
CRIANÇAS FEITICEIRAS: RECONFIGURANDO FAMÍLIA, IGREJAS E ESTADO NO PÓS-GUERRA ANGOLANO

Luena Nunes Pereira

Introdução¹

Acusações de feitiçaria a crianças e adolescentes têm emergido recentemente em diversas partes da África, especialmente na República Democrática do Congo (RDC)². Em Angola, este fenômeno tem sido verificado particularmente entre o grupo étnico Bakongo, tornando-se uma preocupação do governo na última década, com centenas de casos reportados, principalmente nas províncias no norte do país, Uíge e Zaire, bem como nos bairros da capital, Luanda, nos quais a população residente é de origem Bakongo³.

Meu objetivo inicial será o de determinar alguns dos fatores que contribuem para a emergência do fenômeno. De Boeck (2000; 2004; 2005; 2007), discutindo o mesmo fenômeno no Congo, ressalta a alteração da balança de poder entre gerações a partir da participação de crianças na economia informal e na exploração de diamantes na região da Lunda como fatores importantes para a emergência das acusações. Em Angola verifica-se também a participação de crianças na economia informal, principalmente em Luanda.

Também procuro examinar as diferentes ações e concepções que orientam instituições do Estado angolano, agências católicas e ONGs. Pretendo analisar como diferentes agentes têm construído diversas percepções, discursos e formas

de intervenção sobre esta questão, definindo que chamo de construção do “problema social da criança acusada de feitiçaria”. Estão em questão noções de alteridade, relações entre Estado, grupos sociais, e cultura bem como diferentes formas de lidar com conflito e novos modelos de família, igreja e comunidade.

Feitiçaria e crianças: uma descrição

Este relato, escrito por volta do ano 2000, foi recolhido na documentação do Centro Arnaldo Janssen, um abrigo de crianças de rua em Luanda mantido pela igreja católica. Segundo seus funcionários, em torno de 60% das dezenas de crianças e adolescentes no centro foram acusadas de feitiçaria.

Chamo-me A.M.F. Nasci em Angola em 1988 na província do Zaire. A minha história é muito triste. A minha mãe morreu em 1994 e quando ela morreu, eu não sabia que a vida seria difícil para mim. Depois disso tudo passar, é aí onde começou a minha desgraça. Em 1995 eu tinha 7 anos e vivia na casa da minha irmã Angélica. Eu vi que as coisas estavam mudar comigo eu comia de dia, mas de noite eu sentia fome. E passando um tempo a minha irmã descobriu que eu acordava de noite para comer a comida que sobrava do jantar, e ela me batia e dizia que eu era feiticeiro. Na minha família estão os meus avós, os meus tios, até os meus primos. E há muitos feiticeiros. E quando os feiticeiros ouviram que eu era feiticeiro aproveitavam de mim, usavam minha cara para atormentarem as pessoas, e foi ali que as pessoas diziam que eu era feiticeiro. Em 1996 saí da casa da minha irmã fui pela casa de minha tia. As coisas aumentaram, e me levassem na igreja e na igreja disseram que eu já não tinha mais feitiço. Em 1996 também chega a minha irmã Amélia, que sai do Huambo para Luanda. Ela também foi viver na minha tia e lhe contaram tudo, disseram nela que eu era feiticeiro. 1997, fui viver na casa do meu irmão Nelito e lá também as coisas aumentaram. Tratavam de feiticeiro, mas nunca fui feiticeiro. Até me acusaram que fui eu que matei a minha mãe. Levaram-me nos quimbandeiros, nos curandeiros e dizia que eu era mesmo feiticeiro. (vejam o azar que estava comigo.). Até os quimbandeiros diziam que eu era feiticeiro e eu quando ouvia aquilo que eles diziam eu ficava com a boca fechada. Eu sentia medo, eu era muito burro. Humilde, obediente, calado, esta minha humildade não era só. Eu sentia que por trás disso tudo existia uma pessoa que me fazia ficar assim. E no mesmo ano os meus irmãos tomaram a decisão de me meterem numa igreja espírita...

