



# Imagens e locais sagrados em Luanda

Paulo de Carvalho\*

p 115-123

Sagrado é tudo aquilo que é alvo de veneração ou culto, devido a alguma associação com o divino ou, em geral, com o sobrenatural. Os rituais associados àquilo que é sagrado são, normalmente, ancestrais ou têm uma base ancestral e exigem respeito absoluto com base em tabus.

Os ritos estão desde sempre presentes nas sociedades humanas. Para entendermos a sua omnipresença, vamos recorrer a Custódio Gonçalves [2001: 12], que nos diz que “não há amizade sem ritos de amizade; não há morte sem ritos de morte. Os ritos são a forma indispensável para exprimir e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social.”

Nesta comunicação, vamos descrever algumas imagens e locais sagrados que fazem parte do imaginário das gentes de Luanda e arredores, mais precisamente dos ndongo (do antigo reino com o mesmo nome).

Depois de explicarmos em que consiste o culto aos antepassados, vamos referir um símbolo ao qual está associada uma imagem (a *kyanda*) e um local sagrado (a mulemba), ambos relativos à cidade de Luanda.

## O culto aos antepassados

Magia é o conjunto de práticas que visam o desenvolvimento das faculdades espirituais e ocultas do ser humano, com rituais e cerimónias que têm por objectivo o contacto e a utilização de forças ocultas com fins pré-determinados. Magia é a arte de manipular o intangível (ou o imaterial), de modo a provocar efeito no tangível (no material). Quando se fala em magia, tem-se em mente a utilização das forças da natureza de uma maneira não convencional. O que é importante reter é a necessidade de utilização do sobrenatural, de forças ocultas ou superiores, normalmente com o objectivo de alterar alguma coisa no mundo terreno.

\* Universidade Katyavala Bwila (Benguela, Angola). O autor agradece o apoio e contribuições dos antropólogos Virgílio Coelho e Samuel Açó.

É comum falar-se em “magia negra”, quando se pretende referir malefícios, sortilégios e feitiços com a finalidade de atingir determinado objectivo – inclusive o objectivo de causar prejuízo em alguém. A “magia negra” é utilizada para alterar o rumo das coisas, em prejuízo de alguém e em benefício de quem pratica (ou quem encomenda) o feitiço. A utilização da “magia negra” causa dor ou ferimento físico ou emocional em alguém, podendo também causar a morte. Pode para isso recorrer-se à utilização de ervas, óleos ou unguentos, enquanto os amuletos ou os *mikasu* são normalmente utilizados para protecção, para atenuar os males causados pelas energias malignas.

Quando, numa comunidade, nos referimos aos antepassados, estamos a referir-nos ao fundador da linhagem ou do grupo étnico e a todos os integrantes desse grupo que deixaram o mundo dos vivos, passando a integrar o mundo espiritual dos antepassados. O óbito inclui ritos que “regulamentam o luto e asseguram o estatuto do defunto que, uma vez integrado no mundo dos antepassados, participa na continuidade do grupo” [Gonçalves 2001: 13]. Pode-se acrescentar que “o rito fúnebre é... também a ocasião para uma nova redistribuição das riquezas, através do jogo de dons e contra-dons, e de compensações mortuárias” [Gonçalves 2001: 15].

O culto aos antepassados consiste na invocação aos antepassados (invocação dos espíritos daqueles que já morreram), seja para os proteger e os beneficiar a eles próprios, seja para proteger e beneficiar os vivos, a comunidade, a linhagem ou o grupo étnico. O culto aos antepassados tem por princípio a convicção de que a morte terrena não implica o desaparecimento do espírito – antes pelo contrário, a morte terrena significa somente a transição para um estágio de vida diferente, com a separação entre o corpo físico (que morre, se decompõe e desaparece) e o espírito, que se mantém vivo, numa dimensão hierarquicamente superior à da vida terrena<sup>1</sup>.

O culto aos antepassados está presente nas comunidades humanas desde há muito tempo. Há, inclusivamente, religiões que o promovem, como é o caso da religião católica, que apregoa a necessidade de celebração de missas pelos mortos (mais precisamente, pelos espíritos daqueles que já desapareceram fisicamente), seja em benefício da sua alma, seja em favor e protecção dos vivos [cf. Martinez 2007].

