Uma “caça às bruxas” centro-africana: os juramentos do *bulungo* em Massangano (Angola) em 1717

Alexandre Almeida Marcussi

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil

alexandremarcussi@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa uma denúncia enviada no ano de 1717 da vila de Massangano, em Angola, ao tribunal da Inquisição de Lisboa, na qual numerosos africanos foram acusados de feitiçaria por seus vizinhos e parentes. Vários deles haviam sido previamente submetidos a ritos divinatório-judiciários ambundos denominados “juramentos do *bulungo*” para apurar suas culpas. A partir da análise dos distintos significados da feitiçaria para os agentes eclesiásticos e para os africanos envolvidos (tanto os acusados quanto os acusadores), o artigo evidencia relações de complementaridade e disputa entre diferentes instituições jurídicas africanas e lusitanas. Sugere-se que essas instituições tenham sido estratégica e seletivamente invocadas para resolver disputas ligadas aos direitos de uso da terra por africanos livres em territórios de administração portuguesa.

Palavras-chave: Juramentos do *bulungo*. Feitiçaria. Inquisição. Angola. Religiões africanas.

Introdução

A crença nos feitiços e malefícios era ubíqua nas sociedades do império português na primeira modernidade. Em Portugal, já no século XVI, era frequente que doenças ou desgraças as mais variadas fossem atribuídas à ação maléfica de bruxas e feitiçarias (BETHENCOURT, 2004, p. 76). Da mesma maneira, na América portuguesa, a suposta atuação das bruxas era invocada para explicar infortúnios como a mortalidade infantil ou conflitos entre vizinhos (SOUZA, 1984, p. 194-204). André Nogueira (2012) chega mesmo a indicar a existência de um consenso, nas mais variadas camadas sociais da sociedade de Minas Gerais no século XVIII, a respeito da natureza sobrenatural de algumas doenças e da capacidade dos feitiçeiros de causá-las.

A onipresença da crença na feitiçaria, porém, pode nos levar a subestimar a heterogeneidade interna das concepções acerca do infortúnio. A documentação escrita nos territórios do império português emprega sempre os mesmos termos, “feitiçaria”, “bruxaria”

ou “malefício”,¹ para descrever intervenções sobrenaturais de terceiros sobre o bem-estar das pessoas e o curso considerado natural dos eventos. A ocorrência das mesmas palavras pode nos passar a impressão de que se tratava sempre precisamente das mesmas crenças, em diferentes camadas sociais e em distintos territórios, reforçando a ideia de um único sentido compartilhado em torno da origem sobrenatural da desventura.

É oportuno, porém, observar também os frequentes deslocamentos de sentido e as várias concepções – por vezes antagônicas, por vezes convergentes – que se abrigavam sob o manto comum da “feitiçaria”. Pode ser produtivo encarar a “feitiçaria”, em primeiro lugar, como uma palavra. Tal como todas as palavras, ela não remete inequivocamente a um significado prévio, que já existe fora e antes dela, constituindo antes o rastro de um sentido inacabado, em constante construção e negociação (DERRIDA, 2000).

É nesse espírito, o da palavra como significante aberto, que desejo lançar algumas reflexões sobre a ocorrência da “feitiçaria” no império português. Tratarei da “feitiçaria” aqui menos como uma crença já conhecida e mais como um significante em torno do qual se negociavam distintas concepções de infortúnio e de intervenção sobrenatural ou social sobre o bem-estar. Pretendo abordar esse problema a partir da investigação de um episódio muito pontual ocorrido nos arredores da vila de Massangano, em Angola, no ano de 1717.² Os sentidos que a feitiçaria assumiu para distintos atores sociais nesse contexto pode nos ajudar a perceber as tensões, mas também as confluências entre concepções portuguesas e centro-africanas da desgraça e da justiça.

Os juramentos do *bulungo*

Em 1717, Massangano era a maior das povoações portuguesas estabelecidas no interior do território da África Centro-Occidental. Situada na confluência entre os rios

¹ Laura de Mello e Souza (1986) sugere que “feitiçaria” e “bruxaria” podem ser entendidas como sinônimas no contexto da cultura letrada portuguesa da época, a despeito de variações nos contextos de uso que não discutirei aqui. O termo “malefício”, por sua vez, era empregado para indicar a atuação maléfica das feiticeiras com o intuito de provocar doenças ou mortes.

² Este artigo apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa “Práticas religiosas de origem africana nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa”, coordenado por mim no Departamento de História da UFMG, com financiamento do CNPq. Manifesto aqui meu agradecimento às pesquisadoras participantes do projeto – Adriana Cristina Souza de Jesus, Carina Aparecida Bento, Ester Gonçalves Santos, Lidia Nataly Santos Sousa, Marina Oliveira dos Santos e Milena Cristal de Oliveira –, sem cujo diligente trabalho a denúncia inquisitorial que fundamenta este artigo não teria sido localizada.

Cuanza e Lucala, a cerca de 40 léguas do porto de Luanda, e elevada à categoria de vila em 1677, Massangano tinha no último quartel do século XVII uma população lusitana e luso-africana³ residente superior a seiscentas pessoas, além de um número ainda mais expressivo de escravos e africanos livres e forros (CADORNEGA, 1972, v. 3, p. 127). Para além de ser uma fortaleza militar e um entreposto das rotas de comércio de escravos, marfim e cera que iam ao porto de Luanda, Massangano ainda era o núcleo urbano de um conjunto de terras agrícolas que produziam víveres indispensáveis à população de Luanda e ao funcionamento do comércio atlântico de escravos. Essa produção – que compreendia farinha de mandioca e frutas, mantimentos necessários às viagens marítimas – provinha tanto dos *arimos*, grandes propriedades agrícolas de lusitanos e luso-africanos espalhadas pelos vales dos rios Cuanza e Lucala, quanto das pequenas propriedades dos *quimbares*, como eram conhecidos os lavradores africanos forros que viviam na jurisdição da vila (CADORNEGA, 1972, v. 3, p. 133-137).

No vale do Lucala, os *arimos* portugueses se distribuía rio acima até uma distância de seis léguas de Massangano, nas terras alagadiças onde o rio se dividia em vários braços d'água, formando ilhas. Nos arredores, haviam se estabelecido pequenos núcleos rurais de povoação, habitados majoritariamente por africanos alforriados e seus descendentes. Tratava-se dos distritos da vila de Massangano. Sua população era africana de nascimento: alguns eram nascidos na região e oriundos das terras dos sobas avassalados do entorno, enquanto outros haviam sido escravizados em territórios mais ou menos distantes, tendo sido trazidos pelas rotas escravistas e tendo conquistado sua liberdade na região, nela se estabelecendo. Tratava-se de uma população majoritariamente católica e batizada, embora evidentemente persistissem em seu seio muitas práticas religiosas e ritualísticas não católicas. Se mesmo na população africana de Luanda ou de outros presídios portugueses era regra a convivência de práticas católicas e do culto aos ancestrais ou aos espíritos da natureza (FERREIRA, 2002, p. 166-202; MARCUSSI, 2015, p. 155-157; PRECIOSO, 2021), o mesmo ocorria, com ainda maior intensidade, nesses distritos rurais.⁴

³ Emprego aqui a expressão “luso-africano/a” em referência a uma população nascida em Angola, frequentemente de ascendência mestiça (lusitana, por um lado, e ambunda, bacongá ou ovimbunda, por outro) e que se identificava como católica e lusitana.

⁴ Para uma análise dos diferentes métodos empregados para catequizar a população local nos territórios centro-africanos sob influência portuguesa, bem como da relação entre a missão e o poder político em Angola, veja-se Marina de Mello e Souza (2018).

É nessa região, nas terras alagadas localizadas entre o rio Lucala e o rio Cuanza, que se situava o distrito da Carinda. No ano de 1717, a Inquisição de Lisboa recebeu, vindo de lá, um conjunto de denúncias de feitiçaria contra africanos contemplando nada menos que nove acusados (A.N.T.T., 1723, fl. 134-141). O episódio da “caça às bruxas” da Carinda teve início com a prisão de João Congo Aquilombo, remetido pela justiça episcopal de Massangano à cadeia da cidade de Luanda, onde veio a falecer. De acordo com o testemunho do alforriado Maurício de Lima, habitante da Carinda, na sequência da morte de João Congo Aquilombo, teriam corrido entre os moradores da Carinda notícias de supostos discípulos do feiticeiro falecido, que estariam provocando infortúnios e mortes na região.