As acusações de feitiçaria a crianças aparecem como um fenômeno muito recente e têm sido descritas, tanto por mais velhos e líderes das igrejas mais antigas como pelo governo e ONGs, como resultado da desestruturação familiar ocasionada pela guerra, no caso de Angola, e pela alta instabilidade política e crise econômica e social na RDC.

De acordo com estes relatos, as crianças têm sido acusadas, por seus próprios parentes ou vizinhos, de manipularem forças advindas do mundo noturno, ocasionando infortúnios como doenças, mortes, abortos e fracasso econômico dos membros da família. As crianças situam-se, na maior parte das vezes, na faixa etária entre 8 e 13 anos, não sendo incomum a acusação a crianças muito pequenas, inclusive bebês.

Comportamentos considerados desviantes de crianças e adolescentes, como agressividade, indolência, inquietude e dispersão podem justificar a acusação. Sintomas como fome excessiva, enurese noturna, sono agitado ou excessivo e doenças como epilepsia e sonambulismo também são associados a “crianças feiticeiras”.

A grande maioria das crianças acusadas são órfãs de um dos pais ou ambos, ou filhos de pais separados, sendo acolhidas por parentes como tios ou avós, ou vivem com padrastos ou madrastas que muito freqüentemente são os responsáveis pelas acusações (sobre acusação feita por madrastas, ver DeBoeck 2004; 2005). Relatórios de ONGs de proteção à criança (Peres & Benge 2006, Frieman & N'senga 2002, Molina 2005, para a RDC) sugerem que as acusações relacionam-se à tensão e sobrecarga que acometem as famílias extensas que são obrigadas a acolherem crianças que, pela guerra, deslocamentos, migrações ou pela emergência do HIV-AIDS, perdem seus parentes diretos⁴. Os relatos das crianças reproduzidos nestes relatórios revelam a existência de disputas entre as famílias materna e paterna. As acusações dentro das famílias em geral são feitas por parentes da matrilinearidade da criança que acusam membros da linhagem paterna de terem passado o feitiço à criança (os Bakongo são matrilineares).

Segundo os “mais velhos”, não se supunha que crianças pudessem ter o poder de manipular tais forças, faltando-lhes real intenção ou discernimento para voluntariamente fazer mal a outrem. Entretanto, a explicação corrente, encontrada nos relatos das crianças acusadas (como de AMF, acima), é que as crianças são utilizadas por pessoas mais velhas, inclusive falecidas, como intermediárias para fazer o mal. Justamente a presumida inocência ou irresponsabilidade da criança permitiria esta manipulação, já que pessoas adultas – sobretudo as cristianizadas – dificilmente seriam convencidas por um feitiçeiro a entregar um parente seu a fim de adquirir poder noturno e participar dos banquetes de feitiçeiros.

Nos relatos das crianças, o feitiço é transmitido através da oferta de comida (um pedaço de bolo, carne, doce ou mandioca) por um adulto à criança

durante o dia (por vezes a criança recebe alimento de outra criança, mas esta que oferece está a serviço de um feiticeiro sênior). À noite, este adulto voltaria em sonhos a fim de cobrar a dádiva. A criança se vê envolvida num circuito de reciprocidade maldita, tendo que pagar o que recebeu do feiticeiro oferecendo a vida de um parente seu. Assim, a criança torna-se também feiticeira e, sob o comando de um adulto, adquire poderes apenas acessíveis no mundo noturno; como a capacidade de voar em latas de sardinha ou casca de amendoim, conhecer lugares distantes, possuir carros e empresas, pilotar aviões, participar de festins onde se come carne humana. Crianças pequenas tornam-se homens poderosos, com muitos bens e filhos no “mundo da noite”. Consumir pessoas, provocando doenças e mortes são o meio principal de aquisição deste poder.

