, a própria missão conduzia cultos antifeytiçaria. Apesar do último evento ter ocorrido oito anos antes, a lembrança ainda estava tão fresca e causava tanto escândalo em 1987, que era como se eu houvesse chegado imediatamente após os incidentes. Feitiçaria era a última coisa que eu gostaria de pesquisar na época, principalmente porque já havia escrito muito sobre o assunto (Douglas 1963a; 1963b; 1970; 1991). Mas naquelas poucas semanas não havia como evitar o tema, a feitiçaria estava na boca de todos. Porém, para explicar o que houve, é preciso retroceder um pouco.

Estratégias missionárias

Os missionários adoravam sua congregação lele. Sua escola era um grande sucesso, os alunos saíam-se muito bem, e conseguiam prosperar no universo profissional competitivo para além de seu próprio distrito. De sua parte, os Lele eram devotados à missão e ao catolicismo. Jamais conheci alguém que manifestasse qualquer deslealdade, ou expressasse uma crítica. De fato, havia fortes laços de afeição e lealdade unindo os

pregadores ao seu rebanho. Após a Independência, durante os conflitos da guerra civil dos anos 60, bandos de soldados revolucionários erravam pelo antigo povoado, saqueando, violentando freiras, assassinando padres, infligindo morte e destruição aos africanos que lhes opunham resistência. Os missionários de Mapangu certamente estiveram em perigo, mas os Lele formaram espontaneamente um cerco de defesa em torno da missão, mantendo uma guarda armada de dois sentinelas negros para cada homem branco, dia e noite, arcos e flechas a postos. Todos os missionários saíram ilesos da guerra civil.

Se a economia tivesse prosperado após a Independência, se o ambiente político em Kinshasa e nas províncias tivesse se estabilizado, seria possível que os padres tivessem ficado satisfeitos com o avanço de sua missão contra o paganismo das aldeias. Mas isso é apenas especulação; o fato é que eles foram confrontados com um intenso declínio econômico, uma ditadura política arbitrária e uma burocracia completamente corrupta. Os melhores estudantes da missão deixaram o Kasai em busca de trabalho remunerado em Kinshasa, e muitos foram bem-sucedidos. Os pais dessa geração de “*evolués*”, como eles mesmos se chamavam, não falavam línguas européias, mas lá estavam seus filhos, equipados com um elegante francês e um inglês correto, ocupando posições de prestígio no mundo moderno do capital: advogados, políticos, homens e mulheres de negócio, e também ministros das novas religiões. Mas de volta às aldeias — quinhentos quilômetros para o interior, aonde só se chegava de jipe, por trilhas perigosas (pois se situavam além da estrada asfaltada que levava às minas de diamante de Kikwit) —, a economia de mercado os abandonara. Eles precisavam de dinheiro para atuar no mercado, mas não tinham como escoar seus produtos agrícolas.

Os aldeãos sempre foram pobres, e na década de 70 sua posição econômica tornou-se ainda pior; nos anos 80 eles chegaram praticamente à beira da indigência. Os missionários encontraram-se sob tremenda pressão e em uma situação de profunda ansiedade. Nesse contexto, cometeram alguns erros perfeitamente compreensíveis: um de seus maiores enganos foi supor que crenças solidamente enraizadas pudessem ser abolidas por meio da pregação, e que incentivando o desprezo pelo saber dos velhos pudessem, ao mesmo tempo, ensinar o respeito pelos valores familiares. O principal equívoco foi não enxergar nada na antiga religião lele que pudesse ser resgatado. Mas esse é um problema endêmico das missões, e ao qual retornarei adiante.

Deus na religião tradicional

Associar a religião lele com a feitiçaria é uma completa deformação, pois seus rituais sempre foram dedicados a impedir os atos de feitiçaria e desfazer seus efeitos. Permitam-me escrever no tempo presente porque não há certeza nenhuma de que a religião tradicional esteja morta, ou que tenha sido abandonada. Trata-se de uma religião inflexivelmente mono-teísta que tem como figura central Njambi, o deus criador e senhor de todas as coisas. É Njambi quem absolve os bons e castiga os malfeitores. Todos os Lele são, como costumam dizer, seus filhos: “Nós não somos todos filhos de Njambi?”, seria o *slogan* em uma negociação de paz e em um protesto contra alguma injustiça. Seu nome entra com facilidade e freqüência nas conversas diárias; ele é citado para sustentar maldições justas e juramentos solenes; ele enxerga o coração das pessoas, ampara e provê. Esse aspecto benéfico é tão proeminente que seu nome, *Njambi*, é utilizado na linguagem cotidiana, em frases como “se Deus quiser”, ou da mesma maneira que usamos a palavra para “sorte”. Se uma pessoa não quer vangloriar-se de seu sucesso, ela o atribui facilmente a *Njambi*.

Abaixo de Deus estão os espíritos da natureza, também por ele criados, e obedecendo fielmente às suas ordens. A função que cumprem esses espíritos é algo semelhante à dos anjos na teologia cristã; ou, talvez, ainda mais próxima à dos amáveis *djinnns* (gênios) das Arábias. Eles são inteligências incorpóreas que se tornam amigos dos homens, desde que estes respeitem certas regras; regras que são estabelecidas por Deus, em primeiro lugar. Os espíritos também podem punir em nome de Deus. Eles são, além disso, responsáveis por determinados locais, rios, colinas e grutas; ensinam aos humanos a cura para várias doenças e a usar plantas medicinais (em uma terapêutica que envolve a consagração de ervas por meio de palavras e gestos prescritos). Se os humanos tivessem que se relacionar apenas com Deus e os espíritos, poucos seriam seus infortúnios e seus males seriam facilmente remediados, pois Deus deseja que os homens levem uma vida saudável até a idade tardia. Assim era o mundo antes do surgimento da feitiçaria. A religião lele não possui outros meios para explicar as moléstias crônicas e as mortes prematuras, senão através de uma teoria da feitiçaria.

Foi Deus quem criou a feitiçaria. Conta o mito que um chefe lele pediu a Deus que lhe desse a feitiçaria e foi atendido; o chefe não deveria contar a ninguém, mas revelou o segredo a um amigo, e então o conhecimento da feitiçaria se espalhou. Assim como Deus, o mundo é uno, e o conhecimento é uno; em conseqüência, o feiticeiro entra no mes-

mo circuito que o sacerdote e o adivinho. Poder-se-ia dizer que o feiticeiro é um sacerdote muito desvirtuado. Quanto mais profundo for o treinamento de um feiticeiro nas técnicas religiosas que garantem a fecundidade, curam os males e a improdutividade, tanto mais ele terá nas mãos o conhecimento necessário para causar morte e infligir esterilidade. O conhecimento é o mesmo: a diferença é inteiramente moral, e o resultado depende das circunstâncias. Esse ponto é muito importante para que possamos entender o equilíbrio de poder entre as gerações.

