

RITUALISTAS CENTRO-AFRICANOS EM ESCRITOS MISSIONÁRIOS - KONGO E NDONGO, SÉCULOS XVI-XVII

Central African ritualists in Missionary writings - Kongo and Ndongo, 16th-17th centuries

José Rivair Macedo⁵¹

Resumo

Com base na análise de documentação missionária produzida sobre a área Kongo-Angola no período situado entre os séculos XVI-XVII, este texto examina o modo pelo qual ritualistas centro-africanos aparecem descritos, caracterizados e classificados pelos agentes do cristianismo durante o processo de evangelização do Kongo e do Ndongo. Sua qualificação como “feiticeiros”, e os juízos de valor negativos a eles atribuídos, embora dificultem a percepção das práticas e crenças efetivas aos quais as lideranças espirituais centro-africanas encontravam-se associadas permitem entrever elementos importantes das cosmologias bantu-kongo relacionados aos saberes e técnicas detidos por indivíduos que, na condição de médiuns, atuavam como intermediários entre as dimensões do visível e do invisível. O estudo dedica atenção particular ao modo pelo qual aparecem descritos dois grupos de ritualistas: os ngangas e os quimbandas.

Palavras-chave: Capuchinhos; jesuítas; ritualistas centro-africanos; literatura missionária; feiticeiros.

Abstract

Based upon the analysis of missionary documents produced concerning the Kongo-angola area during the period between the 16th-17th centuries, this text examines the way through which Central African ritualists are described, characterized, and classified by the agents of christianity during the process of evangelization of Kongo and Ndongo. Their qualification as “sorcerers” and the negative judgements attributed to them, despite difficulting the perception of the effective practices and beliefs to which Central African spiritual leadership found themselves associated with, allow us to perceive important elements of bantu-kngo cosmologies related to knowledge and techniques held by individuals whom, in the position of mediums, acted as intermediaries between the dimensions of the visible and the invisible. Our study pays particular attention to the way in which are described two groups of ritualists: the ngangas and the quimbandas.

Keywords: Capuchins; Jesuits; Central African ritualists; missionary literature; sorcerers.

⁵¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil.

O presente texto tem por objetivo observar como determinados representantes do cristianismo latino viram e descreveram os intérpretes locais das tradições ancestrais dos povos do antigo Kongo e do Ndongo nos dois primeiros séculos de contato. Não se pretende, pois, dar a conhecer ou examinar algo efetivo sobre as crenças locais ou sobre os ritualistas centro-africanos a partir de seus próprios referenciais de mundo, mas o que se pretende é tão somente analisar a maneira pela qual tais crenças e tais pessoas aparecem em registros escritos por sacerdotes cristãos que estiveram envolvidos nas missões de evangelização durante a fase inicial da conquista portuguesa, sobretudo os missionários vinculados à Companhia de Jesus e a Ordem dos frades franciscanos capuchinhos. Com esta observação preliminar, pretende-se não apenas especificar a que fontes históricas recorreremos - todas elas produzidas por adversários e/ou perseguidores dos costumes e práticas sociais descritas -, mas também chamar atenção para os cuidados necessários na seleção, exame e utilização dos dados históricos obtidos a partir de tais fontes.

Questões teórico-metodológicas

Em conhecido colóquio dos especialistas em Estudos Africanos, organizado por Beatrix Heintze e Adam Jones, e publicado na Alemanha pelo Frobenius-Institut, evento que teve por tema central o uso de fontes europeias na escrita da história das sociedades africanas anteriores ao século XX, Anne Hilton esboçou um excelente panorama das fontes missionárias, mostrando sua grande diversidade e seus atravessamentos etnocêntricos. Junto com as observações formuladas por John Thornton (2005) sobre os mesmos problemas de abordagem, temos condições de avaliar as possibilidades de utilização delas, as especificidades de seus elementos narrativos e de seus compromissos ideológicos, o que não invalida o seu uso como fontes históricas privilegiadas. Os argumentos desenvolvidos por Gérard Chouin (2001) acerca dos relatos de viagem europeus sobre os povos da costa ocidental africana aplicam-se bem ao tratamento a ser conferido às fontes missionárias sobre os povos centro-africanos: junto às informações reveladas por indivíduos estranhos às culturas locais, será preciso considerar o que estas poderiam significar no contexto em que foram registradas, compará-las, confrontá-las, e tentar identificar, tanto quanto possível, a voz dos(as) sujeitos(as) que serviram como fonte de consulta aos escritores.

A este debate de caráter heurístico, acrescentaríamos uma outra questão, de caráter epistemológico, relativa aos limites do olhar, da descrição e dos julgamentos morais encontrados nas fontes missionárias em virtude dos próprios condicionamentos culturais que orientavam e orientam a visão de mundo euro-cristã na interpretação das ontologias e cosmologias africanas. Não há dúvida sobre o lugar de autoridade do discurso missionário na produção de um tipo de conhecimento alienado da realidade a que se refere devido ao seu compromisso com o que Valentin-Yves Mudimbe qualificou de “políticas de conversão”, pelas quais a negação de valor aos fenômenos e agenciamentos dos sujeitos observados contribuía decisivamente para a explicação da conquista espiritual. A “autoridade da verdade” de que os missionários se sentiam portadores desempenhou papel determinante na gestação de uma “razão etnológica”, quer dizer, de um modo de narrar a diversidade cultural acompanhada de juízos de valor e de uma grande carga de preconceito e/ou de exotização (Mudimbe, 2013, p. 71).

Por isto mesmo, será preciso deslocar o foco da análise deste caráter normativo, autoritário e predeterminado, de modo a detectar elementos dos “imaginários ancestrais” persistentes, resistentes à assimilação cultural. Será preciso considerar a capacidade de reação, de indocilidade do “paganismo” e suas “razões práticas” diante das incorporações, reformulações e transformações pretendidas pelo discurso da “razão teológica” euro-cristã (Mbembe, 2013, p. 65). Uma premissa básica é contestar, de antemão, a referida pretensão de unidade, coerência sistêmica e significados articulados atribuídos pelos missionários aos “inimigos da fé”, que, na realidade, eram seus concorrentes na disputa pelo controle das esferas de manifestação do sagrado.