Domingos Aganga Aquilonga e sua mulher Izabel Camassa Caganga teriam sido os primeiros acusados. Ambos foram considerados culpados de terem matado “com veneno e feitiço muita gente e parentes seus” (A.N.T.T., 1723, fl. 135v.).⁵ As acusações contra Domingos e Izabel tornaram-se públicas e logo desencadearam uma onda de novas acusações de feitiçaria contra outros cinco moradores do local: Pedro Quibuca Quiagola, Fernando Lungariambamba, Manoel Aganga, Antônio Aquilombo e Lourenço Quituque. Um detalhe importante, ao qual voltaremos em momento oportuno, é que boa parte dessas acusações havia vindo de parentes e vizinhos dos supostos feiticeiros.

As acusações, ou ao menos as primeiras delas, chegaram aos ouvidos do prefeito da missão dos capuchinhos em Angola, Frei Lourenço de Luca, que também tinha a atribuição de comissário do Santo Ofício. Ele decidiu, por iniciativa própria, conduzir um inquérito a ser enviado ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, e designou para as diligências o capuchinho José de Módena. No Hospício de Santo Antônio, residência dos capuchinhos em Massangano, nos dias 10 e 11 de junho de 1717, compareceram para depor um morador português de Massangano chamado Francisco da Silva Nunes, um alforriado morador da Carinda chamado Maurício de Lima e o padre Francisco Ferreira de Carvalho, capelão da freguesia de Nossa Senhora do Desterro do Quixoto, próxima do distrito da Carinda.

O caso de Fernando Lungariambamba é ilustrativo das dinâmicas acusatórias em ação naquele contexto e das complexas relações entre instituições jurídicas lusitanas e centro-africanas na região. Ele já havia sido denunciado à justiça episcopal de Massangano,

⁵ Todas as transcrições diretas de fontes primárias em língua portuguesa tiveram a grafia e pontuação modernizadas para facilitar a leitura.

mas foi inocentado pelo vigário e retornou a sua casa.⁶ Sua parentela e seus vizinhos, no entanto, não aceitaram o veredito da justiça episcopal e confrontaram-no, acusando-o novamente de feiticeiro. Diante disso, Fernando aceitou se submeter a um julgamento ambundo conhecido como “juramento do *bulungo*”. Tendo sido considerado culpado nesse segundo julgamento, ganhou fama geral de feiticeiro por todo o distrito, a despeito de ter sido inocentado pelas autoridades católicas.

Mas o que eram os “juramentos do *bulungo*”? A expressão podia designar vários ritos de natureza divinatório-judiciária realizados pelas populações ambundas na época, cujo intuito era determinar o culpado de algum crime ou transgressão. O missionário capuchinho Giovanni Cavazzi de Montecúcolo, que atuou nos reinos do Congo, Matamba e Angola em meados do século XVII, ofereceu uma minuciosa descrição desses ritos, que funcionavam como uma das instituições jurídicas operantes nas sociedades centro-africanas. Evidentemente, seu relato evidencia o ponto de vista de um missionário católico, para quem essas cerimônias não passavam de embustes.

Segundo Cavazzi, os “juramentos” ambundos podiam ser realizados de várias formas diferentes. Contudo, a mesma lógica se aplicava sempre: os suspeitos eram submetidos por um sacerdote a um teste de inocência, e se supunha que os espíritos, conhecedores da identidade do criminoso, poderiam se manifestar, determinando o resultado da prova. No caso da ingestão de venenos – como era o caso do *bulungo* –, os inocentes vomitariam a bebida (ou não seriam afetados por ela), enquanto o culpado seria envenenado. No caso dos juramentos com água fervente ou chapas de ferro em brasa, apenas o culpado seria queimado, ficando os demais livres de ferimentos. O “juramento do *bulungo*” é descrito da seguinte forma por Cavazzi:

Bulungo é uma espécie de juramento formalizado por meio de uma diversidade de ritos, conforme a diversidade daqueles que superintendem esse ministério; alguns retiram da carne de não sei que serpente, da polpa de um fruto ou do sumo de algumas plantas um extrato muito eficaz para tirar os sentidos do pretendido réu, o qual, imediatamente depois de ter rogado pragas à ira do céu, fica fora de si, treme como um paralítico, não pode sustentar-se em pé; se, em contrapartida, ninguém por compaixão lhe desse o contraveneno, em poucos dias morreria (o que

⁶ Embora o crime de feitiçaria estivesse sob a jurisdição tanto dos tribunais episcopais quanto dos inquisitoriais, o Santo Ofício tendeu a centralizar a perseguição a esse tipo de crime em Portugal, como assinala José Pedro Paiva (1989). Isso não significou, porém, que os tribunais episcopais não procedessem ao julgamento de crimes de feitiçaria, sobretudo em contextos em que os procedimentos da justiça inquisitorial podiam ser vistos como excessivamente morosos, como era o caso de territórios ultramarinos distantes das sedes dos tribunais. Para maiores detalhes, veja-se Marcussi (2015, p. 363-367).

frequentemente ocorre), ou então, sobrevivendo, ficaria parvo, insensato e incapaz de dispor de si mesmo (CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, 1687, p. 93)⁷.

O militar português António de Oliveira Cadornega, que morou durante muitos anos na vila de Massangano, nos deixou, em 1680, relato mais detalhado do juramento do *bulungo*:

E já que tocamos em seus juramentos, faremos menção de alguns e diremos o que neles há. Têm um a que chamam de *bulungo*, e este apelido de *bulungo* têm todos os mais, o que é neste gentio mais geral. E é feito e preparado de uma fruta a que chamam *quijuluango*, que é a planta que a produz dentro da maçã com algumas sementes a que chamam *hitro*, e dá cada pé destes muitas. Estas sementes moídas, feitas em farinha, a misturam com a sua bebida, que chamam *oallo*, que fazem do milho grosso e miúdo. Este chamado *hitro* é um veneno pelos efeitos que faz e, se tomar muito, arrebentará com ele qualquer pessoa. E a beberagem que dizemos de *oallo* só por si os embriaga, sendo feito de muitos dias, que de doce (que é no princípio), passando dias se faz azedo e forte como vinagre. Misturada uma coisa com outra, a dão a beber por um *ica* ou cabaço, estando todos em roda, assentados no chão, os que hão de comer juramento ou tomá-lo. Vem então o mestre destas cerimônias, que é o que tem preparado este lituário, e o vai dando a todos os da roda, tomando ele primeiro e dizendo: “se eu venho a dar juramento, peitado de alguém, *bulungo me coate*”. E assim vão dizendo os circunstantes: “se eu fiz o que me imputa, *bulungo me coate*” – ou “apanhe”, que é o mesmo na nossa linguagem. E o que aquele mestre diabólico quer que caia naquele infernal juramento, transtornado fundeja o *ica* abaixo do vaso, para que o traga dos pós do *hitro* e da mais paparotada. Aos demais dão de leve, tirando por cima *oallo* que está líquido e não tem tanta mistura daquele polme, com que os não embebeda e transtorna, ficando livre do tal juramento. [...] eles [os culpados] vendo que os apanhou o negro juramento, confessam de plaino [i.e., inteiramente] o feito e o por fazer, para lhe darem a contra [i.e., o antídoto], senão arrebentam pelas ilhargas, e a muitos deixam morrer por não quererem confessar suas culpas, que talvez não hão cometido (CADORNEGA, 1972, v. 3, p. 320-321).

Não foi apenas Fernando Lungariambamba que foi submetido ao juramento do *bulungo*. Sete dos acusados da Carinda se submeteram ao juramento e nele foram incriminados (“caíram nele”, expressão usada tanto pelas testemunhas quanto por Cadornega), muitos deles, aliás, mais de uma vez, até que se consolidasse definitivamente sua fama pública de feiticeiros. A repetição do ritual merece nossa atenção. Por que o

⁷ Todas as transcrições do relato de Cavazzi de Montecúccolo (1965, 2 v.) foram traduzidas por mim do original em italiano, sempre cotejando com a tradução para o português do P^e. Graciano Maria de Leguzzano. Optei, sempre que possível, por uma tradução bastante literal, tentando manter a sintaxe e a pontuação mais próximas do original, bem como a grafia da época dos termos em quimbundo e quicongo (que o tradutor da edição portuguesa modernizou). Segue o original do excerto acima transcrito: “Bulungo è vna specie de Giuramento, che si formaliza con diuersità di riti, conforme la diuersità di coloro, che in questo ministero ne hanno la soprintendenza: alcuni cauano dalla carne de non sò quale Serpente, dalla midolla de vn frutto, e dal sugo de varie piante vn'estratto efficacissimo, per alienare da sensi il presunto reo, il quale immediatamente doppo di hauere imprecata l'ira del Cielo, rimane foura di se, trema à guisa de paralitico, nè può reggersi in piedi; anzi se qualchedano per compassione non gli porgesse il contraueleno, in pochi giorni morirebbe (il che souente accade) òpure, soprauiuendo, diuentarebbe stolido, insensato, & inhabile à disporre di se estesso.”

resultado de alguns dos juramentos era aceito consensualmente por todos, enquanto outros eram questionados a ponto de o mesmo suspeito ter de se submeter repetidas vezes a um procedimento aparentemente tão perigoso?