A própria definição do conhecimento sagrado abriu o caminho para que os adivinhos fossem acusados de feitiçaria. Uma situação em que um homem idoso procurasse se defender, lançando uma contra-acusação a um jovem, não seria plausível de antemão. Como um jovem ainda não iniciado por meio de uma série de ritos, e que nunca praticou cerimônias de cura em companhia de seus confrades poderia conhecer as práticas de feitiçaria? O mesmo argumento serve para proteger as mulheres das acusações, uma vez que elas são excluídas da maioria dos cultos (embora não de todos). Estes são dois dos muitos exemplos em que a religião lele restringe o escopo das acusações de feitiçaria. Devo mencionar ainda outros dois: processos legais intermináveis, que se arrastavam por anos, destruíam a paz nas aldeias. Por isso, de tempos em tempos, todos os casos de feitiçaria não solucionados eram reunidos em uma grande cerimônia, na qual se administrava o ordálio. Os que morriam na prova do veneno tinham a culpa comprovada, permitindo, assim, que casos complicados pudessem ser resolvidos em um único dia, sendo devidamente pagas as compensações, limpos os nomes e as reputações, e a paz restaurada. Mas era um procedimento drástico, não muito comum, utilizado somente naquelas acusações que, de algum modo, eram feitas para durar. Por fim, as acusações eram controladas pela regra de que qualquer um que forçasse seu inimigo a se submeter ao ordálio, deveria igualmente submeter-se a ele. Se, de fato, fosse inocente, ele não teria nada a temer.

Sob o governo colonial belga, o ordálio foi proclamado ilegal, e assim perdeu-se o recurso para desencorajar acusações levianas e interesseiras. O resultado foi tal que, ou os missionários conseguiam convencer os Lele a deixar de crer na feitiçaria, ou estes últimos estariam abandonados em um ambiente impregnado por ela, no qual não teriam meios para se proteger. Mas por que era tão difícil deixar de crer na feitiçaria? Como qualquer outra crença bem enraizada, ela estava profundamente imbricada em instituições centrais da sociedade lele que, envolvendo a feitiçaria, efetivamente equilibravam a distribuição de poder em uma aldeia. As acusações serviam como arma nas mãos do leigo contra a escola dos adivinhos, mas

também como arma na mão dos jovens contra as demandas excessivas dos velhos (Douglas 1936b). Sem a possibilidade de acusar os homens mais velhos, os fracos e jovens sentir-se-iam mais vulneráveis do que nunca.

Era assim que funcionava: os mais velhos controlavam o acesso aos cultos, e os membros iniciados gozavam de um generoso benefício pecuniário, oriundo das taxas pagas pelos novos iniciados e pelos serviços rituais. Essa acumulação de riqueza compensava uma dependência real em relação aos mais jovens, para o trabalho e para a guerra. Por outro lado, os jovens conseguiam equilibrar a situação, tornando difícil a vida de qualquer velho que tentasse abusar de seu poder. Se este gritasse, demonstrasse raiva ou fizesse exigências exorbitantes, corria o risco de ser acusado de feitiçaria. Ainda na minha primeira visita, havia observado que os velhos tinham uma conduta furtiva, quase subserviente. Eles eram bem-sucedidos enquanto grupo porque eram ricos, mas individualmente tomavam cuidado para não serem vistos como afirmando a si mesmos. Se os oráculos indicavam que um homem havia cometido assassinato por feitiçaria, os membros de seu clã eram obrigados a pagar pesadas compensações pela vida das vítimas. Mas a riqueza que os parentes da vítima obtinham dessa forma era geralmente redistribuída pouco depois, também na forma de indenizações por crimes similares de feitiçaria. De fato, a crença em feitiçaria dirigia o fluxo dos meios de pagamento — tecidos de ráfia e francos congolezes — através da economia lele. Essa era uma das inúmeras razões para a crença ser tão resistente: todos tinham interesse no sistema. Qualquer morte oferecia uma oportunidade para reivindicações contra supostos feiticeiros, e uma única reivindicação fazia brotar uma multiplicidade de reivindicações recíprocas por mortes ocorridas há várias gerações.

O fato de que os jovens recebiam muito pouco dessas redistribuições é só uma parte da história. Havia uma série de extorsões que facilitavam seu empobrecimento: multas por mau comportamento, débitos de casamento e taxas para se iniciar nos cultos; tudo isso fazia com que os jovens estivessem sempre recorrendo a seus tios, chapéu na mão, em busca de ajuda financeira. Eles sequer esperavam receber os meios necessários para obter uma esposa antes dos trinta anos. Eis aí o início do complexo que resultava em um sentimento latente de hostilidade contra os velhos, e fazia com que os jovens acreditassem prontamente que suas moléstias, fraquezas ou febres eram causadas pela inveja de seus ricos e velhos tios feiticeiros. O equilíbrio de forças não era confortável, mas em todo caso, era um equilíbrio. Quando os missionários começaram a incentivar o descrédito na religião dos seus ancestrais, os homens jovens não se sentiram incomodados em assistir a deslegitimação dos mais velhos. Quando os

missionários anunciaram que seria garantido por lei o direito de realizar um casamento monogâmico a todo cristão, os rapazes, até então forçados a um celibato involuntário, aderiram com entusiasmo às fileiras do batismo, e o mesmo fizeram as moças.

Os missionários foram cavando, passo a passo, o aprofundamento da fissura entre as gerações. Pode-se entender perfeitamente que os padres acreditavam estar utilizando o melhor método para fazer a missão progredir na região. Talvez possamos compreender também que eles não se importavam, como deveriam, com o desmoronamento da estrutura social que sobreviria. Eles certamente não perceberam o quanto de riqueza material a feitiçaria bombeava na economia. A crença na feitiçaria sustentava uma gerontocracia instável, mantinha todo um sistema de trocas matrimoniais, explicava as mortes e doenças e justificava as indenizações pagas aos parentes enlutados. Em tempos antigos, muitas moças eram dadas em pagamento, por débitos de feitiçaria contratados décadas antes de nascerem. Mas o casamento cristão pôs fim à hegemonia dos velhos, e isso significou o colapso de suas alianças matrimoniais. Acredito que se poderia ter antecipado o fato de que os velhos perderiam poder assim que cessassem seus tributos sobre os jovens — exatamente o que ocorreu com o fim dos cultos iniciatórios. Foi muita ingenuidade não perceber que a feitiçaria era o aspecto mais durável do sistema pagão lele.