O culto e a invocação aos antepassados faz-se através daquilo que vulgarmente se designa por *feiticaria* ou *feitiço*, mas que vamos aqui designar (na esteira de Chicoadão [2005]) por *wanga*<sup>2</sup>. De acordo com Marc Augé [apud Carvalho 1989: 281], a *wanga*<sup>3</sup> consiste num “conjunto de crenças estruturadas e partilhadas por uma dada população que se liga à origem do mal, da doença ou da morte, e o conjunto das práticas de detecção, de terapia e de sanções que correspondem a essas crenças”. Mas é preciso acrescentar que a *wanga* é um processo através do qual se realizam ritos e manifestações espirituais, se invocam deuses e se dialoga com os espíritos dos antepassados, com dois objectivos fundamentais: o culto do mal (para provocar doenças ou morte terrena) ou o culto do bem (para cura e para prevenção do mal) [Chicoadão 2005: 24-26]. Para o primeiro caso são usados os *mikixi*, enquanto para o segundo se utilizam os *jingombo*. Tanto num caso, quanto no outro, há diálogo com os deuses e com os espíritos dos antepassados, havendo posteriormente recurso à flora e à fauna, em cumprimento das orientações recebidas e

1 Sobre esta matéria, vide por exemplo Evans-Pritchard 1929 e 1937, Malinowski 1948 e 1998, Radcliff-Brown 1952, Murray 1972, Frazer 1978, Eliade 1992, Chicoadão 2005.

2 O termo feitiço tem conotação negativa, por se o associar normalmente ao mal. Mas, como veremos adiante, a *wanga* pode ser utilizada tanto para o mal, como para o bem

3 No texto, está empregue o termo *feiticaria*.

dos rituais indispensáveis à pretensão. De acordo com Adam Kuper [*apud* Crema s.d: 2], a função da *wanga* é “ritualizar o optimismo do homem e fortalecer a sua fé na vitória da esperança sobre o medo”.

Para compreensão da *wanga*, Chicoadão [2005: 33] considera dois tipos de existência, nomeadamente:

“A vida do dia-a-dia, com outros homens e mulheres, na sociedade visível”;

“A vida da noite-em-noite, vivida em estado de bilocação, ou seja, na ‘sociedade invisível’ aos olhos daqueles que estão fora da sua alçada espiritual, mas em forma física absolutamente definida, palpável, concreta.”

Só se pode olhar para a *wanga* de forma endógena; porque se o não fizermos, não entenderemos a sua razão de ser nem a sua necessidade para a estabilidade, a coesão e a harmonia nos agrupamentos humanos que a utilizam. De acordo com Bronisław Malinowski [1948: 70], “olhando de cima, de longe, dos nossos lugares seguros e elevados da *civilização desenvolvida*, é fácil ver toda a rudeza e irrelevância da magia [da *wanga*]. Mas sem o seu poder e a sua orientação, o homem primitivo não poderia ter superado as suas dificuldades práticas como o fez [ao longo dos tempos], nem poderia o homem ter avançado até aos mais altos estágios da civilização.”

A luta constante entre o bem e o mal [cf. Coelho 1997b, Chicoadão 2005, Hiebert 2008] exige recurso aos antepassados. O mesmo acontece com a entronização, pois não há chefe sem referência ao grupo, onde o exercício da autoridade exige prévia aprovação simbólica, no quadro da ordem sagrada: “um chefe não pode exercer sobre um novo *dominium* e sobre o seu grupo um poder legítimo e eficaz, se este poder e a pessoa do chefe não forem aprovados e consagrados pelos antepassados e pelos espíritos ctónicos, os verdadeiros proprietários do solo” [Gonçalves 1984: 672].

De acordo com Radcliffe-Brown [1952], é a magia [a *wanga*] que, nas sociedades ditas primitivas, dá aos homens a confiança face às dificuldades e incertezas, aos perigos reais ou imaginários de que está rodeado. Uma série de ritos realizados todos os anos sobre os campos, em rigorosa sequência e rigorosa ordem, garante a sua fertilidade e proporciona o bem-estar nas comunidades. A *wanga* é, pois, vista pelos nativos como perfeitamente indispensável ao bem das plantações, não se podendo dizer o que aconteceria sem recurso a ela. O mesmo constata Malinowski [1948: 30] no que respeita à pesca em mar alto, em relação à qual existem rituais extensivos para garantia de segurança e de boas capturas. O mesmo sucede dentro os axiluanda (comunidade de pescadores que habita a Ilha de Luanda), tal como constata Ruy Duarte de Carvalho [1989: 281-282].