Todavia, a mera aquisição de feitiçaria por crianças não é novidade na cosmologia Bakongo. Crianças podiam ser escolhidas por chefes de linhagem, detentores do poder espiritual de proteger suas famílias, geralmente um tio ou tio-avô materno (tio materno da mãe). Estes mais velhos transmitiam determinado poder oculto às crianças ainda no útero da mãe. Este era considerado um poder benigno, hereditário, usado para a defesa do clã (*kanda*). Entretanto, a criança que adquire este poder faria uso dele apenas quando adulto, ao assumir o cargo de chefe (*nkazi*) de família ou matrilinearidade - *kanda* ⁵.

Porém, de acordo com narrativas populares, a “feitiçaria” estaria passando atualmente por um processo de “democratização”, no qual qualquer um, inclusive uma criança, pode adquirir, manipular e transmitir este poder para qualquer finalidade. Esta “democratização” teria ocasionado a proliferação de crianças feiticeiras. Retornaremos ao tema de “democratização da feitiçaria” mais a frente.

Como no relato acima, as acusações às crianças são confirmadas ou desencadeadas a partir da consulta de algum familiar a um pastor de igreja pentecostal (ou de igreja *mpeve a longo*⁶) ou a um “curandeiro tradicional” (“quimbandeiro”). O pastor detecta a causa dos infortúnios familiares no poder maligno de determinada criança. Daí, estas estão sujeitas a sofrer maus tratos pelos parentes, são expulsas ou fogem de casa. Estas mesmas igrejas prometem “tratamento espiritual” capaz de curar as crianças acometidas de feitiçaria. Como para as igrejas a confissão possibilita o tratamento, são reportados casos de tortura⁷. As igrejas são acusadas de tratamento indigno; submetendo as crianças a longos períodos de reclusão, jejuns prolongados e medicamentos agressivos.

Muitas crianças admitem serem feiticeiras, fornecendo narrativas muito coerentes e padronizadas sobre suas aventuras noturnas, sobre a forma como tiram a vida de seus parentes e muitas vezes indicam quem lhes passou o feitiço. Porém, parte delas, principalmente as muito novas ou as mais velhas (abaixo dos 7 e acima de 15 anos) não admite as acusações. Os meninos são os mais acusados e aqueles que mais fogem de casa, principalmente nas províncias.

De acordo com entrevistas conduzidas com os funcionários do Centro Arnaldo Janssen e alguns “mais-velhos” Bakongo, os raros casos de crianças feiticeiras costumavam permanecer em segredo dentro das famílias. Friedman e N’Senga (2002) argumentam que a grande quantidade de crianças maltratadas e expulsas, indicaria a sobrecarga que as crianças representam nas famílias, que procuram livrar-se delas acusando-as, aproveitando-se da vulnerabilidade das crianças, em geral órfãs. Nessa chave, acusar uma criança de feiticeira parece ser uma justificativa forte o suficiente para um fato considerado muito grave entre os Bakongo, que é recusar apoio e proteção a uma criança que perdeu seus parentes diretos. Esta interpretação parece ser sustentada pelas raras acusações feitas por mães aos seus filhos.

As palavras em português^s “feitiço” e “feitiçaria” são usadas simultaneamente com os termos em kikongo *kindoki* e *kundu*. Estes se referem ao poder oculto de bruxos e feiticeiros, mas também são atribuídos a chefes e não são inerentemente malignos. O termo *kundu*, entretanto, refere-se também a uma substância mágica carregada na barriga e é tida por hereditária. Às vezes pode ser adquirida para o consumo de pessoas (MacGaffey 1970b). Estas concepções têm estado relacionadas com a cosmologia cristã, presente na área Kongo desde o século XVI. O cristianismo exerce um lugar fundamental nos discursos político-identitários dos Bakongo, evidenciado pelos movimentos religiosos ocorridos nos séculos XVIII e XX (MacGaffey 1986; Pereira 2004). Todavia este fato não fez desaparecer práticas e crenças tributárias de concepções não-cristãs, evidentes nas fusões e hibridismos das formas de culto propagadas pelas igrejas “proféticas” ou “africanas” (MacGaffey 1983). Sobre o uso local dos termos, deve ser notado que “feitiçaria” se refere popularmente ao poder usado prioritariamente para fins privados e malignos, embora seja permeada pelas ambigüidades derivadas das concepções “não cristãs”.