Teoria da feitiçaria

Na religião tradicional, acredita-se que os feiticeiros formem uma espécie de corporação do mal. Os membros individuais necessitam do auxílio uns dos outros para efetivar seus desígnios maléficis, porque nenhuma pessoa pode se tornar vítima da feitiçaria antes que um parente feiticeiro “abra o caminho”, isto é, retire a proteção que existe sobre ela. Diz-se que um feiticeiro é pressionado por seus confrades para lhes entregar sobrinhos e sobrinhas, dando permissão para matá-los; se todos os parentes da possível vítima permanecem firmes e recusam-se a dar permissão, os feiticeiros sem laços de parentesco não lhe podem causar nenhum mal. Mas os feiticeiros têm um incentivo profissional para entregar seus próprios parentes; eles são movidos não só por sua malvadez pessoal, mas também por cobiça. A iniciação na corporação dos feiticeiros se faz em meio a festejos nos quais carne humana é compartilhada; uma vez consumida, provoca um desejo insaciável. Todo feiticeiro que participa da festa sem dar sua contribuição, contrai um “débito de carne”; os outros,

então, exigem que ele abra o caminho para que possam matar e devorar uma criança do seu clã. O primeiro ato de feitiçaria, empreendido por maldade ou rancor, coloca o novato em um caminho sem volta: o arrependimento custar-lhe-ia a vida. Um feiticeiro que se recusa a colaborar é morto por seus confrades. Note-se, portanto, que a teoria já indicava o parente próximo (pai, tio, irmão) de um indivíduo doente como possível feiticeiro, que tentava matar para melhorar seu próprio *status* necromântico.

Essa é a teoria dos malefícios ocultos que escutei em 1949 e 1953 (Douglas 1963b) e que, com variações locais, é muito comum em toda a África Central. Quando os Lele a descreveram novamente para mim, em 1987, havia uma diferença marcante. Antigamente, nenhuma criança, poucas mulheres e poucos jovens seriam suspeitos; eles eram eximidos por causa da ênfase no conhecimento esotérico e na iniciação formal que se acreditavam necessários à prática da feitiçaria. Supunha-se que os feiticeiros precisavam ter uma enorme erudição, da qual os jovens (homens e mulheres) estavam excluídos. Não sendo iniciados, muitos velhos podiam esperar uma morte tranqüila, pois seria totalmente implausível a idéia de que fossem feiticeiros — alguns me confessaram ter evitado a iniciação nos cultos justamente por esse motivo. Do mesmo modo, os cristãos não poderiam conhecer as práticas de feitiçaria, pois não haviam sido iniciados. Os europeus também não, e, portanto, não seriam acusados.

Isso era verdadeiro nos velhos tempos, pois em 1987, retornando depois de tantas décadas, descobri que o vínculo entre aprendizado e feitiçaria fora rompido. No passado, toda acusação era enfrentada, todo feiticeiro acusado tinha seus defensores. Seus parentes tinham todas as razões para ficarem ao seu lado, pois fosse ele declarado culpado, teriam que pagar o “dinheiro de sangue”, a indenização por seus crimes. O fim do ordálio, no entanto, fez com que as condenações perdessem sua segurança. Vendetas pessoais passaram a ser levadas a cabo por meio de acusações de feitiçaria, e novas acusações podem voltar na mesma moeda, sem nenhuma obstrução. Os acusadores podem apontar crianças e retardados mentais sem cair no ridículo; testemunhos infantis são aceitos para comprovar a culpa de feiticeiros; e anciãos senis, que jamais foram iniciados, agora são alvos óbvios das suspeitas, não por serem ricos e poderosos, mas porque são execráveis ou porque já estão mesmo no fim. É perigoso defender supostos feiticeiros contra acusadores cristãos, assim como na América dos anos 50 era perigoso defender comunistas das acusações de espionagens levantadas por macartistas. O mais triste é que se tornou arriscado defender um amigo, em uma vizinhança agora aterrorizada em nome de Deus.

Antifeitiçaria católica

A história começa de modo inócuo. Os padres da missão estavam preocupados com a falta de confiança e o rancor mútuo que caracterizavam a vida da congregação. Em 1974, um dos padres da missão OMI, que trabalhava nas aldeias próximas a Idiofa, lançou um movimento para elevar o nível de consciência cristã e estabelecer a reconciliação e o amor cristão. Essa foi a primeira fase da *Action Mupele* (*action*, como em *action française*; *mupele*, uma transliteração de “*mon père*”). O movimento ficou conhecido como “Kimvuku”, o círculo, e foi desenvolvido como parte de uma *pastorale de conscientisation* mais geral, com o seguinte lema: *Reconciliez Vous!* O movimento foi muito bem-sucedido e, em 1976, espalhou-se pelo país lele. O padre que o introduziu dizia ter vindo para pôr fim aos ódios e foi muito bem-vindo, pois para os Lele sua mensagem só podia significar uma coisa: ele estava ali para dar um basta à feitiçaria. Os padres católicos não acreditavam em feitiço; por conseguinte, não lançaram uma ofensiva contra os feiticeiros. Seu objetivo explícito era impedir que os sacerdotes da antiga religião continuassem a intimidar a população das aldeias com suas ameaças. Eles censuravam, como sempre tinham feito, o malefício, a perturbação da paz e a intimidação. Mas para os Lele, isso só podia significar que os padres estavam lançando uma contra-ofensiva aos feiticeiros. O que mais poderia ser? Por seu turno, os adivinhos, ao saberem que uma nova forma de culto antifeitiçaria estava por vir, começaram espontaneamente a entregar às missões seus objetos divinatórios, chifres medicinais e outros apetrechos rituais de aparência estranha. Esse é um comportamento tão comum e bem documentado no início de cultos antifeitiçaria na África Central (Douglas 1963b), que é espantoso que os missionários não o tivessem reconhecido como parte natural da primeira fase de um novo culto antifeitiçaria na região (Richards 1935). Os padres sentiram-se encorajados e imaginaram estar fazendo progressos, mas na realidade, o movimento em prol do amor cristão estava sendo assimilado, no pensamento lele, ao padrão dos antigos movimentos antifeitiçaria, tendo o *Mon Père* como líder do culto.