Para entendermos como se processam os rituais de consulta aos antepassados, vamos recorrer aos estudos de Bronisław Malinowski [1948] junto dos trobrianders. Diz-nos que todos os rituais têm uma característica comum, que consiste no facto de o elemento mais importante ser o poder contido na fórmula empregue, que é oculta e é manuseada somente por filiação mágica. Eis os condicionalismos a que obedece normalmente a fórmula de um rito de *wanga*:

- a) Surgem primeiro os efeitos fonéticos, que consistem na imitação de sons naturais (o ruído do vento ou das ondas do mar, o trovão e vozes de animais), que simbolizam fenómenos específicos;

- b) Em segundo lugar, utilizam-se palavras que evocam, comandam ou descrevem o objectivo almejado;
- c) Por último, existem indispensáveis alusões referentes aos antepassados de quem se recebeu a *wanga* ou de quem se espera o pronunciamento ou a actuação.

Em relação aos povos de Angola, existe tradição ancestral de culto aos antepassados, através de ritos e manifestações espirituais que são feitos por entidades com poder para tal [cf. Chicoadão 2005: 33-35]. A sua importância é tal, que sem esse tipo de culto não seria concebível a perpetuação do grupo ao longo dos séculos. Para os povos de Angola, não é concebível a vida sem recurso ao apoio e orientação dos antepassados.

Depois das explicações relacionadas com a *wanga* e o culto aos antepassados, vamos de seguida referir-nos à *kyanda* e à *mulemba*, como dois símbolos (uma imagem e um local) sagrados, reconhecidos até hoje na região de Luanda.

## A *kyanda* que dá vida e esperança

As pessoas originárias de Luanda acreditam na existência de seres dotados de poderes sobrenaturais. Trata-se das *yanda* (no singular, *kyanda*), que são espíritos da natureza criados por Deus e estão ligados aos meios aquáticos (rios, lagos, lagoas e mar), aos quais estão associados mitos e cultos. As *yanda* são “seres bondosos” [Coelho 1997a: 165] que se encontram também em terra, nas florestas ou nas montanhas, sendo o embondeiro a sua árvore de eleição [Carvalho 1989: 285, Coelho 1997a: 147-149].

Uma *kyanda* é um génio da natureza, que está omnipresente porque traduz a ligação do ser humano ao meio em que vive<sup>4</sup>. Não têm forma própria nem sequer forma constante. Não é fácil isso acontecer, mas pode ver-se uma *kyanda*. Nesse caso, “o que se vê, normalmente, não são mais que sinais delas [das *yanda*], luzes, lençóis de luz debaixo das águas, fitas, fitas de muitas cores” [Carvalho 1989: 284-285]. Virgílio Coelho [1997a: 147] adianta que “tanto no mar, como nos rios, nas lagoas, nas cacimbas ou nas nascentes, as marcas da presença destes seres apresentam-se com o «aspecto humano», de cor branca, alva ou cristalina, completamente envolvidos em «longos cabelos» também brancos, que conjuntamente com as cintilações de luz e os milhares de pontos luminosos, acrescidos de sons vibrantes e envolventes, conduzidos por ventos ruidosos e remoinhos, caracterizam o universo da sua presença”.

As *yanda* nutrem especial atenção pelas crianças, sendo atribuído a elas o nascimento de gémeos ou ainda a presença de sinais,<sup>5</sup> que lhes outorgarão poderes espirituais [Dutra 2007: 135]. No caso de nos nascer um filho associado à *kyanda*, há necessidade de recurso ao adivinho para saber qual o seu local e a que *kyanda* se deve prestar tributo. Ruy Duarte de Carvalho [1989: 286] descreve o que é preciso fazer, neste caso: “é o *kimbanda* quem vai adivinhar qual é o sítio dele, a lagoa, a cacimba onde tens de fazer o tratamento<sup>6</sup>. E é aí que vais fazer a *mesa*. Uma toalha branca, copos novos, pratos novos, tudo novo,

4 Sobre a presença da *kyanda* na arte e literatura em Angola, ver por exemplo Secco 2008. Acerca da sua utilização abusiva em marketing de organismos do Estado, estações de rádio e empresas privadas, ver Coelho 1997a: 129-135, 164-172.