O caso de Lourenço Quituque, o suspeito que mais vezes prestou o juramento do *bulungo*, pode nos ajudar a elucidar o caso. De acordo com o testemunho de Francisco da Silva Nunes, “o dito Lourenço tem tomado quatro ou cinco vezes o juramento do *bulungo*” (A.N.T.T., 1723, fl. 136). Em seu testemunho, Maurício de Lima afirmou que Lourenço

[...] tem tomado por muitas vezes o juramento do *bulungo*, causa por onde, sendo morador no distrito da Carinda, fugiu para a província da Quissama,⁸ onde também lhe deram o juramento do *bulungo* e, querendo-o matarem, fugiu para os outros distritos desta, até que foi preso no distrito do Quixoto pelo reverendo capelão Francisco Ferreira de Carvalho, que o remeteu a esta vila de Massangano (A.N.T.T., 1723, fl. 140).

É digno de nota que, apesar de Lourenço ter sido submetido ao ordálio várias vezes, inicialmente não parece que tenham atentado seriamente contra sua vida. É possível que ele tenha simplesmente fugido diante da hostilidade dos conterrâneos. Mas foi depois de sua fuga para a Quissama, onde novamente foi acusado no juramento, que precisou fugir para preservar a própria vida. Deve ter havido algo diferente nesse último julgamento, que selou de vez sua sorte diante da população local.

O responsável por sua ulterior prisão, o padre Francisco Ferreira de Carvalho, era capelão da freguesia de Nossa Senhora do Desterro do Quixoto, localizada num dos distritos rurais às margens do Lucala, a duas léguas de distância de Massangano (CADORNEGA, 1972, v. 3, p. 133). O padre Francisco também foi uma das testemunhas ouvidas no inquérito, e sua narrativa detalhada sobre o episódio da prisão nos ajuda a entender o que aconteceu com Lourenço depois de sua última acusação no *bulungo*:

[...] estando ele testemunha à sua porta às seis horas da noite, ouvira dar uma grande poupada da outra banda do rio Lucala e, mandando saber o que era, lhe trouxeram o dito preto amarrado, com grandes vozes gritando que era feiticeiro. E, chegado que foi à sua vista, perguntara ele testemunha aos pretos que presentes se achavam. Entre eles, responderam dois do Colégio dos Reverendos Padres da Companhia de Jesus deste Reino,⁹ chamados Cristóvão, escravo dos ditos padres,

⁸ Território localizado ao sul do rio Cuanza, fora da área de influência administrativa portuguesa direta.

⁹ Provavelmente não se tratava aqui propriamente de um colégio, uma vez que o colégio dos jesuítas de Angola se localizava em Luanda. De acordo com Cadornega (1972, v. 3, p. 124), a Sociedade de Jesus tinha em Massangano uma propriedade na qual foram construídas uma igreja e residências durante a época em que os portugueses foram expulsos de Luanda pelos holandeses, quando se presume que o colégio tenha passado a funcionar ali. Depois do retorno da ordem a Luanda, as residências permaneceram e passaram a

e Martinho, preto forro, ambos casados, que conheciam ao dito preto Quituque, que era público feiticeiro porque o soba Quiagonga mandara dar o juramento do *bulungo* a este Lourenço Quituque e a outros quatro mais, e que os quatro escaparam, e só este Lourenço Quituque caíra. E, com esta fama, passando pelas terras do Colégio em uma senzala de pretos forros, apanharam ao dito porque o conheciam por feiticeiro, e lhe deram muita pancada e algumas cutiladas na cabeça, e o deixaram por morto (A.N.T.T., 1723, fl. 137v.-138).

O irmão de Lourenço o acudiu e, no dia seguinte, exigiu que os agressores curassem e indenizassem seu irmão. Mas parece que nem o próprio irmão queria abrigar o suposto feiticeiro, pois o abandonou assim que recebeu o valor da indenização, restando ao escorraçado Lourenço fugir novamente, desta vez para o distrito do Lembo, próximo da capela de Quixoto. Lá, foi novamente capturado e acabou sendo levado à presença do capelão, que o mandou prender e remeter à cadeia eclesiástica de Massangano, onde ele ainda estava quando o testemunho foi colhido. Não sabemos que destino ele teve depois, mas é provável que tenha ficado encarcerado por algum tempo, aguardando a decisão do Santo Ofício a respeito da abertura de seu processo – o que nunca aconteceu.

O testemunho do escravo Cristóvão e do forro Martinho, moradores da propriedade dos jesuítas, adiciona um detalhe que me parece crucial para entendermos a escalada dos eventos. Trata-se do fato de que o último juramento do *bulungo* pelo qual Lourenço passou não ocorreu na Carinda, mas nas terras do soba Quiagonga. Lembremos que, segundo Maurício de Lima, Lourenço já havia fugido da Carinda para a Quissama, e lá havia sido submetido a um derradeiro juramento, depois do qual quiseram matá-lo, obrigando-o a fugir até ser capturado e levado à presença do padre Francisco. Cotejando os dois testemunhos, é possível supor, portanto, que esse último julgamento pelo qual Lourenço passou na Quissama tenha sido justamente aquele aplicado pelo soba Quiagonga.

Sendo este o caso, o derradeiro *bulungo* de Lourenço era qualitativamente distinto dos anteriores. Não havia sido feito na Carinda, distrito de Massangano e terra de católicos batizados, a cargo de um juiz-adivinho particular; mas sim a mando de um soba, autoridade política africana com legitimidade muito mais sólida para conduzir um julgamento público. Podemos supor que, enquanto os primeiros juramentos do *bulungo* tenham sido cerimônias “privadas” ou “semipúblicas” (no sentido de que não haviam sido realizadas na presença de autoridades coletivas), este último tenha sido de fato encarado como um julgamento público.

servir de base de apoio para as missões no interior. É provavelmente aos escravos e alforriados residentes nessa propriedade jesuítica que o testemunho se refere.

Foi Cavazzi quem indicou que os julgamentos públicos de feitiçaria e malefício eram dotados de muito maior legitimidade entre os ambundos do que as cerimônias divinatório-judiciárias privadas, as quais eram sempre passíveis de questionamentos das partes implicadas. Quando Cavazzi da Montecúcolo (1687, p. 78) descreveu os ritos do *ngombo*, um desses sacerdotes-juizes responsáveis pelos julgamentos, estabeleceu um marcado contraste entre as “duas [...] sacrílegas maneiras por ele postas em prática com a pretensão de esclarecer a verdade: uma privada e a outra em público”.¹⁰ Nas cerimônias privadas, as respostas do rito eram consideradas “sempre obscuras, enganosas, ambíguas, ou prejudiciais a alguém que não tem nenhuma culpa no ocorrido”.¹¹ Por outro lado, nas cerimônias públicas do *ngombo* – que aliás envolviam, como o *bulungo*, a ingestão de uma bebida tóxica –, o resultado do julgamento era terminante e não era passível de questionamento: os que passavam no teste eram absolvidos e libertados sem mais contestação da parte prejudicada, enquanto os que “caíam” no juramento eram submetidos à sentença capital e “ficavam miseravelmente alvo da ferocidade”¹² dos presentes (CAVAZZI DA MONTECUCOLO, 1687, p.78) – exatamente como parece ter acontecido com Lourenço após o *bulungo* aplicado sob os auspícios do soba Quiagonga.

Dados etnográficos colhidos no século XX entre os bacongos (habitantes de regiões localizadas ao norte de Massangano) corroboram essa percepção. De acordo com o antropólogo Wyatt MacGaffey (1986, p. 169-187), os bacongos consideravam ilegítimo o poder de punir e matar (*kindoki*) se ele fosse executado de forma privada e para fins particulares e egoístas; porém, quando o mesmo poder era usado publicamente pelas autoridades, era considerado atributo legítimo do chefe político e era visto como direcionado ao bem-estar coletivo da comunidade. Assim, as cerimônias socialmente legitimadas eram aquelas que eram percebidas como atendendo aos interesses coletivos da comunidade, em detrimento dos fins particulares e egoístas dos ofendidos ou dos oficiantes do rito.