Na fase seguinte, denominada *l'Action de l'Abbé*, um jovem missionário recém-ordenado foi posto no comando da missão em Mwembe, no coração do país lele. Não sendo nativo, buscou aprender o máximo sobre as tradições esotéricas, os cultos e cerimônias iniciatórias, e os tabus alimentares, com o objetivo de ridicularizar a religião tradicional e enfraquecer sua influência sobre os jovens; esperava com isso abrir espaço para o projeto de reconciliação. Na terceira fase, outro jovem padre, des-

ta vez Lele, ordenado em 1976, foi encarregado da missão de Banga, no sul, e um segundo padre lele, ordenado em 1978, estabeleceu-se em Mikope. Um desses jovens missionários demonstrou ter um enorme apelo carismático, e iniciou um ataque direto contra os feiticeiros. Acreditava possuir o poder de identificar os feiticeiros e a capacidade de curar com a imposição das mãos. A demanda por seus serviços foi imensa. O padre belga que iniciara o movimento *Mupele* se viu inteiramente ultrapassado, e percebeu que era difícil prosseguir com seu ministério regular, pois todos os aldeãos demandavam o jovem *abbé* — e para eles não havia nenhum outro padre, só o *abbé*.

O *abbé* seguia de aldeia em aldeia, escoltado por seu “coro”, ao que consta, uma sinistra gangue de arruaceiros. Em nome de Deus, eles ordenavam a quem possuísse a parafernália ritual (da religião tradicional) que a pusesse à disposição para ser destruída em público. As pessoas suspeitas de feitiçaria eram espancadas e queimadas até confessar. E de fato, ocorriam ali as confissões mais extraordinárias. A platéia, formada por católicos e pagãos, não sendo pessoalmente acusada, regozijava-se, pois Satanás sofria grande reprovação. A lei de Deus era assim justificada, e a saúde e a prosperidade garantidas.

O plano do *abbé* consistia em chegar com seu coro à aldeia que o convidara para se ver livre dos feiticeiros, e lá permanecer por alguns dias. Procedia, então, a uma discreta investigação. Quando se julgava pronto, exigia que cada aldeão passasse em fila diante dele. Todos deveriam cuspir, como no benzimento tradicional, sobre um pedaço de giz branco, que o *abbé* levava para casa e examinava. Na manhã seguinte ele já era capaz de dizer quais pedaços de giz haviam passado no seu teste secreto, estando, portanto, livres de suspeita. Uma vez mais, os habitantes se enfileiravam diante dele: aqueles que considerava culpados eram mandados em uma direção; os inocentes em outra. Aqueles, confinados em um cercado erguido no pátio da aldeia, eram, então, rodeados pelo coro, a fim de confessarem e serem exorcizados. Tão logo confessavam e entregavam seus fetiches e instrumentos divinatórios e mágicos, o *abbé* executava o exorcismo para desfazer seus malefícios. Isto feito, ele e o coro partiam para outra aldeia e repetiam o procedimento. Ninguém mencionou se eles eram ou não pagos pelos serviços, mas o recebimento de uma polpuda taxa não estaria em desacordo com a tradição antifeiçaria.

Muitos dos jovens cristãos com quem conversei consideravam que o *abbé* agiu corretamente perseguindo e condenando feiticeiros, mas concordavam que a *Action de l'Abbé* fracassou por ter sido violenta demais. Muitos também se dispuseram a me contar detalhes dessa violência.

Em julho de 1979, um historiador francês chegou à aldeia de Kenge, na companhia de outros três europeus, desconhecendo que o *abbé* oficiava ali. Eles viram pessoas amarradas, sentadas em torno de uma grande fogueira, e souberam tratar-se de acusados de feitiçaria. Assistiram ao espancamento desses homens, e ouviram seus gritos misturados à música dos cantores e tambores. Depois de feitas algumas fotografias, os três acompanhantes voltaram a Kinshasa e relataram o ocorrido. O historiador seguiu jornada, chegando, por fim, à aldeia de Malonga Bwanga, onde o *abbé* havia chegado poucos dias antes.

Era a última noite da sessão. O coro havia reunido todos os declarados feiticieiros, atando-os com cordas e fazendo-os sentar-se em círculo no centro da aldeia, em volta de uma fogueira ardente. O historiador observou que as suspeitas haviam recaído sobre os velhos, os deficientes físicos e mentais, os doentes, e... sobre os escultores. Mas por que os escultores? Tiveram de me contar o que eu supostamente já deveria saber: os escultores devem seu talento somente a Deus e à religião, isto é, ao deus e à religião de seus ancestrais; logo, a Satanás. Como são eles que esculpem os objetos rituais, os oráculos e os chifres medicinais; como são eles que precisam ser iniciados; como são eles que utilizam a magia para conferir eficácia a esses instrumentos, então, estão profundamente associados à feitiçaria.

Durante todo o tempo a aldeia permaneceu em um clima de festa. As pessoas dançavam e cantavam os hinos antifeitiçaria. Havia uma enorme multidão, pois pessoas de outras aldeias tinham vindo assistir ao espetáculo. Os acusados foram mantidos presos durante dois dias inteiros; alguns confessavam, outros sustentavam sua inocência. O coro espancava os que não se arrependiam, e arrastava os confessos para longe do fogo do exorcismo. Isso durou a noite toda. No dia seguinte chegou ao fim; tudo ficou quieto, os visitantes haviam partido, deixando a aldeia praticamente deserta.

Simpatia pelos acusados

Quando os padres antifeitiçaria e seu coro deixavam uma aldeia, as *demoiselles* apareciam para recolher os queimados e feridos, tratá-los e conduzir ao hospital aqueles cujos ferimentos eram graves demais para serem ali cuidados. As *demoiselles* não faziam parte de nenhuma ordem religiosa: eram mulheres belgas, pertencentes a uma sociedade leiga cristã, cujas vidas eram dedicadas aos pobres e doentes. Nos últimos vinte

anos elas substituíram as Irmãs de São Vicente de Paula, as quais eu havia conhecido, e que dirigiam o hospital e a maternidade em Brabanta. Uma das *demoiselles* é enfermeira, lotada em Mwembe, e presta assistência a sete aldeias; uma outra enfermeira vive em Mikope, e uma terceira trabalha em projetos de desenvolvimento agrícola e econômico.