5 Uma mancha ou uma marca com que a criança nasce é associada à *kyanda*. Também os gémeos são considerados *yanda* [cf. Coelho 1987 e 1997a: 149-150, Carvalho 1989: 286-287].

6 Pode ser também o mar, bem como um rio.

bebidas finas, vinho do Porto, agora whisky, cerveja se quiser; gasosa também, que eles têm miúdos, ... passas de uva, gengibre, cola, o que você encontrar que é bom e fino; cigarros e fósforos também; tudo aquilo que é difícil de encontrar e mais caro é o que eles gostam mais. E deixa ficar [no local indicado]. Eles vêm buscar.” É assim que se faz o tratamento. Depois disso, a *kyanda* passa a ser “tua amiga”, passa a ajudar, a proteger e a encaminhar.

O culto da *kyanda* marinha é praticado em alturas precisas ou sempre que haja falta de peixe. Mas trata-se de um culto privado, no sentido em que tem a participação ou a presença, apenas, de pessoas da comunidade. O culto é designado por *kakulu* e acredita-se que dele resulte prosperidade, que se traduz através da boa pesca [vide Carvalho 1989: 287-301].

Dentre os locais onde se faz actualmente o culto às *yanda*, podem citar-se a ilha do Cabo (mais concretamente, a ponta da ilha), as cercanias da sede do município de Cacucaco, a ilha do Mussulo e Kalumbu (conhecido como o lugar do Nga Mbangala, no município de Viana [Coelho 2003]). Quanto a antigos locais de culto, podem enumerar-se as cercanias da Fortaleza de S. Miguel e a lagoa do bairro Indígena, cuja *kyanda* “levava anualmente, sem falta, uma ou duas crianças que desapareciam no seu seio, umas vezes por longo tempo, reaparecendo algumas vezes o corpo do falecido, após a baixa das águas; outras vezes, desaparecendo definitivamente na sua zona mais densa” [Coelho 1997a: 158]. Segundo Virgílio Coelho [1997a: 158], quando alguém é levado por uma *kyanda*, transforma-se em seu filho e passa a “viver” com ela.

## O poder protector da mulemba

A mulemba (mulembeira) e o embondeiro (ou imbondeiro) estão ligados ao poder político, ao poder espiritual e à vida social dos grupos populacionais que habitam o espaço territorial angolano. Nesta breve referência ao embondeiro, vamos dizer que, em Luanda, ele está normalmente associado aos gémeos e à *kyanda* [cf. Ribas 1989, Coelho 1987 e 1997a, Carvalho 1989], mas serve também como instrumento de acção espiritual – por exemplo, para colocação de pregos ou outros objectos cortantes, com “pedidos de justiça e de vingança” [Adolfo s.d.].

No que diz respeito à mulemba<sup>7</sup>, o seu poder e a sua utilidade são tais que, antigamente, os chefes povoadores dos ndongo se faziam sempre acompanhar de uma estaca de mulemba do local de origem, para plantarem no centro do local de destino<sup>8</sup> [Gonçalves 1980: 95, Aço 1992: 38-39; cf. Altuna 1993: 238]. Para além de ser considerada “árvore do poder”<sup>9</sup>, a mulemba é a “árvore do casamento”, a “árvore das alianças” [Coelho 1987: 294] e a “árvore da vida”, visto que “assegura a estabilidade da família e o seu alargamento através de alianças matrimoniais” [Coelho 1987: 293]. Segundo nos diz Custódio Gonçalves [1984: 678], a mulemba é “expressão da descendência matrilinear, símbolo da

7 Mulemba ou incendeira é a *ficus psilopoga*, *ficus welwitschii* ou *ficus thonningii*, que possui tronco forte e copa larga e frondosa, e é apreciada pela sua sombra nos meses quentes e pelo abrigo nos meses frios. A árvore cresce rapidamente, a partir de estacas. As folhas e ramos são consumidos por antílopes e elefantes, enquanto o fruto (figo) é consumido por seres humanos, aves e morcegos. As fibras da madeira são utilizadas para construção de esteiras e cordas. O látex leitoso, bem como infusões e decoções da casca, raízes e fibras são utilizados com fins terapêuticos e medicinais [cf. Núcleo s.d.].