Na introdução ao relato do frade capuchinho espanhol Mateo de Anguiano, publicado pela primeira vez em 1685, e pela segunda vez em 1721, consta que as crenças africanas resistentes aos missionários provinham não propriamente da idolatria, mas de “superstições

ridículas” que explicariam a “grande estima às imagens grotescas de pequenos ídolos” (idolillos); dos gestos ridículos de adoração a objetos que aparecem nomeados pelos padres como “fetiches”. Ainda que as crenças africanas apareçam aí descritas em termos abertamente depreciativos, irônicos, não parecia paradoxal afirmar que o pior defeito dos kongueses seria a “inconstância”, isto é, a “instabilidade nas resoluções tomadas e na verdade abraçada” (Anguiano, 1950, p. XIII). A persistência das crenças pagãs, verdadeira recalcitrância, levou a que aquelas “figuras medonhas adornadas de enfeites bizarros”, os “fetiches”, tivessem exercido desmedida influência no pensamento ocidental. Aquilo que o missionário espanhol e outros frades capuchinhos, como Andrea de Pavia, designaram como “ídolos” ou “fetiches” resulta de um complexo jogo de projeções de ideias preconcebidas gestadas na Europa sobre crenças e costumes tidos como “selvagens” e “pagãos”, que acabou por dar origem à concepção religiosa definida em termos evolucionistas e racistas como “animismo” e/ou “fetichismo” (Almeida, 2011, 2017; Sansi, 2008). Os artefatos centro-africanos designados na área linguística Kongo como *minkisi*, no plural, e *nkisi*, no singular – de onde o termo aportuguesado *enquice* -, são na realidade objetos de natureza religiosa complexos, inseridos em cosmologias que dispunham de sistemas dinâmicos com ritos e crenças desenvolvidos em torno de cultos locais, territoriais, devotados aos ancestrais (divinizados ou não), aos espíritos dos mortos, e a determinadas cerimônias de caráter público (provas judiciais, juramentos e/ou ordálios; rituais de transmissão de poder) (MacGaffey, 1977). A esses artefatos estiveram associados ritualistas, que os agentes do cristianismo chamaram de “feiticeiros” ou “sacerdotes”, e que, em sentido estrito, eram na realidade intermediários e/ou intérpretes dos fenômenos do sagrado em suas respectivas comunidades, sem que por isso pertencessem a uma religião específica.

No momento em que Mateo de Anguiano escreveu o seu relato, mais de dois séculos tinham se passado desde a chegada dos primeiros missionários no Kongo. Ele participou da fase final do primeiro ciclo de atividade evangelizadora, em um momento em que a soberania e autonomia dos Estados e potentados centro-africanos encontravam-se profundamente enfraquecidas. No presente estudo a atenção recairá preferencialmente nos registros escritos deixados por integrantes da Missão Jesuítica (1619-1675) e por participantes do período de implantação da Missão Capuchinha (1645-1685), quando, por um lado, os discursos evoluem de um forte entusiasmo inicial pela suposta facilidade da conversão dos “nativos”, para um profundo pessimismo diante da constatação da continuidade de hábitos e práticas qualificadas como “pagãs” (Hilton, 1987, p. 302-303).

Considerando as informações recolhidas dos textos de missionários que participaram deste período inicial de evangelização, os grupos centro-africanos ligados ao campo do sagrado não têm reconhecida sua legitimidade religiosa. Embora o título desta apresentação faça referência a “ritualistas”, isto é, a pessoas detentoras de saberes e técnicas que as colocavam como médiuns, no sentido etimológico dessa palavra, isto é, como intermediários espirituais entre o visível e diversas instâncias do invisível (Nsondé, 1995, p. 128), sua qualificação nas fontes euro-cristãs como “bruxos”, “feiticeiros”, “enganadores”, “charlatães”, não apenas desconsidera e desqualifica seus importantes papéis nas respectivas comunidades a que pertenciam, mas bloqueiam o acesso a informações que nos permitiriam determinar os seus atributos efetivos no contexto social anterior e/ou coetâneo ao processo de conquista espiritual promovida pelo cristianismo. Porém, o que se percebe é que não se trata tão somente da condenação irrestrita ao seu papel social, mas da incapacidade dos missionários de vislumbrar em que tal papel social consistia devido à ausência de parâmetros de comparação que não fosse o próprio universo euro-cristão. Haverá, neste caso, que problematizar a pretensão da superioridade religiosa do cristianismo e pôr em causa a alegada predominância do paradigma judaico-cristão, descartando a ideia que se tornou muito difundida de uma propensão e antecipação dos habitantes do Kongo ao monoteísmo (Sweet, 2007, pp. 130-131).

A variedade de adjetivos e qualificativos negativos retirados do ideário cristão para se referir aos ritualistas contribui apenas para demonstrar a ignorância dos agentes cristãos face a um universo cultural considerado familiar para eles, mas absolutamente estranho à sua visão de mundo. Em carta datada de 27/03/1627, redigida pelo padre Francisco Pacconio sobre o serviço evangélico no Ndongo, as reclamações contra a indiferença do

povo em locais de pregação do evangelho, contra a persistente “crença nos feitiços para fazer vir chuva” e sobre “dois diabos” que aconselhavam o soba, conferem ao relato um tom de decepção diante do que se esperava daquele povo que já tinha sido evangelizado (MMA, 1956, v. 7, p. 505). Mas este tipo de informação não contribui para o acesso nem ao universo cultural centro-africano e nem aos procedimentos adotados pelos catequistas no serviço evangélico. Inadequação similar ocorreria ao se dar crédito a vocábulos ou expressões etnocêntricas vinculadas ao discurso cristão empregados com fins de proselitismo religioso, como “gentio”, “bruxo”, “feiticeiro”, e mesmo o termo infamante “cafre” – retirado do vocabulário de inspiração islâmica (MMA, 1955, v. 6, p. 38; 1960, v. 8, pp. 65-66; 1965, v. 10, p. 246; 1981, v. 12, p. 196-197; 1988, v. 15, p. 273).

Ngangas

Reveste-se, todavia, de maior interesse a incidência do vocábulo *nganga*, que aparece fartamente mencionado nas fontes históricas missionárias. No Relatório do padre Serafim de Cortona sobre a cristandade em Angola, datado de 9/12/1658, o frade capuchinho associa diretamente os *engangas* a um conjunto de práticas que qualifica como “idolatrias”, e especifica que esse termo quer dizer “sacerdotes” (MMA, 1981, v. 12, p. 196). Também na forma derivada, *ganga*, tem-se que, abstraída toda a dimensão ideológica do discurso missionário, tais vocábulos se referem mais diretamente ao universo cultural dos povos do Kongo e do Ndongo.