Tendo em vista a atitude tradicional, poder-se-ia pensar que as enfermeiras européias estivessem imunes às acusações de feitiçaria. Mas, como já mencionei, tudo mudou a partir da década de 70. Escutei de três fontes independentes como a *mademoiselle* de Mikope correu risco de vida por ter socorrido algumas pessoas acusadas de feitiçaria. Algumas vítimas da *Action de l'Abbé* vinham sendo confinadas sem água e alimento por três dias e, essa mulher, uma noite, saiu com uma cabaça cheia d'água e um canudo, e passou-os por entre as fendas do cercado para aplacar a sede dos acusados. Os habitantes de Mikope, enfurecidos com tal interferência, cercaram a casa da missão, acusando a mulher de ser amiga dos feiticeiros e ameaçando-a de morte. Ela escapou pela porta dos fundos e passou dois dias escondida na floresta. Acabou deixando o país e retornou à Bélgica; porém, três meses depois, irredutível, voltou a Mikope para retomar seu posto. O rancor contra a *mademoiselle* era tão profundo entre os habitantes da aldeia que, mesmo depois de sete anos, ela não havia sido perdoada. Na época da minha última visita, estava sendo organizada uma cerimônia formal de reconciliação.

A *mademoiselle* de Mwembe, que me recebeu com toda a hospitalidade, sempre foi reservada quando o assunto era feitiçaria, mas sempre se mostrou indignada pelo que acontecia às vítimas durante os expurgos. Certa ocasião ela me apresentou a uma criança com deficiência mental que havia sido responsabilizada pela morte dos pais: suas pernas tinham sido queimadas até a canela e ninguém da família queria saber dela. Vi também um velho cujas costas estavam cobertas de manchas brancas causadas por queimaduras; e outros cujos pés haviam sido açoitados e queimados, e que agora carregavam uma mutilação irreversível.

Eu me sentia indignada pelos meus amigos de 34 anos atrás, que tiveram suas confissões arrancadas sob tortura. Estava perplexa também com as estranhas confissões que eles supostamente teriam feito. O missionário que me recebeu quando estive pela primeira vez na aldeia de Ngoie vivia agora em retiro próximo à missão de Mapangu. Na ocasião em que o *abbé* esteve em Ngoie, esse homem, que já não era nenhum jovem, foi amarrado, espancado e queimado, até confessar a improvável façanha de ter deixado escapar da sua panela de feitiços o micróbio do sarampo para atacar e matar as crianças. Eu reencontrei também a viúva

de outro amigo, cristão e doente de lepra, cuja força de vontade muito me engrandeceu na época da minha primeira visita. Ela me contou que o marido fora amarrado e queimado para confessar, mas devido ao estágio avançado da doença, que causa analgesia, nada sentiu. Sua resistência foi tida como um sinal de culpa, pois somente a feitiçaria poderia torná-lo capaz de suportar a dor daquela maneira. Ainda tentei fazer um levantamento das mortes de outros amigos, mas percebi, sem surpresa, que havia muita relutância em comentar o assunto. Os sobreviventes sentiam-se profundamente desconfortáveis para falar tanto sobre as vítimas de feitiçaria, como sobre os feiticeiros condenados. Eles não queriam ser vistos como partidários destes últimos, nem queriam revelar sua participação nas mortes que eu estava lamentando.

Ainda durante minha primeira visita, um homem que se convertera ao cristianismo contou-me o vívido sonho que o levava à conversão. Agora, já velho, ele zombava do fato de ter sobrevivido. “Os seus companheiros de idade já morreram, como é que você continua vivo? Você só pode ser o feiticeiro que matou todos eles.” Com sarcasmo, ele perguntava se alguma vez eu teria imaginado a possibilidade de ver jovens cristãos acusando e espancando seus velhos.

Quando as atividades antifeytiçaria do clero chegaram ao conhecimento do nuncio apostólico em Kinshasa, ele e o bispo se reuniram. O resultado foi que os padres responsáveis pelo culto Mupete foram suspensos de suas atividades diocesanas e enviados para fora do país por dois anos. Oficialmente, isto seria o fim do problema — o nuncio havia agido rápido, de maneira efetiva e com tato. No entanto, as respostas que eu recebi, oito anos depois, deixavam claro que o assunto não tinha morrido no coração das pessoas. Sei que é cruel reabrir velhas feridas; por que, então, escrevo sobre as perseguições cristãs aos feiticeiros tanto tempo depois? Simplesmente porque não creio que o assunto esteja encerrado. O problema é muito profundo e irá ressurgir, e não apenas circunscrito ao território lele.

Explicações sobre o flagelo da caça às bruxas

Uma explicação sociológica recorrente chama a atenção para a frustração que se segue à desintegração social e à modernização. Em seu estudo clássico sobre a feitiçaria na aldeia Yao, Clyde Mitchell (1956) mostrou como uma acusação de bruxaria pode ser um meio para livrar o acusador de suas pesadas obrigações de lealdade e solidariedade. Alan Mac-

farlane (1970) utilizou o mesmo argumento para analisar o surto de processos contra bruxas na Inglaterra dos Tudor, no século XVI. A revolução no comércio e na indústria rompeu a delicada teia que unia a comunidade, de modo que nem a recompensa material nem a estima reforçavam as nobres exigências baseadas no parentesco e na boa vizinhança. Acusar os pobres, muito inconvenientes, de bruxaria era uma forma de recusar a responsabilidade em relação a eles. Nessa mesma linha, Rowlands e Warnier (1988) propõem, de maneira convincente, uma versão mais recente para as relações entre crença na feitiçaria e poder no Cameroon.

O caso lele é cheio de exemplos que confirmam a teoria sociológica do colapso. Não havia incentivo para a cooperação dentro dos clãs, e os laços de solidariedade local foram rompidos. O antropólogo lele Pierre Ngokwey (1978) desenvolveu uma variante da teoria da frustração, ressaltando como a rápida expansão populacional alterou a estrutura demográfica das aldeias. Ele interpreta os cultos que descrevemos acima como uma expressão direta de conflitos intergeracionais: os cultos pagãos contra a feitiçaria tinham como propósito reconciliar as facções e suavizar as tensões entre jovens e velhos; os cultos cristãos contra a feitiçaria tinham o mesmo objetivo, mas só conseguiram aumentar as tensões em uma escala ampliada. Lembrem-se que, nos moldes das crenças tradicionais, a desconfiança era estruturada, e a feitiçaria fornecia aos jovens uma arma contra os privilégios excessivos dos velhos. Mudanças muito pequenas no sistema de crenças foram suficientes para intensificar o desequilíbrio geracional no interior das aldeias. Do ponto de vista econômico, os velhos pagãos agora dependem dos rendimentos dos jovens cristãos.