Juramentos e cerimônias divinatório-judiciárias também foram realizadas por centro-africanos na diáspora, não tendo se limitado ao continente africano. É conhecido o caso de Simão, alforriado centro-africano residente em um engenho do Recôncavo Baiano

¹⁰ No original: “Due [...] sacrileghe maniere da lui praticate per chiarirsi, como pretende; l’vna in priuato, l’altra in publico”

¹¹ No original: “sempre oscure, inganneuoli, ambigue, ò pregiudiziali à tal’vno, che non hà mínima colpa nel fatto”

¹² No original: “restano miserabile berfaglio della fierrezza”

que foi acusado de feitiçaria por sua própria comunidade de companheiros de cativo em 1685. A suposta culpa de Simão foi confirmada por um rito muito semelhante ao juramento do “*giagij*”¹³ descrito por Cavazzi da Montecúcolo (1687, p. 95-96), em que o acusado devia provar sua inocência retirando uma pedra do fundo de um caldeirão com água fervente sem se queimar. Assim como Lourenço Quituque ou Fernando Lungariambamba, Simão também já havia sido apontado como culpado muito antes da realização do juramento (SWEET, 2003, p. 120-122; MARCUSSI, 2018). À diferença dos “feiticeiros” de Massangano, porém, Simão de fato foi levado a Lisboa e sofreu julgamento inquisitorial completo, mas foi inocentado ao final do processo, provavelmente pela impossibilidade de que os inquisidores pudessem aceitar uma prova de culpa baseada em uma cerimônia africana que eles consideravam diabólica. Parece-me que o mesmo fator deve ter sido decisivo para que o promotor do Santo Ofício tenha decidido simplesmente descartar as denúncias de Massangano de 1717. Não tinha cabimento imaginar que os doutos inquisidores portugueses iriam corroborar os diabólicos juramentos do *bulungo* dos juízes-sacerdotes abundos. Tratava-se de dois tribunais religiosos concorrentes, afinal de contas.

O *muloji* e o feiticeiro

À primeira vista, podemos ficar com a impressão de que o capuchinho Frei José de Módena, o capelão Francisco Ferreira de Carvalho e os africanos da Carinda estão “falando a mesma língua” e se entendendo perfeitamente. Afinal, não estão todos empenhados no mesmo objetivo de punir os “feiticeiros”? Ocorre que, sob o léxico aparentemente comum, escondiam-se concepções distintas do que seria a feitiçaria. A começar pelo fato de que o termo “feiticeiro” já constituía uma tradução linguística, seja da parte do escrivão responsável pelo registro dos autos, seja das próprias testemunhas. É provável que as duas primeiras testemunhas (o português Francisco da Silva Nunes e o padre Francisco Ferreira de Carvalho) tenham dado seus depoimentos em português, mas é perfeitamente plausível imaginar que o africano Maurício de Lima estivesse falando quimbundo. Era aliás o quimbundo o idioma corrente para comunicação no dia-a-dia nos presídios lusitanos em Angola, e não o português, mesmo entre os habitantes brancos (FERREIRA, 2006). O

¹³ Grafado como “*jaji*” na tradução portuguesa (CAVAZZI DE MONTECÚCOLO, 1965, v. 1, p. 109).

escrivão da denúncia, o padre secular Antônio Gomes Lobato, era nascido em Massangano e sem dúvida falava fluentemente tanto o português quanto o quimbundo, sendo inclusive provável que tenha sido escolhido para a diligência exatamente por sua capacidade de traduzir entre um idioma e outro com naturalidade.¹⁴ Os capuchinhos também eram conhecidos por sua fluência nos idiomas locais, tanto o quimbundo quanto o quicongo.

Qualquer que seja o caso, os africanos referidos na denúncia certamente estavam falando quimbundo quando acusavam pessoas como Lourenço Quituque ou Fernando Lungariambamba de serem “feiticeiros”, ainda que o escrivão tenha automaticamente traduzido os termos para o português. Que palavras eles teriam empregado? O termo corrente para “feiticeiro” em quimbundo era *muloji* (pl. *aloji*).¹⁵ O *Dicionário Kimbundu-Português* de António de Assis Jr. (1923, p. 308) dá a seguinte definição à palavra *mulóji*: “Sub. (I) Mandingueiro; infame; feiticeiro [...] adj. Malvado, vil, execrável”. Escrito no século XX, o dicionário incorporou sentidos originalmente exógenos, como o termo “mandingueiro”, que no século XVIII não era exatamente o mesmo que “feiticeiro”, tendo havido assimilação posterior entre as duas palavras.¹⁶ Cavazzi da Montecúcolo (1687, p. 219) traduzia “*muloji*” por “sacerdote das magias, grande feiticeiro”.¹⁷ Mas quem era o *muloji*? Sigamos novamente o missionário capuchinho:

¹⁴ Para uma discussão sobre a importância do clero secular nascido em Angola e seu domínio dos idiomas locais, veja-se Marcussi (2012).

¹⁵ Para a formação do plural com a substituição do prefixo “mu” por “a”, vide a gramática de quimbundo escrita pelo jesuíta Pedro Dias (1697, p. 6-7).

¹⁶ No século XVIII, o termo “mandingueiro”, em todo o império português, referia-se aos portadores dos amuletos protetores conhecidos como “bolsas de mandinga”. A etimologia do termo deriva do etnônimo “mandinga” (que designa populações habitantes do interior da região da Senegâmbia), e Vanicléia Silva Santos (2008, p. 89-94) sugere que a palavra tenha sido associada ao uso dos amuletos por conta dos *bexerins* (pregadores islâmicos) mandingas atuantes na região, que usavam amuletos protetores. Foi a própria inquisição portuguesa que difundiu o termo por todo o império e o associou à feitiçaria, tipificação criminal em que se enquadrava o uso desses amuletos. Para análises acerca da presença e circulação das bolsas de mandinga nos territórios do império português, cf. Laura de Mello e Souza (1986), Daniela Calainho (2008) e Vanicléia Santos (2008).

¹⁷ No original: “Mulagi, cioè Sacerdote delle Magie, gran fattucchiero”. A grafia “Mulagi” nesta passagem específica parece ser um erro tipográfico da edição de 1687, uma vez que Cavazzi da Montecúcolo (1687, v. 1, p. 202) emprega a grafia “Muloji”, com O, outras cinco vezes no mesmo parágrafo. A tradução portuguesa opta por traduzir “Muloji/Mulagi” por “*nganga-ia-muloji*”, adicionando o termo “*nganga*” (vocabulo normalmente traduzido como “sacerdote”) à denominação de “*muloji*” em todas as ocorrências. Contudo, Cavazzi emprega o termo “Muloji/Mulagi” seis vezes, e só em uma delas a palavra é acompanhada de “Ganga”. Diferentemente do que sugere a tradução portuguesa, opto aqui por considerar o *muloji* como uma figura qualitativamente distinta do *nganga*, e não como uma categoria de *nganga*, por motivos que ficarão mais claros na sequência.

Semelhante aos acima referidos, no tocante à malvadeza, um outro conhecido como Mulogi, isto é, sacerdote das magias, grande feiticeiro, e hábil em preparar toda sorte de toxinas e venenos: a propósito daquela firme opinião que os Jagas têm de que não se pode morrer de morte natural, mas que, por inevitável necessidade da própria natureza, todos devem terminar seus dias levados por alguma violência, introduz nas bases de suas leis a disposição de alguém que possa, com a faculdade da profissão, mascarar a infâmia do nome de carrasco; por isso, não obstante a abominável atividade e os graves prejuízos que dela resultam, este [o *mulojĩ*], bem como seus outros dependentes, são sumamente respeitados por todos. Assim que alguém fica doente, os parentes imediatamente recorrem a ele, que dá o prognóstico da enfermidade como lhe parece, e quando esta prolonga seus ciclos, ele encontra o meio para cortá-la, aferrado àquela máxima de que, chegada a hora de morrer, deve-se com toda solicitude libertar o infeliz daquela angústia na qual penaria até Deus sabe quando: tolíce que produz enormes desordens, acelerando, contra toda obrigação, o término prescrito da vida; e não é raro que o morrer dessa maneira seja mero efeito da violência que eles empregam, e não da compleição dos doentes. Há testemunho de terem sido salvos não poucos reduzidos a este extremo de impiedade, os quais sobreviveram depois por longo tempo, e sem dúvida teriam morrido. Dessa maneira, alguém que de outro modo não poderia realizar a vingança que planejava, deparando-se com o adocimento do adversário ou inimigo, implora pela ajuda do Mulogi, e por pouco não obtém seu intento. Para tanto, o Ganga Mulogi, sempre disposto a semelhantes usos, emprega maneiras próprias das bruxas, escondendo sob a porta de entrada ou em alguma outra parte da casa do doente sortilégios e malefícios, ou então preparando-os na comida e bebida, prescrevendo os tempos e momentos de ingeri-la a fim de que o infeliz experimente o tormento de forma mais ou menos prolongada, conforme lhe dita sua própria crueldade [i.e., a do *mulojĩ*] ou a do suplicante que o requisitou (CAVAZZI DA MONTECUCOLO, 1687, p. 219-220).¹⁸