8 Se daí resultasse nova árvore, era sinal de que a nova aldeia podia ser criada [Gonçalves 1984: 678], ou seja, havia aprovação dos antepassados para execução do novo projecto de expansão e fixação naquele local.

9 É o local onde se juntam as autoridades da comunidade, sendo ainda o local utilizado para resolução de diferendos e litígios.

origem mítica [dos ndongo] e da continuidade vertical do parentesco natural e da solidariedade de linhagem”.

A localização da mulemba, no centro da aldeia, é demonstrativa de tudo quanto ela representa ou simboliza, que podemos aqui resumir no seguinte: estabilidade, protecção e segurança, poder, sobrevivência, cura e sacralidade.

Convém destacar que a designação “mulemba” encerra em si o termo *lemba*, que (entre os ndongo) está associado a [Coelho 1987: 293-294]:

- família, relações de parentesco e alianças familiares;
- tio mais velho, que é o representante das antigas linhagens e, simultaneamente, o “senhor da união” matrimonial;
- antepassado feminino do lado materno, que favorece a fertilidade e a procriação e “prende os descendentes uterinos a um mesmo antepassado remoto”.

Além disso, a palavra mulemba está associada ao verbo *kulemba*, que significa “ser aceite como noiva(o)” e “oferecer uma prenda de casamento” [Coelho 1987: 293].

Pelo que acaba de ser dito, resulta que, entre os ndongo, a manutenção e a prosperidade da família e da comunidade estão ligadas à mulemba. Seja a fertilidade (com o que sempre esteve associada a prosperidade da família), seja a protecção familiar, seja a união de famílias, seja ainda a bonança, estão entre os ndongo associadas à mulemba. Da mesma forma, a prosperidade da comunidade está associada à mulemba.

A mulemba está também ligada à fertilidade do solo e, portanto, ao “espírito da terra” [Coelho 1987: 295; cf. Gonçalves 2001: 14]. Mas a mulemba é ainda a “árvore do chefe”, pois (como já foi dito) representa o poder político e o poder social, bem como as respectivas instituições. Pode, mesmo, dizer-se que a mulemba é considerada fonte de poder político e fonte de autoridade entre os ndongo.

Vejamos, a terminar este item, o lado espiritual daquilo que a mulemba representa. Trata-se de uma “árvore sagrada” [Coelho 1987: 294] que permite estabelecer a ligação entre os seres humanos e o mundo dos espíritos, “por analogia à sua própria constituição, com a raiz bem implantada no solo e a copa abrindo-se larga para o céu, desempenhando inúmeras funções nas esferas da religião, do poder e da família” [Aço 1992: 38]. A sua sacralidade está relacionada com a ligação aos antepassados, que auxiliam os habitantes da comunidade no dia-a-dia e garantem o bem-estar, a prosperidade e a estabilidade social. A vibração da folhagem anuncia a presença dos espíritos dos antepassados, que habitam a árvore. Tendo em conta a presença dos espíritos dos antepassados, a mulemba é alvo de cuidado, atenção e respeito por parte de todos os integrantes da comunidade. [Coelho 1987: 294-295]

A ligação da mulemba aos antepassados está ainda relacionada com a adivinhação e a cura de enfermidades e outros males de que as pessoas da comunidade padeçam<sup>10</sup>. Neste caso, o recurso aos antepassados, para adivinhação e solução, tem em vista a superação dos males que afligam todos quantos pertençam à comunidade que habita à volta da mulemba.

<sup>10</sup> Esta percepção é, obviamente, contrária à visão exógena apresentada por Oliveira Cadornega [1972, III: 66-67]. Cf. Soares 2008: 93

## Mulemba waxa Ngola

Dentro dos limites da cidade de Luanda, encontra-se a árvore conhecida pela designação “Mulemba wa isi ya Ngola” (mulemba das terras de Ngola) ou, abreviadamente, “Mulemba waxa Ngola”<sup>11</sup>, que marca os limites do Reino do Ndongo e, simultaneamente, a soberania de Ngola-a-Kilwanji kya Samba<sup>12</sup>. De acordo com Samuel Aço [1992: 39], trata-se de uma árvore “de extraordinário porte, cujo tronco poderoso demonstra grande longevidade e possui uma copa frondosa, imensa, que torna o local sempre fresco e aprazível”.

Trata-se de um dos mais importantes locais de culto e de veneração da região de Luanda e arredores desde há alguns séculos. Ao contrário do que sucede com a *kyanda*, este é um local de culto público, onde cada um pode depositar as suas oferendas, evocar os santos e fazer as suas preces.