Em notável estudo acerca dos rituais judiciais da África negra, a antropóloga Anne Retel-Laurentin, após exaustiva pesquisa de campo sobre as técnicas divinatórias empregadas nas provas judiciais mediante ingestão de substância tóxica venenosa, observou na extensa área étnico-linguística de matriz banto que o ritualista encarregado dos procedimentos do ordálio do veneno recebe o qualificativo genérico de *nganga*. Este termo e seus derivados são empregados em uma área geográfica tão vasta que inviabilizam qualquer definição comum a seus portadores. O que se pode adiantar é que, no campo semântico em que se observa sua aplicação, a nomeação tem em referência indivíduos que atuam como terapeutas tradicionais (curandeiros), videntes e/ou adivinhos, detentores de conhecimentos mágicos que por vezes, na atualidade, são identificados como “bruxos” ou “feiticeiros” em suas próprias comunidades de origem. Entre as variantes do nome aparecem, entre outros: Anga, Assanga (Nigéria), Ngangou, Ngambi, Ngengan (Camarões), Anganga, Ngamba Ngombo (Gabão), Nganga, U-Ganga, Nganki, Chji-Nganga (Kongo), Ganga, Mganga, O’Nganga (Quênia, Tanzânia), Nganga, Nyanja, Um-Nganga (África Austral) (Retel-Laurentin, 1974, pp. 63-71).

As informações anteriores servem tão somente para demonstrar a grande dificuldade de percepção de quem poderiam ser efetivamente os indivíduos nomeados nas fontes missionárias como *ngangas* porque muito do que se atribui a eles não decorre de um testemunho ocular: foi recolhido *a posteriori*, primeiro por evangelizadores, depois por antropólogos (alguns deles, missionários, ou com formação missionária) ou por administradores-etnógrafos do período colonial. O mais frequente até a segunda metade do século XX foi a vinculação dos ritualistas aqui considerados como sendo “feiticeiros”, o que coloca problemas devido a carga negativa associada a tal grupo no universo euro-cristão a que este termo se refere. Foi por isto que antropólogo-missionário Carlos Estermann distinguiu três classes de pessoas envolvidas na nomeação: 1) os “feiticeiros” propriamente ditos, “agentes de todo o malefício”; 2) os adivinhos; e 3) os curandeiros (Estermann, 1983, p. 339). Distinção similar também é salientada por outro etnógrafo do período colonial português, Eduardo dos Santos, que menciona, de um lado, o *nganga*, equiparando-o ao “feiticeiro”, e ao “curandeiro”, e de outro lado o *táhi*, isto é, o “adivinhador das causas das doenças” (Santos, 1962, pp. 44-45). Para o caso dos povos da área linguística mbundo, outra palavra aplicada na nomeação de indivíduos de ambos os sexos a quem se atribua capacidade de vidência e previsão é *xinguila*, que, nas palavras do missionário Giovanni Cavazzi de Montecúcolo quer dizer “adivinho possuído por um espírito que fala pela sua boca” (1965, p. 204).



Imagem 1: Representação de um nganga, do livro *Missione evangelica ao regno del Congo*, de Giovanni Cavazzi de Montecuccolo, circa 1665-1667. Manoscritti Araldi, Biblioteca Estense.

Ainda que diferentes quanto à qualidade, densidade e capacidade crítica, trabalhos de caráter antropológico desenvolvidos por insígnies pesquisadores, entre os quais Wyatt MacGaffey (1970), Manuel Rodrigues de Areia (1985) e/ou Manzambi Vuvu Fernando (s.d.), herdaram a ideia interessante, porém parcialmente fabricada nos termos da “razão etnológica” enunciada por V.-Y. Mudimbe (2013), ao conceber a cosmologia Kongo-Angola como um sistema organizado, estruturado e bem articulado. Pressente-se aqui a influência de grandes obras vinculadas ao colonialismo, como os *Études Bakongo*, publicado em 1921 pelo missionário belga Joseph Van Wing (1938). O que está em discussão é a percepção de uma totalidade e a relação entre princípios vitais, defendido por Clementine Faik-Nzuji ou Bunkesi fu-Kiau (Fernando, s.d., p. 178) aplicada aos séculos XVI-XVII, pois tais esquemas resultam de observações e teorizações que dificilmente encontram respaldo em registros históricos do período dos primeiros contactos entre centro-africanos e europeus. Eis o motivo pelo qual, mesmo que em face de dados lacunares e indiretos, parece-nos metodologicamente coerente o caminho sugerido pelos estudos de John Thornton (2002, p. 73), de examinar e analisar elementos das práticas religiosas e vida cerimonial a partir de registros da própria época a que fazem referência às fontes históricas antigas, com foco dirigido para o que está subjacente aos discursos aqui examinados.

Na percepção missionária, houve a tendência para identificar nas práticas do Kongo-Ndongo uma antecipação de elementos integrados ao universo religioso monoteísta. Em certas fontes missionárias os ritualistas são denominados *nganga nzambi*, cujo significado literal é “sacerdotes de Deus”. A referida expressão provém da equivocada associação entre os vocábulos *nzambi* e/ou *nzambi mpungu*, termos que designam, nas línguas locais, a entidade primordial a que se atribui a criação do mundo, à imagem do Deus a que os cristãos atribuem a criação de toda a humanidade, onipotente e onisciente (Nsondé, 1995, pp. 166-167; Thornton, 2004, p. 331). Colisões semânticas como essas deram origem a diversas correspondências entre sistemas cosmológicos distintos, e crenças africanas que estavam sendo combatidas ao longo dos séculos XVI-XVII foram parcialmente transpostas para o vocabulário judaico-cristão, sendo então misturadas às crenças, ideias e símbolos cujo significado original eram não apenas distintos, mas por vezes opostos (Van Wing, 1938, pp. 8-13; MacGaffey, 1970; Sweet, 2007, pp. 128-129). Ao estabelecer tais paralelismos, a função

dos ritualistas veio a ser confundida com a de “sacerdotes”. Os próprios missionários aceitaram serem designados pelo qualificativo *nganga*, como o jesuíta António Pires, que ficou conhecido no Ndongo como “Ganga Anjaire” por ser o mais velho do grupo (MMA, 1961, v. 9, p. 341); Frei Crisóstomo de Gênova ficou conhecido em Massangano como “Ganga Acabanga”, que equivaleria no vocabulário da conversão à idéia do “descobridor de ídolos e maldades” (MMA, 1982, v. 13, p. 458). Outra expressão para designar os missionários passou a ser “Ganga Mugiem”, que significaria “sacerdotes que estão em toda parte” (MMA, 1982, v. 13, p. 472).