¹⁸ No original: “Vguaglia i sudetti in genere di maluagità vn’altro, detto Mulagi, cioè Sacerdote delle Magie, gran fattucchiero, e valenthuomo in preparare ogni sorte de venificij, e di veleni: conciosiache quella fermissima opinione, che hanno i Giaghi di non poter morire di morte natural, mà che, per ineuitabile necessità dela stessa natura, ogn’vno debba compire i suoi giorni, portatoui da qualche violenza, introdusse sino dal principio delle loro leggi il prouedersi de vn tale, che potesse con la facultà del ministero, cohonestare l’infamia de Carnefice; laonde, non ostante l’abomineuole eservizio, & graui danni, che ne risultano, ad ogni modo si esso, como gli altri suoi dipendenti, sono da tutti sommamente rispettati. Infermandosi per tanto qualcheduno, súbito i Parenti ricorrono à costui, che della infermità forma il pronostico, che gli pare, e quando essa prolunga i suoi periodi, troua ben’egli il modo per troncarli, fisso in questa massima, che giunta l’hora del morire, debbasi com ogni sollecitudine liberare l’infelice da quelle angustie, nelle quali penarebbe, sin Dio sà quando: seiocchezza, che produce enorme sconcerti, accelerandosi contro ogni douere i termini prescritti ala vita; e non dirado può darsi, che il morire in questa maniera sai mero effetto della violenza, che vi vsano essi, e non altrimenti della complessione de colui, e che sia opressa. In sostanza mirammento de hauer liberati non pochi, ridotti à questi termini d’empietà, i quali soprauissero longo tempo, e senza dubbio sarebbono morti. Quindi tal vno, il quale in altro modo non potrebbe adempire le meditate vendette, affrontando, che l’emolo, ò l’inimico cada infermo, implora l’aiuto del Mulogi, e per poco ne consegue l’intento. A tal’ effetto questo Ganga Mulogi sempre disposto à somiglianti facende, vsa forme proprijssime di Stregone, nascondendo sotto la foglia dell’ingresso, ò in altra parte dell’habitazione dell’ammalato sortilegi, e malificj, ouero glie li prepara ne’cibi, e nele beuande, prescriuendo tempi, e momenti alla forza di essi, affinche il meschino sperimenti più, o manco durabile il tormento, conforme lo detta la crudeltà sua própria, ò che da suplicante ne fù richiesto”. A edição portuguesa apresenta tradução substancialmente diferente para esta e para a próxima passagem (cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, v. 1, p. 202).

Nota-se que o principal atributo do *muloji* era a capacidade de matar, especialmente por meio do uso de venenos e malefícios. É importante observar a inexistência de uma diferença fundamental entre ambas as coisas na cultura ambunda, uma vez que tanto venenos quanto malefícios podiam ser vistos como substâncias do mundo natural que podiam causar efeitos deletérios sobre a força vital e a saúde de alguém. Desaparecia, assim, a distinção entre uma morte causada por meios “naturais” e “sobrenaturais”, e ambas eram indistintamente vistas como efeitos da “feitiçaria” do *muloji*.

Entre os jagas, a crer no relato de Cavazzi, existiam circunstâncias em que a atuação de um *muloji* podia ser vista como socialmente legítima, como no caso de abreviar o sofrimento dos doentes terminais. Há que se questionar se Cavazzi não teria apenas registrado rumores que colheu entre os ambundos a respeito da suposta forma de atuação do *muloji* entre os jagas, apresentando versões que não necessariamente correspondiam a práticas concretas ou dominantes. Qualquer que seja o caso, relata o missionário, considerava-se que o *muloji* também era requisitado para vinganças contra inimigos, o que era seguramente considerado ilegítimo. Não é fortuito que Cavazzi se refira a ele ressaltando a “infâmia do nome”, indicando que o *muloji* estava sempre circundado de uma aura de ilegitimidade social. É interessante observar essa ambivalência da figura do *muloji* no relato do missionário:

Mas, quando alguém percebe ou suspeita de que o Muloji o esteja assassinando a pedido de seu inimigo, confia assim mesmo, sem nenhuma cautela, no próprio traidor, sabendo que ele tem contravenenos ou meios secretos para cortar os efeitos do malefício; assim o embusteiro dobra seu lucro, prontificando-se a levá-lo [i.e., o malefício] ao primeiro, e nesse meio tempo ele recebe um bom donativo das duas partes, provendo ambos de emplastos; e, se lhe requisitam novamente, ele novamente aumenta a dose, de tal modo que sequela um e assassina o outro; e muitas vezes aquele que sobrevive, atormentado cotidianamente com fortes dores, pede que o satisfaça, retirando-lhe a vida junto com os padecimentos; assim, com um só malefício morrem dois, e muitos se incomodam com isso; mesmo assim, todos o respeitam e o estimam, e todos procuram sua amizade (CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, 1687, p. 220).¹⁹

¹⁹ No original: “Ma quantunque vno si accorga, ò sospetti che il Muloji lo assassini ad istanza del suo inimico, nulladimeno senza veruno riguardo si fida dell’istesso traditore, sapendo, ch’egli hà contraueleni, ò segreti modi per troncare gli effetti alla malia; perciò colui scaltro raddoppia il guadagno, esibendosi di caricarla à quell’altro primo, ed intanto riceuuto da amendue vn buon donatiuo, prouede loro di empiastri; e se tornano à ripregarlo, egli di bel nuouo aggiunge peso alle dosi, tanto che storpia l’vno, & vccide l’altro; e molte volte colui, che soprauiue, sentendosi da fieri dolori cotidianamente traffitto, riprega à compiacerlo di levarli com la vital e pene; si che con vn solo malefizio ne muoiono due, e quando ocorre, tanti ancora, quanti s’Impacciano com esso; & ad ogni modo tutti lo rispettano, lo stimano, & ognuno cerca di hauerlo amico”.

Se o *muloji* podia supostamente enfeitiçar e matar, então ele devia dispor também do poder de interromper o malefício e desfazer a doença, atuando ambigualmente como agente terapêutico e, como ressalta Cavazzi, provocando doenças nas duas partes em disputa. Ele era visto como um agente de vinganças e disputas, e sua feitiçaria era considerada um instrumento para a resolução de conflitos privados.

Wyatt MacGaffey (1986) assinala o caráter ambíguo da feitiçaria entre os bacongos. Por um lado, o poder de matar, quando usado para fins privados, era visto como ilegítimo, e seu portador era tido como um feiticeiro. Porém, quando usado para fins reconhecidos como coletivos, pelas autoridades políticas constituídas, era visto como uma forma de fazer justiça. O poder do feiticeiro se aproximava, portanto, daquele do chefe. Note-se a proximidade dos métodos empregados pelo *muloji* com aqueles usados em cerimônias judiciárias como os juramentos do *bulungo*: em ambos os casos, a administração de um veneno era responsável pela morte de alguém. No caso do *muloji*, presumia-se que essa morte era uma mera vendeta pessoal, enquanto, no caso de cerimônias públicas como os juramentos do *bulungo*, a presença de sacerdotes socialmente reconhecidos como legítimos e das autoridades políticas sinalizava que se tratava da punição capital de um criminoso, e não de uma mera vingança pessoal.

Sendo assim, o feiticeiro era praticamente uma contrafigura do chefe político, um indivíduo que se valia do poder de matar não para o bem coletivo, mas para fins egoístas. Não à toa, a feitiçaria era frequentemente usada como idioma de disputas políticas: acusar um oponente de ser *muloji* era o mesmo que dizer que seu poder de julgar e matar era usado para fins ilícitos, e não para o bem-estar geral. Seria a função do chefe, na ideologia oficial, justamente combater os feiticeiros, garantindo que o “bom” poder de punir e matar sobrepujasse os usos do mesmo tipo de poder avaliados como malignos ou individualistas (THORNTON, 2002). Dessa forma, a feitiçaria podia funcionar como elemento simbólico de atribuição de ilegitimidade nas disputas políticas entre uma autoridade e seus inimigos.

Em boa parte dos casos, pode-se dizer que o feiticeiro “não existia” empiricamente, sendo mais uma imagem projetada sobre oponentes, inimigos e sacerdotes cuja atuação fosse vista como ilícita ou de alguma forma prejudicial. Robert Rowland (1996) refere-se a esse

Note-se que a edição portuguesa apresenta tradução substancialmente diferente para esta passagem (cf. CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, v. 1, p. 202).

aspecto da feitiçaria em várias sociedades africanas, afirmando que os estereótipos hostis sobre os feiticeiros frequentemente invocavam elementos fantásticos a respeito de suas habilidades, embora os indivíduos efetivamente acusados de serem feiticeiros jamais exibissem tais atributos sobrenaturais.