Igrejas e parentesco na redefinição da feitiçaria

A renovação dos estudos de feitiçaria nos últimos 15 anos tem demonstrado que esta, longe de ser um resíduo de crenças persistentes em populações pouco assimiladas à vida moderna, é um fenômeno relacionado ao espaço urbano e à economia de mercado, servindo de linguagem a disputas políticas e eleitorais e veiculada inclusive entre população escolarizada e cristianizada (Geschiere 1997, Moore & Sanders 2001). Alguns autores têm se detido na análise das relações entre feitiçaria e economia através da idéia de feitiçaria como “economia oculta” (Comaroff & Comaroff 1999), onde o consumo de vidas humanas se dá num sistema de reciprocidade espúria, no qual se assiste a uma disparidade total na troca e atribuição de valor: um pedaço de bolo recebido de dia equivale a uma vida humana à noite (De Boeck 2004).

Nesta perspectiva, a feitiçaria se apresenta como uma linguagem metafórica para expressar a modernidade e como o sistema capitalista é vivido pelas pessoas, ou seja, as formas mais agudas de acumulação e exclusão promovidas pela globalização, pela economia neoliberal, pelo encontro do global com local. Assim, a feitiçaria diz algo sobre a intensa exclusão social e simbólica promovida pelo capitalismo e como suas formas incompreensíveis (ou misteriosas) de consumo e exploração são dramática e abruptamente implantadas no continente africano. A própria concepção de sociedade posta em movimento pela feitiçaria, ou seja, a de um jogo de soma zero, onde o sucesso e a acumulação de um implicam no fracasso e no empobrecimento de outros (ou de muitos), parece ser congruente com as experiências atuais nas margens da sociedade global.

Podem-se traçar conexões entre a acusação de feitiçaria a crianças com os novos significados atribuídos à infância, aos novos papéis das crianças e adolescentes no sistema econômico bem como no espaço público. As novas representações da infância são apontadas pela recente bibliografia como um fenômeno global, no qual novas formas de exclusão e violência (pedofilia, abuso sexual, tráfico de órgãos, crianças-soldado) acompanham a emergência das crianças como sujeitos de direitos específicos em cartas de direito internacional (La Fontaine 1998; DeBoeck & Honwana 2000, 2005; Durham 2000).

Assiste-se também a uma acomodação das redes de parentesco, caracterizada pela diminuição do alcance da família extensa em prol da família nuclear centrada na autoridade paterna. No caso angolano, a urbanização e a guerra continuada vêm exigindo uma abrupta adaptação das famílias extensas que migram de forma fragmentada para as cidades. O relativo enfraquecimento da autoridade dos mais velhos cruza-se com a emergência das lideranças religiosas, através das igrejas pentecostais. Todavia, se faz necessário apontar para aspectos de continuidade entre práticas anteriores de atribuição de poder místico e acusação de feitiçaria, repensando os cruzamentos entre parentesco, família e igrejas.

Freqüentemente se traçam relações entre a urbanização e a desestruturação do parentesco. A colonização, a disseminação do cristianismo e o deslocamento de populações implicaram na perda de poder político e no enfraquecimento da sucessão e da herança da posse da terra (Balandier 1963; MacGaffey 1970a). Entre os Bakongo, atualmente, as estruturas da matrilinearidade se restringem a regular os casamentos dentro do grupo (mas fora da *Kanda*, linhagem matrilinear que abrange em geral quatro gerações), de definir o grupo de herança, bem como de estabelecer a autoridade dentro da família, perdurando o sistema de chefia familiar centrada na figura do tio materno, ou do membro mais velho da *Kanda*.