No Memorial do Padre Boaventura de Alessano à *Propaganda Fide*, datada de agosto de 1649, no início da missão capuchinha, observam-se logo consequências negativas para as práticas africanas em virtude dos paralelismos aqui apontados. Elas são associadas como fazendo parte de uma seita de adoração aos ídolos, em reuniões secretas com músicas e danças em que o missionário sugere determinada conotação sexual. Estas reuniões seriam conduzidas por “magos, encantadores, feiticeiros e de semelhante gênero ou verdadeiros e reais, ou aparentes e ignorantes, objetos de veneração e reverência”, que o missionário logo incluiu na categoria de “superstições”, idolatrias e “ritos gentílicos” (MMA, 1965, v.10, p. 135), tal qual faziam os evangelizadores e párocos na Europa antes da era moderna em relação ao “paganismo” greco-romano ou germânico.

Diversas categorias de ritualistas aparecem mencionadas na documentação missionária, mas raramente vem a ser descritas quanto aos seus atributos sociais e/ou religiosos. Os nomes mais recorrentes são *ganga-zombi* ou *ganga zumba*, mencionados como curandeiros (MMA, 1971, v. 11, p. 308; 1982, v. 13, p. 258). Porém, na disputa pelo domínio do campo do sagrado, avulta na documentação o nome dos *engangas engombos*, designados nas línguas locais como *nganga ngombo*, ritualistas considerados particularmente nefastos ao estabelecimento da fé cristã, segundo o Decreto de D. Garcia II, rei do Kongo, de 1648. Também eram muito visados e denunciados locais de guarda dos *nkisi*, qualificados como “casa dos ídolos”, identificadas como centros de culto a divindades qualificadas como *nkita*, e caracterizadas como um culto oficiado pelos *kitomi* – personagens que serão abordados adiante.

Em face da gradual implantação do cristianismo estes rituais e cerimônias dos quais tomavam parte diferentes ritualistas foram mantidos em segredo aos missionários (Nsondé, 1992, p. 708). Observa-se, portanto, que as funções desempenhadas pelos ritualistas eram altamente respeitadas e valorizadas porque diziam respeito à previsão e controle de determinados fenômenos que envolviam as relações entre o mundo dos vivos em conexão com os ancestrais, e em sua atuação subsiste não apenas uma dimensão “religiosa”, como se poderia facilmente pensar a partir de uma perspectiva euro-cristã, mas uma dimensão de “saber”, de “conhecimento”. O sociólogo Georges Balandier (2009, pp. 222-226) salientou este vínculo profundo ao afirmar que através do termo *nganga* eram expressas noções de competência, habilidade, criatividade, conhecimento, domínio e aplicação de técnicas dotadas de eficácia, socialmente reconhecidas. Conhecimentos e experiências preservados e transmitidos nas inúmeras sociedades iniciáticas a que eles estavam vinculados. Por isto é que eram rodeados de carisma e de prestígio, com grande capacidade de intervenção junto aos representantes do poder, fossem chefes de aldeia, príncipes e reis antes da adoção oficial do cristianismo por essas mesmas lideranças políticas.

Ao contrário dos documentos até aqui mencionados, que são na maior parte das vezes breves, episódicos, o longo e detalhado tratado de caráter etnográfico de autoria do capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo, intitulado *Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola*, publicado em 1687, permite perceber a atribuição de sentido religioso conferido aos ritualistas bem como as implicações político-ideológicas daí decorrentes, aplicáveis em conjunto às áreas Kongo e Mbundo. Na primeira parte do livro o missionário-etnógrafo reserva uma seção específica aos “feiticeiros” e propõe fazer uma descrição pormenorizada acerca dos adversários do cristianismo; enquadra-os em funções hierárquicas de maior ou menor prestígio, e sugere a ideia de que pertencessem a uma seita. Porém, ao contrário do que ele imaginava, nunca as práticas, saberes e rituais da religião tradicional dispôs de um corpo sacerdotal organizado, centralizado e hierarquizado. A bem

da verdade, devido a multiplicidade de funções e esferas de ação dos intermediários com o sagrado, a autoridade, respeito e credibilidade dos *ngangas* e/ou *xinguilas* dependiam exclusivamente de sua efetiva capacidade de prever, curar e mediar as relações com os espíritos ancestrais, o que os mantinha em posição de insegurança e precariedade – ainda mais em face da pressão exercida por um corpo sacerdotal organizado pela igreja católica ibérica e romana, que contou com o apoio das autoridades políticas Kongo-Angola (Thornton, 2004, pp. 325-326).

De acordo com Cavazzi de Montecúccolo (1965, pp. 91-93), um dos mais influentes “feiticeiros” teria sido o *nganga ngombo*, a quem atribui a função de prestidigitador, portanto, de vidente. Trata-se, neste caso, de uma categoria de adivinhos muito perseguida pelos missionários até o encerramento da missão capuchinha no século XVIII, cujas atividades foram descritas por Luca de Calnisetta e Marcellino d’Atri: mediante danças e cantos, estes incorporavam os espíritos - designados como “demônios” -, que durante o transe entravam em sua cabeça e falavam através deles sobre a incidência de moléstias ou a identificação da autoria de crimes, além da previsão de eventos (Nsondé, 1995, pp. 128-130; Thornton, 2004, p. 332). Em Angola, nos dias de hoje, tais ritualistas continuam a ser apreciados e a eles é conferida a capacidade de manipulação de símbolos divinatórios chamados *kuphele*. Os *nganga ngombo* dominam as técnicas de previsão denominadas pelos povos Cokwe de *Ngombo ya cisuka*, mediante o recurso a objetos dispostos em determinado tecido ou determinado recipiente (Areia, 1985).

O missionário descreve com maior brevidade outras categorias de oficiantes religiosos, como o *nganga ia-muloco*, a quem estaria reservado a preservação e cuidado das estátuas dos ídolos; o *ntinu-a-maza*, que, segundo ele, quer dizer, “rei da água”, responsável por officiar juramentos com recurso à água dos rios; o *amobundu*, responsável por guardar as sementeiras; o *nconi*, portador do ídolo de mesmo nome a que se atribuíra capacidade de curar diversas moléstias; o *nzazi*, *ngodi* e *nsambi*, *macula* e *matamba* cada um reconhecido como curador de diversas doenças, enquadrando-se na categoria de curandeiros (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, pp. 93-97).