A linguagem da feitiçaria oferecia, nas culturas centro-africanas, um instrumento para avaliar e lidar com os infortúnios, as desgraças e os conflitos interpessoais e políticos. Evans-Pritchard (2005), ao analisar a crença na bruxaria entre os povos azandes (populações falantes de línguas bantas que habitam um território localizado entre os atuais Sudão do Sul, a República Centro-Africana e o Congo), sinalizou que ela funcionava como um sistema de explicação dos infortúnios. A crença na bruxaria (termo que o autor usa no mesmo sentido em que estamos empregando a palavra “feitiçaria” aqui) explicava as desgraças que se abatiam sobre indivíduos ou comunidades por meio da presunção de que esses eventos teriam sido suscitados pela malícia, pelo ódio ou pela inveja de supostos bruxos. Essa concepção era amplamente difundida entre povos da África Centro-Ocidental, constituindo o que foi descrito por Craemer, Fox e Vansina (1976) como um “complexo da ventura/desventura”, segundo o qual a ventura, a harmonia e o bem-estar seriam o estado “natural” das coisas, enquanto a desventura seria causada por forças malignas, que atuavam sob a forma de feitiçaria.

O uso da feitiçaria como sistema de explicação de infortúnios e tragédias como a morte é claro nos relatos de Cavazzi, que afirma que

o mais solene engano com o qual [o *ngombo*] mantém cega toda a gente tola é dar a entender que nenhum homem ou mulher nunca chega ao fim de seus dias senão por força de malefício; portanto, ocorrendo a morte de alguém que ele tentou curar, atribuindo-se imediatamente a culpa à prepotência de um malefício, os parentes do defunto recorrem a ele, pedindo-lhe que revele o bruxo com o intuito de vingarem-se dele” (CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO, 1687, p. 78).²⁰

Da mesma forma, como vimos, o mesmo Cavazzi da Montecúccolo (1687, p. 219) descrevia a “firme opinião que os Jagas têm de que não se pode morrer de morte natural, mas que, por inevitável necessidade da própria natureza, todos devem terminar seus dias

²⁰ No original: “Il più solene degl’inganni, ne’ quali tiene acciecata tutta la sciocca gente, è il dare ad intendere, che nissun huomo, ò donna giunga mai alla fine de suoi giorni, se non à forza di maleficio; quindi, occorrendo la morte di quelli, che procurò di guarire, ascreuendosene súbito la colpa alla prepotenza del malefizio, i consanguinei del defonto, ricorrono ad esso, pregandolo, che riueli lo Stregone, ad effetto di farne vendetta.”

levados por alguma violência”. A explicação da morte e da tragédia devia ser procurada na ação maléfica de algum bruxo ou *muloji*.

A feitiçaria era uma lógica de pensamento que atribuía um caráter moral e essencialmente social ao infortúnio, buscando seus fundamentos na maldade humana ou em relações sociais conflituosas. Sendo assim, é possível entendê-la como uma linguagem usada para compreender, regular e resolver disputas interpessoais. Penso que talvez seja possível interpretar dessa forma a multiplicação dos juramentos do *bulungo* e das acusações de feitiçaria em Massangano em 1717: como tentativas de resolução de conflitos internos à comunidade africana da Carinda. A denúncia não nos esclarece especificamente que conflitos teriam conduzido às denúncias, mas alguns indícios nos permitem especular a respeito.

Um primeiro detalhe significativo é o parentesco entre os acusados e seus acusadores. Foi o caso, por exemplo, de Fernando Lungariambamba, que foi inicialmente denunciado à justiça episcopal por seu próprio genro, Paulo a Buiza. Depois, tendo sido considerado inocente no juízo episcopal, foi novamente confrontado e acusado por “seus parentes e vizinhos” (A.N.T.T., 1723, fl. 139v.). Da mesma forma, Manoel Aganga também foi “arguido deste crime [de feitiçaria] pelos mesmos seus parentes e vizinhos” (A.N.T.T., 1723, fl. 136). Domingos Aganga Aquilonga e sua mulher Izabel Camassa Caganga foram acusados de matar “com veneno e feitiço muita gente, e parentes seus” (A.N.T.T., 1723, fl. 135v.). Pouco importa se Domingos e Izabel de fato fizeram malefícios contra pessoas de suas famílias: o significativo é que seus parentes se sentiram atacados pela suposta feitiçaria. Max Marwick (1965) sugeriu que as acusações de feitiçaria em sociedades africanas associavam-se frequentemente às relações de parentesco e tendiam a ser frequentes no interior das linhagens, permitindo resolver relações conflituosas que não podiam ser facilmente desfeitas. Alguns dos casos de Massangano parecem se encaixar nesse padrão.

Outro detalhe significativo emerge da denúncia contra o casal formado por Domingos e Izabel. Os dois foram acusados de enfeitiçar não apenas às pessoas, mas ao próprio solo:

Também encantaram a terra em que moravam, [em] que enterraram uma pedra cheia de feitiçarias para que ninguém a quisesse tirar, [e] para que morressem, como de fato morreram, como a preta Lucrecia, que, querendo lavar na dita terra contra vontade dos ditos, morreu logo das ditas feitiçarias (A.N.T.T., 1723, fl.135v.-136).

A denúncia sugere que existia um conflito em torno de direitos de uso da terra entre Lucrecia, por um lado, e Domingos e Izabel, por outro, na medida em que Lucrecia queria lavrar uma porção de terra que os dois consideravam como sendo de usufruto exclusivo deles. É possível que estivessem em pauta diferentes concepções de direito à terra. Lembremos que o distrito da Carinda pertencia a uma região rural nos arredores de Massangano, encravada em meio aos *arimos* dos grandes proprietários portugueses e lusoafricanos. Tratava-se, portanto, de terras que haviam sido expropriadas de sua população abundante originária. Esses distritos eram habitados sobretudo pelos *quimbares*, pequenos lavradores forros (CADORNEGA, 1972, v. 3, p. 122), e seus descendentes livres.

Nas sociedades abundantes, não existia propriedade individual da terra, sendo o direito ao uso do solo e seus recursos regulado pelas linhagens e por seus anciãos (MILLER, 1995, p. 43). Contudo, o direito introduzido nas regiões ocupadas por portugueses previa a posse privada da terra, e é possível supor que, na ausência de linhagens extensas que abrangessem o conjunto dos habitantes desses distritos, os *quimbares* forros ocupassem a terra a título privado, em contraste com o direito abundante. Ao mesmo tempo, a região era habitada por populações africanas livres, sendo razoável supor que boa parte dos moradores reivindicasse arranjos de trabalho e uso da terra semelhantes ao direito costumeiro abundante. Nesse ambiente de negociação de novos protocolos de acesso à terra, não é impossível que tensões tenham surgido em torno de saber quem podia trabalhar em quais terras. Domingos e Izabel pareciam querer reivindicar o direito exclusivo de uso de seu lote de terras, a título de propriedade privada, enquanto Lucrecia parecia invocar o direito coletivo de uso do solo.

Essa hipótese, aliás, nos ajuda a entender por que as acusações se davam quase sempre entre *vizinhos* (além de parentes): a proximidade de moradia provavelmente propiciava a eclosão de conflitos em torno do acesso aos recursos naturais e às terras aráveis, em uma região alagadiça em que nem todo o solo era favorável à produção agrícola. Nesse sentido, essas acusações de feitiçaria e esses juramentos do *bulungo* não tinham nada de “tradicional” e não eram uma mera “sobrevivência” de elementos culturais preexistentes: eles eram sintomas e formas de lidar com profundas transformações nas sociedades locais diante da presença colonial portuguesa, constituindo “reinvenções” da tradição nas circunstâncias históricas mutáveis suscitadas pela colonização (RANGER, 2015). Nada mais moderno do que a feitiçaria em 1717 nos arredores de Massangano.

Discutimos acima os sentidos que a “feitiçaria” podia ter para os africanos de Massangano. Mas que sentidos ela tinha para os padres que ouviram e registraram essas denúncias nos tribunais eclesiásticos? As fontes são indubitavelmente mais fartas no que diz respeito a essa questão, e a historiografia já se debruçou mais extensamente sobre o tema. A figura da “feiticeira” emergiu na cultura europeia a partir de um longo processo de interações entre estereótipos acusatórios eruditos e concepções populares entre os séculos XIII e XV. Na cultura letrada clerical, estereótipos hostis envolvendo canibalismo, infanticídio, orgias e demonolatria eram projetados sobre grupos heréticos, processo que se intensificou a partir do século XIII com a criação do primeiro tribunal inquisitorial dedicado à repressão das heresias (COHN, 1980, p. 37-54).