O conflito intergeracional é um elemento importante a considerar aqui: os velhos lele não estão nas cidades, mas em casa, em sua própria região, e pauperizados. Não há comida suficiente, não há emprego, não há meios de ganhar dinheiro com o trabalho e, não obstante, o Zaire tornou-se uma economia monetarizada. O dinheiro é necessário porque a velha economia das aldeias já não é auto-suficiente. Um exemplo pungente ilustra a perda da capacidade de organização e de autoridade no âmbito da economia doméstica. Antigamente, cada casa mantinha sempre acesa uma brasa, com a qual se podia fazer um novo fogo. Parecia não haver dúvida sobre quem deveria mantê-la acesa. Provavelmente algum acordo entre mãe e filha dava respaldo ao arranjo final. Hoje, porém, o arranjo não funciona, e os fósforos tornaram-se uma necessidade vital. Mas, fósforos precisam ser comprados e a única forma de ganhar dinheiro é cultivar mandioca e milho para venda. Na falta de um mercado regular, os Lele vendem sua produção por um décimo do preço pago

em Kinshasa. Quando os chefes, em diferentes níveis de autoridade, precisam de dinheiro, eles simplesmente impõem taxas abusivas sobre as colheitas; assim, nunca há o suficiente para ser vendido pelos aldeãos. Quando a geração mais nova, residente nas cidades, visita a aldeia, é cercada por infindáveis pedidos de esmola. Mas o pessoal da cidade não está em posição de se irritar com a mendicância de seus primos pobres do interior — eles também são inoportunos a seu modo.

Quando estive lá da última vez, os Lele que residiam na cidade pareciam estar se saindo muito bem nas novas profissões e também nas margens da vida urbana, como comerciantes atuando nos mercados e curandeiros *free lancers*. Não tive a impressão de que estivessem se desobrigando das demandas dos seus parentes do interior; eles já tinham problemas o bastante e precisavam mais do que nunca voltar para casa, obter sacas de cereais e levar ao mercado para vender por dez vezes mais do que haviam pago. Apesar da inflação galopante, precisavam pagar as hipotecas, a educação dos filhos, e salvar sua própria vida profissional da ruína generalizada. Em um mundo regido pelo suborno e pela corrupção, marcado por uma enorme diferença de riqueza, eles deviam temer o fracasso, se as coisas andassem mal, e a inveja, se fossem bem-sucedidos. De acordo com as teoria da mudança social e da frustração, eles fatalmente teriam de enfatizar os perigos da feitiçaria. Mas não; eles precisavam da ajuda dos parentes e não estavam dispostos a rejeitar suas solicitações. O desequilíbrio geracional tendia agora para o outro lado: mais jovem que os Lele rurais, os cidadãos estavam sendo acusados de enfeitiçar seus sobrinhos e sobrinhas — o fracasso de uma criança nos exames em Mapangu, por exemplo, poderia ser atribuído a um tio em Kinshasa. Assim, no mesmo tom sofisticado com que faziam piadas sobre as condições das ruas da cidade, os buracos e os engarrafamentos da hora do *rush*, comentavam o surto de feitiçaria nas aldeias, tentando atenuar a questão, e circunscrevê-la ao âmbito rural.

A fraqueza da teoria da desintegração social é investir a mudança de um grande poder explicativo. Ora, a mudança é endêmica, assim como a desintegração social. A rejeição aos pobres e desafortunados acontece o tempo todo. A desintegração social não explica o que precisa ser explicado: o terrorismo dos sucessivos movimentos antifeitiçaria que tendiam a ocorrer no Zaire a cada dez anos, aproximadamente. A explicação sobre a caça às bruxas na história europeia que melhor se encaixa em nosso caso é a política, baseada na rivalidade entre uma religião dominante e uma outra que estava sendo suprimida. No caso africano, como vimos, o envolvimento das missões católicas foi o elemento central.

A historiadora medievalista e egiptóloga Margaret Murray argumentou, em 1921, que a bruxaria na Europa deveria ser interpretada como uma forma de acesso a poderes sobrenaturais reivindicados pelas religiões pagãs suprimidas, e por conseguinte, considerada heresia pela Igreja Católica. Assim, os cristãos acusados de feitiçaria pelas autoridades eclesiásticas eram, de fato, acusados de manipular esses poderes proscritos, consultar ou comportar-se como os antigos curandeiros, entregar-se em mãos não consagradas, declarar-se visionários, videntes e exorcistas, enfim, fazer uso de uma sabedoria — egípcia, zodiacal, o que seja — derivada das religiões pré-cristãs. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Joana D'Arc e Gilles de Raie foram justamente acusados de feitiçaria. Kaegi (1966) descreveu situação paralela em Bizâncio do quinto século.

Outros historiadores nos lembram que o cristianismo sempre jogou duro contra religiões rivais. Uma versão moderna da tese de Margaret Murray é apresentada por Carlos Ginzburg (1983), em seu relato sobre a queima de bruxas na Itália, no século XVI. A Igreja Católica, extremamente centralizada, e cada vez mais distanciada das preocupações mundanas de seu rebanho, sentia-se ameaçada pelos praticantes das antigas religiões, que ofereciam aos crentes ajuda e cura mais imediatas. A Inquisição os perseguiu e processou por bruxaria e heresia. Se os jovens padres lele que foram suspensos por seus superiores desejassem defender historicamente suas ações, teriam encontrado inúmeros precedentes. Mas, como católicos, eles sentiram a falta de uma demonologia estabelecida. No Zaire moderno, sem dúvida, a Igreja Católica sofre com o pluralismo religioso; missionários católicos estão em desvantagem em relação a Igrejas Protestantes e movimentos neoapostólicos — denominações cristãs que claramente definiram suas doutrinas sobre os demônios de forma a acomodar as crenças locais na feitiçaria (Ngokwey, comunicação pessoal).