Giovanni Cavazzi faleceu em 1678, nove anos antes da publicação da *Istorica Descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola*, que sofreu revisões e alterações de forma e estilo quando foi publicada em 1687 por Giacomo Monti em Bolonha, e depois traduzida em várias línguas europeias modernas. Uma nova perspectiva de estudo foi saudada com entusiasmo pelos pesquisadores quando em 1969 foram identificados três manuscritos originais da *Missione evangelica al regno de Congo*, escritos de próprio punho pelo missionário nos anos 1665-1667, que permaneceram durante muito tempo na biblioteca particular da família Araldi, em Modena (Filesi, 1969). Além do expressivo volume textual, que ao todo somam 1568 páginas, cumpre destacar a qualidade da iluminação dos manuscritos, integrada por trinta e três gravuras coloridas e outras tantas em preto e branco cujos elementos gráficos oferecem um retrato precioso do ambiente sobre o qual foi feito o relato, com a representação de vestuários, artefatos e utensílios diversos, armas, instrumentos musicais e cenas da vida social (Levi, 1999, pp. 34-35). Por exemplo, na parte em que o missionário-etnógrafo trata das crenças e sacrifícios entre os “jagas”, uma ilustração dos *Manoscritti Araldi* ilustra de modo incomparável o cenário completo de um ritual de possessão realizado por *xinguilas*. A identificação das partes que integram a cerimônia é facilitada pela inclusão, na parte inferior da composição, de legendas explicativas.



Imagem 2: Cena de possessão. Ilustração do livro *Missioni evangelica al regno del Congo*, de Giovanni Cavazzi de Montecuccolo, circa 1665-1667. Manoscritti Araldi, Biblioteca Estense.

No lado direito da composição visual, um pequeno grupo de servidores caminha e leva consigo armas (arco e flechas), oferendas em uma caixa decorada, instrumentos de percussão - enquanto o derradeiro da fila toca uma marimba. Ao que parece, a função desta sequência é mostrar a chegada dos participantes no local em que ocorreria o ritual. À frente da comitiva encontra-se um homem ajoelhado. Esta sua posição corporal, com as mãos juntas em forma de súplica e o olhar voltado para cima, na direção dos(as) *xinguilas*, pode indicar ser esta a pessoa a ser beneficiada pela cerimônia. Os elementos visuais empregados na caracterização deste personagem permitem supor tratar-se de alguém que gozava de posição social privilegiada: primeiro, pelo fato de carregar embaixo de um dos braços o arco e a flecha, sugerindo que se tratasse de um guerreiro, de um soldado; depois, ele tem em sua cabeça um gorro *mpu* ou uma touca feita em tecido trançado de ráfia; sinais distintivos de sua posição diferencial na sociedade Kongo-Angola (Fromont, 2017, pp. 44-45).

Do lado esquerdo da composição, estão as oficiantes da cerimônia, ao que parece, duas mulheres *xinguilas*. A que se encontra ao fundo tem nas mãos um recipiente onde provavelmente encontravam-se oferendas de comida e bebida. Além de trazerem amarrado na cintura um tecido vermelho, a parte inferior de suas pernas e braços aparecem marcadas com barro branco, uma sinalização de sua capacidade de conexão com os mortos – representados pela cor branca expressa pela palavra *mpemba*. Um terceiro *xinguila*, posicionado acima e ao centro, mostra-se com os braços abertos e levantados, e em uma das mãos empunha um machado. Tudo leva a crer ser esta a pessoa incorporada pelo espírito de um morto, pois na legenda número 4 consta explicitamente que o “negro *singilla*” está “endemoniado” (endemoninhado). É muito provável, conforme sugere James Sweet, que ele estivesse servindo como médium para o espírito de um poderoso guerreiro (Sweet, 2007, p. 169).

A possessão por espíritos dos antepassados era a forma mais frequente de intervenção terapêutica em toda a África central. Nesse caso, o *nganga* ou *xinguila*, na condição de médium, ao ter o próprio corpo possuído, permitia que o demandante da cura pudesse estabelecer contato direto com a voz do espírito ancestral, em meio e ao ritmo de sons

produzidos por instrumentos de percussão (ganzás, tabaques), danças, movimentos diversos e performances corporais. Encontram-se aí elementos comuns às cerimônias que ficaram conhecidas na América portuguesa, antes do século XIX, como “calundus”. Eis a descrição detalhada de uma dessas cerimônias feita por Giovanni Cavazzi sobre o que observou entre os povos mbangalas (imbangalas), nomeados no texto como “jagas”, a qual, em que pesem os juízos de valor e os preconceitos, apresenta a forma e o conteúdo do ritual:

O homem ou mulher põe-se no meio da multidão e ordena que todos lhe obedeçam, pois, a função é promovida não pelo seu capricho, mas pelo impulso interior do espírito consultado. Entretanto, os músicos tocam os seus instrumentos e excitam os presentes com cantos e berros apropriados, capazes de assustar as próprias feras. Cantam umas canções diabólicas com imprecções, julgadas eficazes para persuadir o Demônio a entrar no corpo do xinguila. Este, por sua vez, esconjura-o e convida-o a tomar posse dele. Ao som dessas súplicas, dá-se a intervenção do Demônio, verdadeira ou simulada. Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade e, ficando um momento imóvel, imediatamente começa a agitar-se, movendo os olhos nas órbitas, deitando-se no chão, contorcendo-se furiosamente, vergando todos os membros; numa palavra: parece endemoninhado. Só isso seria suficiente para lhe dar prestígio perante os Pretos, mostrando que tem familiaridade com os espíritos e que é obedecido por eles... Os jagas recorrem a este possesso por julgarem que ele sabe tudo o que acontece na outra vida, e usam as formas de respeito e de reverência que usariam para com um semideus, interrogando-o e recebendo respostas como se fossem do espírito consultado. O possesso ameaça desgraças, prediz desventuras, roga pragas, repreende a avareza dos parentes, pede novos sufrágios, novas comidas, novo sangue humano e novas vítimas (Cavazzi de Montecúcolo, 1965, pp. 204-205).