Tal como sucedeu em décadas passadas, nos dias de hoje é comum verem-se pessoas a dirigir-se a esse local, nas mais variadas ocasiões. Uma das mais importantes ocasiões de depósito de oferendas é o 11 de Novembro de cada ano, data em que se celebra o aniversário da independência política de Angola. Nessa ocasião, para além de prosperidade para si e para os seus, os luandenses pedem anualmente que se preserve a independência de Angola, que reinem entre nós a paz e a concórdia e que os angolanos possam rapidamente ocupar o lugar que lhes está reservado no sistema-mundo.

Outro caso, referido por Samuel Aço [1992: 40], tem a ver com a cerimónia de “estender a mesa aos antepassados”, que é realizada com alguma periodicidade no local, com o fim de “apaziguar os espíritos” e de solicitar a sua contribuição para o bem-estar e a prosperidade dos integrantes do grupo.

Como se vê, os descendentes de Ngola-a-Kilwanji kya Samba continuam a considerar a *mulemba waxa Ngola* local sagrado onde, em momentos precisos e em caso de necessidade, se recorre invocando os antepassados.

Trata-se de um local histórico a preservar em Luanda, seja devido à sua secularidade, seja devido à sua importância na preservação da comunidade e do grupo étnico ndongo, seja ainda devido ao papel que pode jogar no quadro do resgate dos valores morais e dos princípios cívicos dos luandenses.

Em face de tudo quanto aqui foi dito, sugere-se maior atenção ao local, que para além de sagrado, é considerado sítio histórico e pode contribuir decisivamente para o resgate dos princípios cívicos e morais na cidade de Luanda.

## Conclusão

À guisa de conclusão, vamos começar por recordar que o culto aos antepassados visa manter a coesão e a harmonia no seio do grupo, bem como manter a saúde e a estabilidade familiar e social. Adopto, pois, a visão funcionalista de Bronisław Malinowski, entendendo no ritual uma clara função de integração social e um evidente contributo para a preservação da cultura, da comunidade e da sociedade, seja para prevenção de conflitos, seja para sua resolução de maneira a manter a estabilidade social.

11 A forma aportuguesada de escrita é “Mulemba waxa Ngola”.

12 Tal árvore encontra-se nos limites do actual bairro luandense da Petrangol, à comuna do Ngola Kiluanji, já nas imediações da área limítrofe de Cacuaço.



Na área de Luanda, a tradição determina o respeito e a adoração dos antepassados, a quem se deve recorrer de tempos a tempos, para garantia da estabilidade familiar e social, da saúde e do bem-estar, da prosperidade e do progresso. Em momentos de aflição, é também indispensável o recurso aos antepassados, seja para garantia do retorno à normalidade, seja para auxílio no sentido de superar essas e outras dificuldades que se deparam no percurso terreno de cada família.

A *kyanda* é um ser maravilhoso que ajuda quem a ele recorre, o mesmo acontecendo com a mulemba, que é considerada a árvore da vida, das alianças e da fertilidade (humana e do solo). A *kyanda* e a mulemba são, pois, dois elementos de contacto com aquilo que é sagrado, servindo simultaneamente como garante da estabilidade e da prosperidade.

Trata-se de dois elementos da tradição tumundongo, que convém não só preservar, mas também dar a conhecer aos jovens. O ideal seria incluí-los no programa de ensino, tendo em vista a sua utilização no quadro do processo de resgate dos valores cívicos e morais. *Kyanda* e mulemba sempre estiveram ligados ao respeito pelos princípios sagrados, pelas normas morais e pelos princípios de actuação cívica das pessoas. Devem, por isso, passar novamente a ser utilizados com o mesmo fim, no quadro do processo de resgate da tradição e dos valores cívicos por parte da juventude da região de Luanda e arredores.