Teologia do demonismo

Quando outro culto lele prometer acabar com a feitiçaria, as autoridades católicas estarão com um problema: podem até condená-lo, mas não serão capazes de detê-lo. Os sentimentos são extremamente profundos e violentos; as missões não poderão conduzir um novo culto depois das reprimendas sofridas pelos padres que lideraram o último. A teologia ocidental contemporânea não tem como responder às questões que afligem os africanos, tais como a razão da existência do mal no mundo, ou a causa das doenças e da morte, questões que suas tradições pagãs respondiam

satisfatoriamente através da feitiçaria. Aqui temos um muro, ou um fosso, um silêncio pregnante — o tema mal pode ser mencionado. E isso significa que os cristãos africanos não podem contribuir com o seu quinhão para o desenvolvimento de uma filosofia moral no seio da Igreja Católica. A antiga religião lele garantia às pessoas uma proteção fetichista contra seus medos, e os rituais de solidariedade infundiam-lhes confiança na comunidade. Os católicos convertidos no início das missões receberam os sacramentos, a confissão, a absolvição, medalhas milagrosas, santinhos, água benta, bênçãos especiais e o sinal da cruz, tudo para estarem seguros. O diabo era mais ridículo do que ameaçador. Nesse nível pastoral, era possível uma ou outra substituição mais consistente. Nos tempos de paganismo, a confiança na religião era abalada a cada dez anos aproximadamente, e a caça às bruxas começava de novo, com ferocidade renovada. Nessa arena, enfrentar e explicar algo resumido como “o mal”, é tarefa sobre a qual a Igreja pós-Vaticano II tem pouco a dizer, pois ela prega uma forma controlada e íntima de religião não-demonstrativa, não-ritualística, antiêxtase, que dificilmente preenche o vácuo intelectual. O noviciado para formação dos clérigos africanos não oferece nenhuma orientação especial para os problemas pastorais, para os quais a religião pagã já possui respostas. Não há nada a dizer justamente porque os teólogos e filósofos não elaboraram os fundamentos doutrinários.

Na Universidade de Kinshasa, a Faculdade de Teologia Católica tem boa reputação como um dinâmico *centre d'études des religions africaines*. A faculdade publica alguns periódicos respeitáveis, incluindo *La Revue Africaine de la Théologie* e *Les Cahiers de la Religion*. Folheando um número especial deste último sobre *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, encontrei muitos artigos interessantes sobre as noções africanas tradicionais e modernas de deus, morte e espíritos. Mas não havia uma única palavra sobre qualquer necessidade de reavaliação da doutrina católica para lidar com a crença atual na feitiçaria. Seria de se esperar que uma teologia africana desenvolvida no contexto dessa tradição tivesse muito a dizer sobre culpa e sofrimento. Durante minha estada no Zaïre em 1987, o cardeal Ratzinger fez uma visita à faculdade de teologia da Universidade de Kinshasa e propôs que organizassem um seminário sobre a africanização da Igreja Católica. Os dois tópicos que ele propôs eram litúrgicos: a questão da validade das ordenações e a substância da eucaristia. Os temas eram uma resposta às iniciativas de várias igrejas protestantes do Congo. Algumas destas ordenam ministros escolhidos por assembleias paroquiais, e adotam para a consagração eucarística alimento de milho e vinho de palmeira, no lugar do pão de trigo e vinho da uva. Esses eram

os tópicos que o cardeal considerava necessário discutir durante sua visita. As crises recorrentes na interpretação do mal e o sofrimento, sob a rubrica de feitiçaria, não foram sequer mencionados.

Um filósofo lele presente ao seminário observou com ironia que africanização não significa apenas adicionar lanças e máscaras à liturgia. Para ele, africanização deve ser uma troca bidirecional em torno de temas filosóficos fundamentais, especificamente aqueles implicados no monoteísmo. Muitos antropólogos, africanos e europeus, escreveram com detalhes e até extensamente sobre determinadas religiões africanas.¹ Há textos importantes sobre ambas as tradições religiosas, escritos por pensadores zaienses e de outras nações africanas, seguindo os primeiros trabalhos de Tempels, por exemplo; mas foram poucas as tentativas de uma confrontação sistemática de doutrinas. Não se supõe sequer que as religiões africanas possuam doutrinas que precisam ser compatibilizadas com as do cristianismo.

O cristianismo abriu uma senda entre dois extremos: não afirma que o mundo é completamente maligno, nem nega a existência do mal; mas insiste sempre no monoteísmo. A questão central não está em acreditar ou não no dano feito pelos demônios, mas sim se os demônios podem fazer alguma coisa por sua própria conta e vontade ou se estão sempre sob o controle de Deus. Tomás de Aquino ensinava que, de fato, os demônios podem fazer milagres, através de ilusões, ardis e outros tipos de magia. Os demônios poderiam alterar a aparência das coisas, mas não a realidade: seu poder era sempre secundário e dependente da força de Deus. Para Aquino, o mal é real, mas negativo: é a ausência real do bem, e não um princípio ou agência positiva agindo por si mesma. Na concepção tomista, feitiçaria, demônios e bruxaria só podem exercer um papel menor na ordem das coisas. No entanto, como me apontou o Dr. Nogkwey, a crença em Satanás não é contrária ao cristianismo, e muitas religiões do mundo criaram algumas diferenças sutis ao alocar as responsabilidades entre humanos, Deus e outras entidades espirituais. Uma excelente coletânea de ensaios antropológicos sobre o tema foi organizada recentemente por David Parkin (1987), mas desde o declínio do inferno no pensamento ocidental, no final do século XVII (Walker 1964), Satanás tem recebido pouca atenção. Ele continua sendo uma figura usual do terror, mas do ponto de vista teológico estrito, Satanás experimenta a decadência junto com o declínio da religião organizada.

Na medida em que elucida alguns pontos menores em meio à confusão leiga e ao silêncio oficial, a questão da cura e da doença é fundamental. Os sacerdotes pagãos lele são curandeiros poderosos, o conheci-

mento que possuem sobre plantas e minerais terapêuticos da região deve ser tratado como um rico manancial para a humanidade. Mas enquanto esse saber estiver associado a Satanás, permanecerá indisponível. A compreensão lele das tensões mentais e da cura psicológica merece um estudo sério tanto quanto a de outros povos congolezes. Se a pregação cristã pudesse desviar sua atenção da feitiçaria, dando a ênfase devida a outras causas do infortúnio e da dor, e se fosse possível desenvolver uma visão positiva do sofrimento na escatologia cristã, então os moribundos e os enlutados poderiam ter um pouco mais de conforto. A violência poderia ser reduzida se os bispos locais insistissem em argumentar que o suposto feitiçeiro não é o único responsável em desfazer seu próprio mal. Se fosse reconhecido ao exorcismo um poder suficiente em si mesmo, a necessidade de identificar o feitiçeiro desvaneceria. Ele não teria de confessar, logo, não precisaria ser torturado. Com esses ajustes, seria mais fácil imprimir na assistência pastoral a idéia de que os seres humanos não devem nunca ser acusados de executar o trabalho do diabo.