O mais importante dos ritualistas que reagiam à implantação do cristianismo é denominado de *quitome*, palavra expressa no léxico kikongo e kimbundo pelo vocábulo *kitomi*. Ao considerá-lo como “chefe supremo” da seita de feiticeiros Cavazzi de Montecúcolo o compara a um sumo-sacerdote, quase equivalente ao que, para os cristãos, era representado pelo papa. Ele seria o oficiante de serviços religiosos em santuários reservados a divindades territoriais, chamadas *nkita*, a quem se atribuía a interferência em fenômenos naturais, a manutenção da moral e da ordem pública. O caráter propriamente religioso desses personagens chama a atenção para certos elementos de inovação nas crenças originárias durante o processo de conquista espiritual e implantação do cristianismo. Os *nkita* eram considerados eminentemente sagrados, e em certos locais nenhum chefe (soba) poderia ser empossado sem o consentimento deles, por meio da intervenção dos *kitomi* (Nsondé, 1992, p. 707; 1995, pp. 124-126; Thornton, 2002, pp. 78-79).

Os elementos rituais dos cultos organizados pelos oficiantes *kitomi* provinham em parte das cosmologias centro-africanas e em parte do cristianismo. Os locais em que as cerimônias ocorriam estariam situados em áreas afastadas das comunidades, e na frente da habitação onde ocorriam as reuniões com danças e músicas os *kitomi* mandavam fincar paus em semi-círculo onde depositavam os ídolos. Pintavam-nos com as imagens dos ídolos e misturavam a eles o sinal da cruz, dando a esta edificação o nome de “muro do rei do Kongo”. As atividades correspondem, como se pode depreender, a uma sociedade secreta com rituais específicos de iniciação, respeitada e temida inclusive por autoridades das cidades e províncias. Segundo Cavazzi de Montecúcolo (1965, p. 101), esta seita recebia o nome de *quimpaxi* (kimpasi), e suas reuniões funcionavam como uma “escola dos ministros de Satanás”. Bem longe disso, a julgar pelas considerações do pesquisador Dominique Ngoie-Ngalla, o *kitomi* estaria no mais alto escalão na hierarquia da Léemba, “uma organização esotérica, um instituto superior de ciências morais e religiosas e de ciência em sentido estrito: com conhecimentos de biologia, medicina, história, geografia, direito e astrologia baseados especificamente na tradição Congo” (apud Nsondé, 1995, p. 125).

Quimbandas

Na segunda parte da *Istoria Decrizione*, aquela em que Giovanni Cavazzi de Montecúcolo trata dos costumes dos “jagas”, o autor volta a tratar da presença, ação e influência dos “feiticeiros” sobre aqueles povos. Menciona os *nganga ia nvula*, a quem se atribuía a capacidade de afastar a chuva e impedir os trovões, e muitos outros, como os *nganga ia ita*, que era o “sacerdote da guerra”, responsável pela preparação de objetos mágicos capazes de proteger o seu portador contra as armas dos inimigos e pela fabricação

do *nsengue*, um tipo de cinturão feito com a pele de crocodilos. Interessa-nos particularmente a descrição de uma categoria especial de ritualistas a quem denomina de *nganga-ia-quimbanda* (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, p. 201), cujas particularidades chamam atenção e pedem comentários um pouco mais aprofundados.

Para os propósitos deste estudo, convém distinguir os sentidos atribuídos ao vocábulo “quimbanda”, grafado nas línguas kikongo e kimbundo como *quimbanda* ou *ki-mbanda*, das acepções que viriam a ser agregadas a ele na diáspora afro-americana, em que líderes espirituais e práticas religiosas nomeadas pela mesma palavra ganharam significados particulares e diferenciados em Cuba e no Brasil. Na sociedade angolana do século XX ele está associado a uma categoria de sacerdotes e/ou curandeiros, detentores de conhecimentos das propriedades de ervas capazes de curar moléstias físicas e espirituais. As atividades e depoimentos de um desses homens ao psiquiatra Neto de Luanda foram registradas no documentário etnográfico *O Kimbando Kambia*, de Rui Duarte (1978), realizado na Aldeia de Jau, integrada ao Município de Chibia, na Província de Huíla. Estudos etnográficos realizados em outras partes de Angola confirmam o reconhecimento popular de sua alta condição, e que, na memória popular os indivíduos distinguidos por esse termo são lembrados como conselheiros dos governantes do antigo Kongo, onde teriam a seu cargo o desempenho e conservação dos serviços religiosos (Millet, 1989-1990, p. 162).

O vínculo dos atuais quimbandas com o curandeirismo os distanciam dos qualificativos associados aos antigos *quimbandas* descritos por Cavazzi de Montecúccolo, que, conforme se verá a seguir, tinham características muito particulares. Que se distinguíssem por uma alta condição e respeito não parece haver dúvida. Diferenciados e caracterizados como “sacerdotes chefes do sacrifício”, portavam signos distintivos exteriores: por ocasião dos sacrifícios cobriam os ombros com pele de leão, tigre, lobo e/ou outros animais, tendo presas a estas algumas sinetas chamadas *pumba*. Em outras circunstâncias, cobriam o corpo com adornos feitos de folhas de mbondo, das árvores do embondeiro, e pintavam o rosto com pó branco. Ao realizar os sacrifícios de animais (galos, serpentes, cães), estabeleciam formas de comunicação com os espíritos. Por ocasião da morte, eram enterrados em locais secretos, sendo o ritual conduzido pelo quimbanda mais velho, considerado o ancião da “seita”. Após cerimônias consideradas “execráveis e desonestas”, algumas partes do corpo do defunto (coração, entranhas, extremidades dos pés e das mãos) eram arrancadas e vendidas como “coisas sagradas”. Nessa longa descrição, bem mais detalhada do que a oferecida a outros ritualistas, o autor da *Istorica descrizione* salienta um aspecto particular: “para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também ‘a Grande Mãe’ (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, p. 201).

Tudo indica que os *nganga ia quimbanda* ocupassem posição destacada junto aos detentores de autoridade. Segundo Cavazzi de Montecúccolo, pela autoridade que gozavam nas comunidades, quase todas as lideranças jagas, fossem chefes de guerra ou chefes de aldeia, procuravam ter um desses ritualistas perto de si, como conselheiros. Isto nos autorizaria a supor que ocorresse o mesmo junto aos governantes do Kongo e do Ndongo, onde, como se verá, os quimbandas também eram conhecidos e respeitados? Não obstante, devido à particularidade da caracterização de sua identidade sexual e/ou identidade de gênero, parece ter sido este o principal aspecto destacado no estudo destas enigmáticas lideranças espirituais. Por se vestirem com trajes femininos, apresentarem-se e se comportarem como mulheres, sendo do ponto de vista da identidade sexual considerados homens, os *nganga-ia-quimbanda* foram e por vezes continuam a ser considerados homossexuais. Sua ambivalência sexual, ao ser salientada, desloca a atenção sobre o que deveria ser considerado prioritário, que é sua identidade social, ou sua identidade religiosa.