## Bibliografia

- AÇO, Samuel 1992: “Mulemba Waxa Ngola, sítio histórico de Luanda”, *Austral*, nº 0, pp. 37-41
- ALTUNA, Pe. Raul R. de Asúa 1993: *Cultura Tradicional Bantu*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral
- ADOLFO, Sérgio Paulo s.d.: “Principais divindades que chegaram ao Brasil”, <http://www.inzotumbansi.org/malunda13.htm> <12.Abr.2009>
- CADORNEGA, António de Oliveira de 1972: *História Geral das Guerras Angolanas*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical [Tomo III]
- CARVALHO, Ruy Duarte de 1989: *Ana a Manda. Os filhos da rede*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical
- CHICOADÃO 2005: *As origens do fenómeno Kamutukuleni e o direito costumeiro ancestral angolense aplicável*, Lisboa: Instituto Piaget
- COELHO, Virgílio 1987: “La place des jumeaux dans le système religieux des Ndongo (Ambundu), Angola”, Paris: École Pratique des Hautes Études (trabalho de licenciatura)
- 1997a: “Imagens, símbolos e representações «Quiandas, quitutas, sereias»: imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do marketing”, *Ngola—Revista de Estudos Sociais*, nº 1, pp. 127-191
- 1997b: “Os objectos/símbolos sinistros ou as «marcas portadoras de desgraça e do mal»: notas esparsas para uma sociologia do conhecimento sobre a noção do «bem» e do «mal» nos *miseke* de Luanda”, Prefácio a Jacinto de Lemos *O pano preto da velha Mabunda*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, pp. 7-16

- 2003: “Há ainda estruturas do poder tradicional na província de Luanda? O caso paradigmático do *mwene soba* Mbanza Kalumbu”, *1º Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional em Angola*, Luanda: Editorial Nzila + Ministério da Administração do Território, pp. 309-317
- CREMA, Roberto s.d.: “Mitos e ritos. Breve resenha”, [http://www.dialogosdoser.com/artigos/roberto\\_artigos/artigo06.pdf](http://www.dialogosdoser.com/artigos/roberto_artigos/artigo06.pdf)
- DUTRA, Robson Lacerda 2007: “Entre Cassandra, carmina e kianda, feminino e nação”, *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, vol. VI, nº 22, pp. 132-146 [http://publicacoes.unigranrio.br/index.php/reihm/article/view/351/336<12.Abr.2009>]
- ELIADE, Mircea 1992: *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan 1929: “The morphology and function of magic. A comparative study of Trobriand and Zande ritual and spells”, *American Anthropologist*, vol. 31, pp. 619-641
- 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press
- FRAZER, James George 1978: *The Golden Bough. A study in magic and religion*, Londres: John Murray [Disponível em: <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/bough11.txt> <12.Abr.2009>]
- GONÇALVES, António Custódio 1980: *La symbolisation politique*, Munique: Weltforum Verlag
- 1984: “Simbolização do processo político e dinamismo sócio-cultural numa sociedade tradicional: abordagem histórica e sistémica”, *Análise Social*, vol. XX, nº 84, pp. 663-683
- 2001: “Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude”, Luís A. O. Ramos et al. (org.) *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, pp. 9-17 [Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2815.pdf> <12.Abr.2009>]
- HIEBERT, Paul G. 2008: “Batalha espiritual e cosmovisões”, *Antropos*, vol. 2, pp. 39-57
- MALINOWSKI, Bronisław 1948: *Magic, Science, and Religion*, Glencoe: Free Press 1998: *Argonautas do Pacífico Oriental. Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural
- MARTINEZ, João Flávio 2007: “Culto aos antepassados”, <http://www.cacp.org.br/estudos/artigo.aspx?lng=PT-BR&article=917&menu=7&submenu=4> <12.Abr.2009>
- MURRAY, L. Wax 1972: “Tenting with Malinowski”, *American Sociological Review*, vol. 37, nº 1, pp. 1-13
- NÚCLEO Ambiental da Faculdade de Ciências da Universidade Agostinho Neto s.d.: *Mulemba. Ficus thonningii*, Luanda: Faculdade de Ciências da UAN
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1952: *Structure and Function of Primitive Society*, Londres: Cohen & West
- RIBAS, Óscar 1989: *Ilundu. Espíritos e ritos angolanos*, Porto: Edições Asa
- SECCO, Cármen Lúcia T. Ribeiro 2008: “A arte da poesia e da pintura: novas subjectividades em Angola pós-independência”, *Abril-Revista do Núcleo de Estudos de Literaturas Portuguesa e Africanas da UFF*, vol. I, nº 1, pp. 58-65
- SOARES, Francisco 2008: “Cadornega e o cristianismo angolano”, *Revista Angolana de Sociologia*, nº 2, pp. 87-95