Com a subsequente perseguição inquisitorial à magia erudita, no século XIV, os mesmos estereótipos passaram gradualmente a ser aplicados aos praticantes de ritos mágicos, culminando na ideia de que o poder de todos os ritos mágicos derivaria, em última instância, do diabo. Formulava-se, assim, por meio do pensamento demonológico, a definição eclesiástica canônica da feitiçaria: o feiticeiro (ou feiticeira) seria capaz de obrar efeitos sobrenaturais por meio de uma intervenção diabólica, o que implicava a existência de um pacto (explícito ou implícito) entre o feiticeiro e o diabo (BETHENCOURT, 2004, p. 185-193). Era, portanto, a existência do pacto demoníaco que definia a figura do feiticeiro, sob o ponto de vista eclesiástico. Essa definição eclesiástica foi sendo gradualmente incorporada a um conjunto de crenças populares acerca do poder das bruxas, culminando na formulação do mito do sabá, como eram chamadas as supostas reuniões noturnas de bruxas, às quais elas compareceriam voando ou metamorfoseadas em animais, e durante as quais elas praticariam o infanticídio e o canibalismo e participariam de orgias com demônios (GINZBURG, 1991). A concepção de uma feiticeira atuando sozinha vai dando lugar, portanto, à fantasia de uma verdadeira “sociedade secreta” de bruxas adoradoras do diabo. A ideia do sabá teve relativamente pouca aceitação entre os eclesiásticos portugueses, em comparação com sua ampla disseminação entre juristas de outros territórios europeus, o que, de acordo com José Pedro Paiva (1997), se explica pela formação tomista do clero lusitano, pouco influenciada pelos manuais demonológicos dos séculos XV e XVI. Apesar da pouca importância do sabá, contudo, a noção de pacto demoníaco continuava sendo central para o pensamento e a atuação da Inquisição portuguesa.

A grande “caça às bruxas” nas sociedades europeias está associada a uma série de transformações históricas que não cabe analisar em detalhes aqui. Stuart Clark (2006, p. 685-696) ressalta uma dimensão política do processo, observando a perseguição à bruxaria como um aspecto da consolidação do poder dos reis europeus, na medida em que a erradicação das bruxas diabólicas seria uma demonstração do poder divino dos soberanos cristãos. Robert Muchembled considerou a caça às bruxas como parte do processo de “conquista dos campos ocidentais pela Lei e pela ordem” (1985, p. 288),²¹ sugerindo que ela sinalizava a repressão de práticas rurais tradicionais por parte dos poderes públicos e do Estado moderno. Jean Delumeau (1989), por sua vez, interpretou o fenômeno como uma confluência entre temores populares e uma “mentalidade obsidional” das camadas letradas, segundo a qual a cristandade estaria sitiada e ameaçada por forças demoníacas.

Os desafios da tradução cultural

Não é difícil perceber as diferenças entre as concepções abundantes do *muloji* e as representações europeias (sobretudo eclesiásticas) do/a feiticeiro/a ou bruxo/a. Para os centro-africanos, o *muloji* pertencia à esfera comum dos poderes espirituais aos quais outros sacerdotes podiam recorrer, compartilhando com eles as origens de seus poderes e muitos de seus procedimentos, e diferindo deles apenas no intuito maléfico de suas ações (THORNTON, 2002), o que dava à figura do *muloji* uma ambiguidade inapagável. Para os padres europeus, em contraste, os feiticeiros eram representantes de forças intrinsecamente diabólicas, não havendo nenhuma ambiguidade entre as figuras do sacerdote cristão e da feiticeira. Para os centro-africanos, o *muloji* era uma figura específica e individual, alguém próximo, talvez de dentro da família, ou um opositor político, em relação a quem havia conflitos difíceis de resolver. Para os europeus, o feiticeiro era uma figura distante e pertencente a uma outra coletividade completamente apartada, uma “sociedade secreta” das bruxas que devia ser combatida incansavelmente. Para os centro-africanos, enfim, a feitiçaria era uma linguagem de explicação dos infortúnios corriqueiros e das disputas sociais; para os europeus, era um aspecto do discurso de consolidação de um Estado moderno e cristão. Não havia muita ambiguidade nas percepções lusitanas sobre a figura da feiticeira nesse período,

²¹ No original: “conquête des campagnes occidentales par la Loi et par l’ordre”

em contraste com o complexo jogo de acusações, reparações e reconciliações que podia se fazer presente nas dinâmicas acusatórias africanas.

É claro que também havia similaridades marcantes entre esses sistemas de pensamento. Tanto centro-africanos quanto eclesiásticos e leigos europeus partilhavam a crença na capacidade de forças malignas sobrenaturais de atuarem sobre o mundo, além de aceitarem a feitiçaria como explicação corriqueira para a doença e para a morte. Não quero sugerir que a sinonímia entre “*muloji*” e “feiticeiro” operacionalizada pelo escrivão das denúncias de Massangano tenha sido arbitrária, ou que não havia nada em comum entre as essas ideias. Quero antes ressaltar que essa tradução, como qualquer outra transposição linguística entre repertórios culturais e simbólicos distintos, resulta de um processo de negociação de sentidos que estabelece pontes, homologias e analogias entre experiências sociais e culturais particulares.

Ao se referir à conversão da elite do reino do Congo ao catolicismo, Wyatt MacGaffey (1995) sugeriu a existência de um “diálogo de surdos”, em que africanos e europeus pareciam estar usando os mesmos símbolos, ritos e palavras, mas lhes atribuíam sentidos inteiramente distintos. O raciocínio é semelhante ao que estou propondo aqui, embora eu não pretenda sugerir uma completa desconexão entre os repertórios simbólicos em contato. Parece-me mais produtivo encarar o processo em consonância com a noção de “vernacularização”, proposta por Vicente Rafael (1993), ou com a ideia de “tradução”, empregada por Cristina Pompa (2003). Ambos os autores mostraram como toda tradução linguística do vocabulário religioso europeu desencadeia uma série de deslocamentos de sentido, incorporando significados exógenos às palavras e criando um texto cultural híbrido.

Paula Montero (2006) assinalou que toda tradução, nesse sentido, é uma performance política e resulta em um acordo circunstancial entre as partes envolvidas nos processos de mediação cultural. Quando os moradores da Carinda registravam suas denúncias contra os *aloji* (sing. *muloji*) na justiça eclesiástica portuguesa, mostravam-se apoiadores leais do projeto religioso lusitano e católico na região e evitavam assim a perseguição a suas formas vernaculares de resolução de conflitos parentais e vicinais. Ao mesmo tempo, buscavam instrumentalizar os poderes institucionais lusitanos para lidar com essas disputas e rivalidades. Os padres, por sua vez, quando traduziam *muloji* para “feiticeiro” (e vice-versa) e prendiam na cadeia de Massangano os acusados nos juramentos do *bulungo* (como nos casos de Lourenço Quituque e Domingos Aganga Aquilonga), referendavam as

acusações dos denunciante africanos e os reconheciam como bons cristãos em combate contra os servos de Satã. Demonstravam com isso a adesão dos convertidos africanos à religião católica, buscavam preservar seu apoio e lealdade e espetacularizavam o sucesso do empreendimento missionário, que, ao fim e ao cabo, conferia ao projeto colonial escravista sua justificativa ideológica última.

O acordo circunstancial e precário entre os dois textos culturais, porém, podia se romper a qualquer momento. Quando Paulo a Buiza apresentou ao vigário de Massangano sua primeira denúncia contra o sogro Fernando Lungariambamba, esperava que o juízo episcopal ratificasse o consenso popular e procedesse à punição de Fernando. Não foi, porém, o que ocorreu, e o acusado foi inocentado. Analogamente, o promotor do Santo Ofício também desconsiderou as denúncias de 1717 e arquivou o caso, não prosseguindo para a fase de instrução de processo contra os supostos feiticeiros. Do ponto de vista eclesiástico, esse momento de desacordo sinalizava uma discordância em relação à legitimidade das acusações dos africanos, uma vez que elas estavam fundamentadas em uma instituição jurídica e religiosa local concorrente à igreja católica – os juramentos do *bulungo* –, cuja legitimidade não podia ser reconhecida pelos padres.

Operava, no discurso eclesiástico, uma dinâmica ambivalente semelhante ao que Homi Bhabha (1998, p. 129-138) chamou de “mimetismo”: tratava-se de um discurso que via os africanos ora como bons católicos defendendo a cristandade contra os feiticeiros e “mimetizando” as identidades religiosas metropolitanas, ora como indivíduos apegados aos costumes pagãos de seus sacerdotes e sobas, que precisavam ser disciplinados pelo poder colonial e eclesiástico. O duplo gume da tradução, aproximando e distanciando sentidos e textos culturais em diferentes instâncias institucionais, servia para criar situações tanto de convergência de interesses quanto de ruptura e dissenso.