Foi ao que parece o historiador norte-americano James Sweet (1996) quem levantou pela primeira vez a questão da homossexualidade dos ritualistas centro-africanos aqui tratados, em um estudo sobre o significado espiritual da relação entre as formas tradicionais de travestismo sexual na África e na diáspora. Já o antropólogo brasileiro Luiz Mott (2005, pp. 17-18; 2011, pp. 02-06), ainda que reconheça o provável vínculo do grupo com um travestismo ou homossexualismo ritual, confere maior atenção aos processos movidos

contra eles e outros sodomitas travestidos em processos inquisitoriais fora da África. Estudos menos fundamentados em pesquisa histórica, entretanto, tendem a ignorar a dimensão espiritual inerente ao grupo, valendo-se de sua existência histórica para provar a antiguidade da sexualidade homoerótica em Angola (Silva, 2020).

Temos a impressão que a insistência na identidade sexual dos *quimbandas* centro-africanos antigos decorre de uma contaminação do olhar dos testemunhos deixados nas fontes missionárias e cronísticas seiscentistas. Com efeito, as informações de Cavazzi de Montecúcolo encontram certa correspondência com registros feitos em diferentes localidades e momentos, em primeiro lugar na correspondência do jesuíta Baltazar Barreira aos seus superiores da Companhia de Jesus, datada de 1582, onde informa ter visto na aldeia (*libata*) de um soba do Ndongo um grande feiticeiro “*que andava com trajes de mulher, e por mulher era tido, sendo homem*”, a quem muito temiam por ser tido como deus da água e da saúde, um homem velho de barbas brancas raspadas e um arranjo de cabeça feito com os próprios cabelos que eram muito longos. Após ter sido preso, teve as vestimentas femininas arrancadas e os cabelos cortados, ao que, quando inquirido, “*confessou que nascera homem, mas que o demônio disse a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e até agora fora mulher, mas que daqui por diante queria ser homem*” (MMA, 1988, v. 15, p. 273).

A duplicidade sexual dos *quimbandas* também é sublinhada na longa crônica conhecida como *História geral das guerras angolanas*, de Antônio de Oliveira Cadornega, escrita em 1680-1681, em que estas lideranças são diretamente classificadas como homossexuais. Ao tratar dos jagas, logo depois de indicar a crença popular nos *ngangas*, especifica haver entre estes muita sodomia, “*tendo uns com os outros suas imundícies e sugidades, vestindo como mulheres*”, trazendo a barba raspada e integrando um grupo fechado de “*feiticeiros*” respeitados. Na sequência, reproduz informações similares àquelas encontradas em Cavazzi de Montecúcolo sobre os rituais de enterramento feito pelos integrantes do grupo por ocasião da morte de algum(a) deles(as), de onde conclui que “*esta casta de gente he quem os amortalha e lhe dá sepultura, e não chega outro nenhum a elle como dissemos, que não seja de sua ralé*” (Cadornega, 1972, p. 259).

Os(as) pesquisadores têm recorrido com mais frequência aos testemunhos de Cavazzi e Cadornega, retirados de obras escritas na década de 1680, para caracterizar o perfil religioso e sexual dos(as) *quimbandas*, mas enfatizam menos o depoimento de Baltazar Barreira feito um século antes, na década de 1580, quer dizer, no momento dos primeiros contactos efetivos dos missionários jesuítas no Kongo e Ndongo, quando o processo de cristianização não estava consolidado. Ainda que os adjetivos depreciativos apareçam nos três relatos euro-cristãos, a associação com a homossexualidade, que é indireta em Cavazzi e direta em Cadornega, não aparece no relato de Barreira. Em face da inexistência de testemunhos oculares de centro-africanos(as) dos séculos XVI-XVII sobre as duas questões que acabaram ficando coladas nas menções a(o)s *quimbandas*, sua duplicidade sexual e/ou a ambiguidade de sua identidade de gênero, parece-nos não apenas apressada a identificação deles(as) como o comportamento homoerótico, ainda que em processos inquisitoriais posteriores isso de fato aconteceu. Seria preciso refletir um pouco mais sobre o quanto as classificações sexuais e de gênero originárias do pensamento cristão contribuíram para reconfigurar a identidade do grupo, e o quanto tais classificações faziam sentido para as sociedades centro-africanas originárias.

Ao que parece, aquelas sociedades eram bem diferentes em seu funcionamento em relação às classificações rígidas e identificações fixas em relação à identidade sexual e de gênero. Em diferentes sociedades africanas as marcações de gênero não desempenhavam papéis sociais relevantes; e o vínculo social com o grupo não dependia rigorosamente da função sexual ou de processos de generificação. Talvez o missionário-etnógrafo Carlos Estermann forneça uma pista para a compreensão deste elemento distintivo daquelas sociedades ao se referir aos *quimbandas*, a quem competia, segundo ele, mediante iniciação adequada, “*fazer oferendas e oblações e sacrificios cruentos oferecidos aos espíritos*”. Todos teriam consigo a mesma característica, qual seja, a de serem possuídos por espíritos de ancestrais, mas segundo a crença tradicional, no momento da possessão os espíritos dos antepassados poderiam incorporar tanto em linha de parentesco reta quanto em linha colateral, e a seguir

o estudioso conclui que, nos dois casos “se nota uma perfeita igualdade entre a linha paternal e maternal. Há quimbandas que estão em posseção de dois, raramente três espíritos” (Estermann, 1983, p. 342).

Considerações finais

Esta breve e incompleta exposição sobre a imagem dos ritualistas e/ou sacerdotes nos registros escritos de missionários teve o objetivo de, a partir de fontes de informação culturalmente condicionadas, detectar certos aspetos observados pelos sacerdotes cristãos em seus congêneres centro-africanos. Apesar dos condicionamentos, das limitações e comprometimentos ideológicos dos textos, que inviabilizam o acesso a informações objetivas sobre os grupos observados, foi possível identificar a diversidade de papéis e funções sociais atribuídos aos grupos de detentores de autoridade espiritual e carisma no período inicial de implantação do cristianismo.