O Concílio Vaticano promoveu o ecumenismo e não apenas a bondade entre os ramos da fé cristã. Mas, evidentemente, precisa ir além. A justa relação entre o cristianismo e todas as outras religiões também deve estar sob exame. Espero que um dia venha a ser impossível definir suas divindades como demônios. Talvez elas sejam assimiladas a divindades secundárias, assim como o budismo japonês assimilou os deuses Shinto. Talvez os ancestrais dos convertidos sejam assimilados aos heróis do Antigo Testamento, que esperaram pela ressurreição de Cristo antes de poderem entrar no reino dos céus. Sem o verdadeiro respeito pelas religiões africanas, a Igreja Católica irá trazer à África mais fúria do que paz, mais ódio do que amor.

Recebido em 5 de abril de 1999

Tradução: Cesar Gordon Jr.

Mary Douglas realizou pesquisa de campo entre os Lele do Kasai em 1949-50, retornando em 1987. Desde a publicação de sua etnografia, em 1963, dedicou-se a estudos comparativos amplos, escrevendo sobre religião, sistemas de classificação, simbolismo, macroeconomia, mas sempre tendo em mente sua experiência de campo inicial. O foco nas acusações de feitiçaria como arma de controle perpassa vários de seus escritos sobre a percepção contemporânea da noção de risco. Nos últimos dez anos, dedicou-se ao estudo antropológico da Bíblia.

Notas

* Este artigo, guardado pela autora durante mais de uma década, está sendo publicado simultaneamente em inglês, na revista *Africa* 69(2), 1999. Uma versão ligeiramente diferente foi também incluída na segunda edição de *Implicit Meanings*, que acaba de ser lançada. A editoria de *Mana* agradece ao Dr. Murray Last, editor de *Africa*, por ter concordado com a publicação do texto inédito em português.

¹ Há uma série de destacados pensadores africanos que discutiram detalhadamente os temas da feitiçaria e da antifeitiçaria, do mal e do sofrimento nas religiões africanas, entre eles Bwakasa (1968, 1973); Mahaniah (1982); Hountondji (1977); e Rosnay (1981, 1996).

Referências bibliográficas

- AQUINAS, Thomas. 1927. *Questiones Disputatae* 2, de malo. Rome: Editio Quinta Taurinens.
- . 1928. *The Suma Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*, livro 3, parte 1. London: Burns Oates & Washbourne.
- BWAKASA, Gérard. 1968. "Notes sur les Kindoki Chez les Kongo". *Cahiers des Religions Africaines*, 2(3):153-168.
- . [Tulu kia Mpansu]. 1973. *L'Impensé du Discours: "Kindoki" et "Nkist" en Pays Kongo du Zaïre*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre.
- DE ROSNAY, Eric. 1981. *Les Yeux de Ma Chèvre: Sur les Pas des Maîtres de la Nuit en Pays Douala (Cameroun)*. Paris: Plon.
- . 1996. *La Nuit, les Yeux Ouverts: Recits*. Paris: Editions du Seuil.
- DOUGLAS, Mary. 1959. "The Lele". In A. Hastings (ed.), *The Church and the Nations*. London: Sheed & Ward. pp. 73-89.
- . 1963a. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- . 1963b. "Techniques of Sorcery Control in Central Africa". In J.

- Middleton e E. H. Winter (eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge. pp. 123-143.
- . 1970. "Introduction: Thirty Years After Witchcraft, Oracles and Magic". In M. Douglas (ed.), *Witchcraft Acusations and Confessions*. London: Tavistock.
- GINZBURG, Carlo. 1983. *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London: Routledge.
- HOUNTONDI, P. J. 1977. Sur "la Philosophie Africaine": *Critique de L' Ethnophilosophie*. Paris: Maspero.
- KAEGI, Walter E. 1966. "The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism". *Classica et Medievalia*, 27: 250-270.
- MACFARLANE, Alan. 1970. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London: Routledge.
- MAHANIAH, Kimpianga. 1982. *La Maladie et la Guérison en Milieu Kongo*. Kinshasa: Centre de Vulgarisation Agricole.
- MIDDLETON, John e WINTER, E. H. (eds.). 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge.
- MITCHELL, J. Clyde. 1956. *The Yao Village*. Manchester: Manchester University Press.
- MURRAY, Margaret. 1921. *The Witch Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1933. *The God of Witches*. Oxford: Clarendon Press.
- NGOKWEY, Pierre Ndolamb. 1978. "Le Désenchantement Enchanteur, ou, d'un Mouvement Religieux à l'Autre". *Cahiers de CEDAF*, 8, Brussels: Centre d'études et de documentations africaines.
- PARKIN, David (ed.). 1987. *The Anthropology of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARDS, A. I. 1935. "A Modern Movement of Witchfinders". *Africa*, 8(4):448-461.
- ROWLANDS, Michael e WARNIER, Jean-Pierre. 1988. "Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon". *Man* (n.s.) 3:118-132.
- WALKER, D. P. 1964. *The Decline of Hell: Seventh-Century Discussions of Eternal Torment*. London: Routledge and Kegan Paul.

Resumo

Ao retornar aos Lele do Kasai (Congo), em 1987, vinte e cinco anos após sua pesquisa de campo, a autora é informada sobre fatos que tinham ocorrido no final dos anos 70 e início dos anos 80. Um grande surto antifeticeira tomara conta do país lele, sendo liderado por missionários católicos, nativos e não-nativos. O artigo relata as brutalidades cometidas nesse período contra supostos feiticeiros, inserindo esses fatos em um duplo contexto: por um lado, aquele da religião lele e de sua teoria para explicar o infortúnio; por outro, aquele advindo da pregação missionária e da conversão. Por fim, procura entender as razões para a ocorrência de um surto tão violento e analisa a incapacidade da Igreja Católica, tanto para oferecer respostas às questões que afligem os africanos, como para compreender suas doutrinas religiosas.

Abstract

On returning to the Lele of the Kasai (then in Zaire), in 1987, twenty-five years after her initial fieldwork, the author is told of facts which had occurred towards the end of the 1970's and the beginning of the 1980's. An anti-sorcery movement took hold of Lele country, led by Catholic missionaries, both native and non-native. The article tells of the brutalities committed in this period against the supposed sorcerers, placing these facts in a double-context: on the one hand, the Lele religion and its theories for explaining misfortune; on the other hand, the advent of missionary preaching and conversion. Finally, the article seeks to understand the reasons behind such violent events and analyzes the incapacity of the Catholic church to offer answers to the questions which concern the Lele and to comprehend their religious doctrines.