Do ponto de vista dos africanos, o desacordo entre o resultado dos juramentos do *bulungo* e dos julgamentos dos tribunais eclesiásticos acabou fazendo com que as instituições judiciais lusitanas perdessem legitimidade aos olhos dos moradores da Carinda. No caso de Fernando Lungariambamba, seus vizinhos e parentes exigiram que o suposto *muloji* se submetesse a novo julgamento, não mais no tribunal episcopal, mas no juramento do *bulungo*. Analogamente, foi o juramento do *bulungo* promovido pelo soba Quiagonga que selou definitivamente a sorte de Lourenço Quituque, e os africanos moradores nas terras dos jesuítas tomaram em suas próprias mãos a resolução do assunto, espancando Lourenço

até que ele quase morresse. Talvez isso ajude a explicar por que tão poucos africanos compareceram para depor diante do Frei José de Módena, apesar de terem sido relatadas tantas acusações. Talvez não confiassem mais na justiça e na justeza dos padres.

Considerações finais

O episódio das denúncias de feitiçaria de Massangano em 1717 evidencia uma dinâmica de colaboração e convergência entre instâncias jurídicas, mas também de disputa entre elas. Em primeiro lugar, é evidente a colaboração entre justiça episcopal e justiça inquisitorial, o que de resto também se observava em outros territórios do império português, sendo este um dos mecanismos mais importantes para a atuação do Santo Ofício fora de Portugal (PAIVA, 1989; RODRIGUES, 2012). Percebe-se também a colaboração entre os missionários capuchinhos e a Inquisição, com o próprio prefeito da missão atuando como comissário inquisitorial. Isso era importante para viabilizar a recolha de denúncias em territórios do interior, já que os capuchinhos eram os missionários que mais percorriam as regiões distantes da costa e dos presídios portugueses.

Em alguns momentos, também é possível perceber uma complementaridade entre os tribunais eclesiásticos portugueses e as instituições judiciais africanas, na medida em que africanos moradores dos distritos na jurisdição dos presídios (e, portanto, fora das terras governadas por sobas ambundos) podiam recorrer tanto aos tribunais lusitanos quanto aos julgamentos ambundos para buscar a resolução de seus conflitos. Isso sugere o importante papel que os sobados podiam ter na resolução de conflitos em Angola, mesmo nas terras que estavam nominalmente sob administração portuguesa direta. Adicione-se a isso uma camada jurisdicional a mais, na medida em que os juramentos do *bulungo* podiam ser realizados por sacerdotes independentes ou sob os auspícios dos sobas. Temos, portanto, um quadro em que pelo menos quatro instâncias jurisdicionais (tribunais episcopais, tribunal inquisitorial, sobados e sacerdotes independentes) podiam ser alternativamente acionados, dando origem a relações de complementaridade entre essas diferentes instâncias.

Essa complementaridade, porém, era frágil e podia se desfazer, dando lugar a disputas de jurisdição. Destaque-se o caráter circunstancial e instrumental das traduções que estamos analisando: “feiticeiro” e “*muloji*” eram palavras que podiam ser seletivamente empregadas para recorrer a diferentes agentes e instituições naquela sociedade em busca de

resolução para conflitos. Por baixo da superfície plácida de um léxico aparentemente compartilhado, havia pouco consenso em torno do que significava a “feitiçaria” em Massangano no início do século XVIII, ou de quais eram as melhores maneiras de lidar com ela. A “feitiçaria” aqui não era nem “africana” e nem “europeia”. Tampouco era uma espécie de síntese “crioula” compartilhada por todos, resultante das misturas entre universos culturais em interação. Vale mais a pena encará-la como um texto cultural ambivalente e “híbrido”, no sentido que Homi Bhabha (1998, p. 150-176) dá a este termo – ou seja, um jogo de significação cultural em que os signos da cultura metropolitana eram deslocados no próprio ato de sua tradução e sua replicação nos universos coloniais. A “feitiçaria” deslizava entre práticas jurídicas distintas e permitia acionar diferentes instituições para lidar com os novos conflitos e tensões que emergiam da presença lusitana no vale do rio Cuanza, ajudando a refazer os sentidos de um mundo em transformação.

A CENTRAL AFRICAN “WITCH-HUNT”: *BULUNGO* OATHS IN MASSANGANO (ANGOLA) IN 1717

Abstract: This paper discusses a denunciation sent from Massangano, Angola, to the Portuguese Inquisition tribunal of Lisbon in 1717, in which several Africans were charged of witchcraft by their relatives and neighbors. Many of those Africans had been previously subjected to Mbundu divinatory and juridical ceremonies called “*bulungo* oaths” (“juramentos do *bulungo*”) in order to determine their guilt. Considering that witchcraft had different meanings to ecclesiastical agents and to Africans (both accusers and accused alike), the paper suggests that Portuguese and African juridical institutions held relations of both complementarity and dispute in that context. Free Africans in territories under Portuguese administration may have used those institutions selectively and strategically in order to solve conflicts over land use rights.

Keywords: *Bulungo* oaths. Witchcraft. Inquisition. Angola. African religions.

UNE “CHASSE AUX SORCIÈRES” À L’AFRIQUE CENTRALE: SERMENTS DU *BULUNGO* IN MASSANGANO (ANGOLA) A 1717

Résumé: Cet article analyse une dénonciation portée au tribunal de l’Inquisition de Lisbonne (Portugal) à Massangano, en Angola, en 1717, dans laquelle plusieurs africains ont été accusés de sorcellerie par leurs parents et voisins. Nombreux d’entre eux avaient déjà été soumis à des cérémonies divinatoires et juridiques Mbundu appelées « serments du *bulungo* » (« juramentos do *bulungo* ») afin de déterminer leur culpabilité. En tenant compte des significations distinctes que la sorcellerie prenait pour les agents ecclésiastiques et les africains (les accusateurs et les accusés), l’article suggère que les institutions juridiques portugaises et africaines ont maintenu des relations de complémentarité et de conflit dans ce contexte. Les africains libres qui habitaient des territoires sous administration portugaise ont utilisé ces institutions de manière sélective et stratégique afin de résoudre des conflits sur les droits d’utilisation des terres.

Mots-clés: Serments du *bulungo*. Sorcellerie. Inquisition. Angola. Religions africaines.

Referências

A.N.T.T. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, **93º Caderno do Promotor**, liv. 286, 1714–1723.

ASSIS JR., António. **Dicionário Kimbundu-Português**: linguístico, botânico, histórico e corográfico, seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., [1923].

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no séc. XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CADORNEGA, António de Oliveira de. **História geral das guerras angolanas**: 1680. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972. 3 v.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, P. Gio. Antonio. **Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola**: situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da Religiosi Capuccini. Bolonha: [s.p.], 1687.

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

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Madri: Alianza Editorial, 1980.

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

DELUMEAU, Jean. **O medo no Ocidente**: 1300-1800: uma cidade situada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Ed. res. Eva Gillies. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERREIRA, Roquinaldo. **Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

_____. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. **Revista de História**, São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 155, p. 17-41, ago-dez. 2006.

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

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). **Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 249-267.

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

MARCUSSI, Alexandre A. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades – Revista discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte: UFMG, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago.-dez. 2012.

_____. **Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. São Paulo, 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. Liberdade e solidariedade: duas visões sobre o cativeiro em um julgamento afro-baiano do século XVII. **História (São Paulo)**, Franca, SP: UNESP, v. 37, p. 1-24, 2018.

MARWICK, Max. Some problems in the sociology of sorcery and witchcraft. In: INTERNATIONAL African Institute. **African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960**. London: Oxford University Press, 1965, p. 171-191.

MILLER, Joseph. **Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola**. Trad. Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, índios e mediação cultural. In: Idem (Org.). **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29.

MUCHEMBLED, Robert. L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles. **Annales ESC**, 40^e année, n^o 2: pp. 288-305, mars-avril 1985.

NOGUEIRA, André Luís Lima. Doenças de feitiço: as Minas setecentistas e o imaginário das doenças. **Varia Historia**, Belo Horizonte: UFMG, v. 38, n. 47, p. 259-278, jan.-jul. 2012.

PAIVA, José Pedro de Matos. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**: 1600-1774. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

_____. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social? **Revista de História das Ideias**, Coimbra: Universidade de Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

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

PRECIOSO, Daniel. Catarina Juliana e sua sociedade de culto: rituais e práticas mágico-religiosas na Angola setecentista. **Afro-Ásia**, Salvador: UFBA, n. 63, 2021, p. 68-127.

RAFAEL, Vicente L. **Contracting Colonialism**: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Durham/Londres: Duke University Press, 1993.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 10ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 269-332.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro**: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. São Paulo, 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

ROWLAND, Robert. Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feiticeiras não voavam. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 16-29, set./nov. 1996.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: século XVIII. São Paulo: 2008. 256 p. Tese – Doutorado em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2018.

SWEET, James H. **Recreating Africa**: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

THORNTON, John K. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). **Central Africans and cultural transformations in the American diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.

SOBRE O AUTOR

Alexandre Almeida Marcussi é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); docente da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Recebido em 30/09/2021

Aceito em 20/12/2021