Ainda que lacunares, maiores informações sobre as atividades e a autoridade dos *ngangas* na África durante o processo de conquista espiritual podem oferecer efetiva contribuição para a compreensão das alterações decorrentes do enraizamento do cristianismo no Kongo e no Ndongo, quando os seus agentes perseguiram, difamaram e tentaram por vários meios erradicar os costumes e rituais que davam sentido à existência do grupo de ritualistas. No embate espiritual entre o sagrado cristão e o sagrado “pagão” africano, a associação de *ngangas* e quimbandas com “sacerdotes”, sua vinculação a seitas secretas (na realidade, sociedades de iniciação), para além do processo de demonização, que é característico da imposição do cristianismo latino, e que deu origem aos vocábulos etnocêntricos “fetiche”, “feiticeiro” e “fetichismo”, a continuidade da presença dos ritualistas na área cultural Kongo-Angola indica não apenas a persistência das tradições ancestrais, mas sua notável capacidade de adaptação em contextos de inovação e transformação que as sociedades centro-africanas experimentaram.

Referências bibliográficas

- Almeida, C. (2011). Despojos do demônio na casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Congo (1692). Em RODRIGUES, J. D.; RODRIGUES, C. (eds). Representação de África e dos africanos na história e cultura – séculos XV-XXI (pp. 131-152). Lisboa: CHAM.
- Almeida, C. (2017). “Ajustar à forma do viver cristão”. Missão católica e resistências em terras africanas. Cadernos de Estudos Africanos, Lisboa, v. 33, pp. 59-80.
- Anguiano, M. de. (1950). Misiones capucinas en Africa. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Tomo I – Las misiones del Congo.
- Areia, M. L. R. de. (1985). Les symboles divinatoires: analyse sócio-culturelle d’une technique de divination des Cokwe de l’Angola. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra,
- Balandier, G. (2009). [or. 1965]. Le royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle. Paris: Hachette,
- Cadornega, A. de O. (1972). História geral das guerras angolanas. Ed. José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 3.
- Cavazzi, de M. & João, A (1972). Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 1.
- Chouin, G. (2001). Seen, said, or deduced? Travel accounts, historical criticism, and discourse theory: towards an "archeology" of dialogue in seventeenth-century Guinea. History in Africa, Cambridge, v. 28, p. 53-70.
- Duarte, R. O quimbanda kambia. Documentário – Produção TPA, 1978 (Angola), 40:45min. Acessado em 07 de Julho de 2021, em <https://vimeo.com/160074405>.
- Estermann, C. (1983). O que é um feiticeiro. Em IDEM. **Etnografia de Angola** (Sudoeste e Centro) – Coletânea de artigos dispersos (pp. 339-351). Coligidos por Gerald Pereira. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, vol. 1.
- Fernando, M. V. (s.d.). A visão de mundo entre os povos do Leste de Angola. Em Marques, A. C. G. (ed.). Memória viva da cultura da região Leste de Angola (pp. 169-198). Luanda: Ministério da Cultura; Museu do Dundo.
- Filesi, T. (1969). Una importante scoperta: i manoscritti di P. Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo. Africa: rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, anno 24, n. 4, p. 431-434.
- Fromont, C. (2017). Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias reais e a arte de conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo. Anais do Museu Paulista, nova série, v. 25, n. 2, p. 33-53.
- Hilton, Anne. (1987). European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo. Em Heintze, B. & Jones, A. (ed). European sources for sub-saharan Africa before 1900: use and abuse (pp. 289-312). Paideuma, Frankfurt, v. 33.
- Levi, J. A. (1999). Padre Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678), nos reinos do “Congo, Matamba e Angola”. Primeiros contactos europeus com a África. Estudos Portugueses e Africanos – EPA, v. 33-34, p. 29-47.
- Macgaffey, W. (1970). The religious commissions of bakongo. Man, Londres, v. 5, n. 1, p. 27-38.
- Macgaffey, W. (1977). Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. Africa, v. 47, n. 2, p. 172-184.
- Mbembe, A. (2013). África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade africana pós-colonial. Mangualde (Portugal): Edições Pedagógico; Luanda (Angola): Edições Mulemba.
- Millet, J. (1989-1990). Aspetos de religiosidade popular angolana. África: Revista do Centro de Estudos Africanos, USP, n. 12-13, p. 159-180.
- MMA – Monumenta Missionária Africana. Ed. António Brásio. Lisboa: Agência Geral do Ultramar: v. 6, 1955; v. 7, 1956; v. 8, 1960; v. 9, 1960; v. 10, 1965; v. 11, 1971; Lisboa: Academia Portuguesa da História: v. 12, 1981; v. 13, 1982; 1988, v. 15.
- Mott, L. (2011). Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. Mneme: Revista de Humanidades, Caicó, v. 11, n. 29, p. 1-22.
- Mott, L. (2005). Raízes da homossexualidade no Atlântico negro. Afro-Ásia, v. 33, p. 9-33, 2005.
- Mudimbe, V. Y. (2013). A invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal): Edições Pedagógico; Luanda (Angola): Edições Mulemba.
- Nsondé, J. (1992). Christianisme et religion traditionnelle en pays Kongo aux XVII-XVIII siècles. Cahiers d’Études Africaines, v. 128, p. 705-711.
- Nsondé, J. (1995). Langue, culture et histoire en pays Kongo aux XVIIIet XVIII siècles. Paris: L’Harmattan.
- Retel-Laurentin, A. (1974). Sorcellerie et ordales: l’épreuve du poison en Afrique Noire – Essai sur le concept de negritude. Paris: Éditions Anthropos.
- Sansi, Roger. (2008). Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. Revista de Antropologia, v. 51, n. 1, pp. 123-153, 2008.
- Santos, E. dos. (1962). Sobre a religião dos quiocos. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Silva, S. G. F. da. (2020). Os papéis sociais dos homossexuais masculinos na Angola antiga: uma análise comparada dos *ngangas* na literatura e na história. Revista Brasileira de Estudos de Homocultura – REBEH, v. 3, n. 11.

Sweet, J. (1996). Male homosexuality and spiritism in the african diáspora: the legacies of a link. *Journal of the History of Sexuality*, v. 7, n. 2.

Sweet, J. (2007). *Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70.

Thornton, J. (2005). European documents and African history. Em Philips, J. E. (ed.). *Writing african history* (pp. 254-265). Rochester: University of Rochester Press.

Thornton, J. (2002). Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu áreas, 1500-1700. Em Heywood, L. (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the american diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thornton, J. (2004). *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Van Wing, R. P. J. (1938). *Études bakongo*. Bruxelles: Librairie Falk Fils, Vol 2 – Religion et magie.