Os mais velhos dizem que a transformação mais notável e recente no parentesco kongo seria aquela ocasionada pela tendência à valorização da

autoridade do pai em detrimento do tio materno (Pereira 2004). Este processo apontaria para nuclearização da família, centrada no grupo doméstico, e o encolhimento da chamada “família extensa”. Os mais velhos atribuem esta transformação à “ocidentalização” e à influência missionária. Embora sem desprezar estes fatores de transformação, cabe lembrar que o lado paterno nas sociedades kongo sempre desempenhou um papel importante, como na doação de terra aos filhos mais novos e dependentes, e na sucessão de títulos políticos e espirituais (MacGaffey 1970a). A dualidade entre a influência das famílias materna e paterna permanece, por exemplo, nas cerimônias de casamento tradicional, quando os bens recebidos pela família do noivo são divididos entre as duas famílias. Isto indica que esta tensão não é recente, estando inscrita no sistema kongo na longa duração. Entretanto, no meio urbano, o poder do pai teria aumentado ainda mais, com o predomínio da família nuclear e a mudança do sistema econômico, que alterou as formas de produção e distribuição de riqueza (Pereira 2004). A mesma tensão entre famílias paterna e materna pode ser observada nas acusações a crianças feitiçeiras quando freqüentemente a família materna acusa a paterna de agressão através do enfeitiçamento da criança.

Todavia, se estes fatores acima descrevem a fragilidade da rede familiar, promovem também a criação de espaços de autonomia dos jovens a partir da emergência de crianças e adolescentes como novos agentes econômicos, largamente absorvidos na economia informal. A mesma dinâmica urbana produziu também novos espaços de sociabilidade que cruzam e se combinam com as redes familiares. Um desses espaços são as redes de vizinhança.

Outros espaços de sociabilidade local são aqueles ligados às igrejas. Assim, em relação à esfera familiar, encontramos diferenças marcantes entre, por um lado, a igreja católica e as protestantes missionárias e por outro, as igrejas pentecostais e africanas⁹. Assistimos entre as primeiras uma maior proximidade e legitimação mútua entre autoridades religiosas e as advindas do parentesco. Já as igrejas pentecostais e proféticas parecem inserir uma ruptura com as lealdades de base familiar. Este embate não se dá somente pelas lealdades entre distintas redes (familiares ou religiosas), afetadas pelo intenso trânsito religioso, mas é principalmente uma disputa sobre a legitimidade na mediação com o sagrado, uma prerrogativa antiga dos chefes de família e curandeiros tradicionais.

Sendo assim, se as igrejas apresentam relações múltiplas e diferenciadas com os grupos de parentesco, pode-se afirmar que a acusação a crianças faz parte do processo de disputa da autoridade religiosa pentecostal sobre o relativamente enfraquecido sistema familiar. Todavia, embora as lideranças pentecostais possam concorrer com as autoridades familiares, elas estão longe de ocupar o espaço deixado por um parentesco supostamente fragmentado pelos processos de modernização ou urbanização. Cabe apontar que ambas as esferas encontram pontos de intercessão prática (ritual) e discursiva, bem como

superposição de papéis. Meu argumento é que as igrejas (entre elas as pentecostais) têm em Angola, e mais especificamente no espaço multiétnico da capital, Luanda, um lugar concorrente, mas ao mesmo tempo complementar, com as organizações baseadas no parentesco. Mais que apenas disputa ou colaboração, as organizações religiosas participam da reconfiguração deste parentesco. Dirigentes de pequenas igrejas pentecostais e proféticas podem buscar legitimar sua autoridade religiosa angariando fiéis dentro do seu grupo de parentesco e região de origem, bem como membros da família extensa buscam aumentar seu poder nos grupos de parentesco fazendo valer sua competência e influência nas pequenas congregações.

Ao abordar o papel das igrejas na rearticulação do parentesco e na reformulação de narrativas étnicas e nacionais no caso dos Bakongo (Pereira 2004), aponte que o padrão de proliferação e segmentação daquelas obedecia, em parte, a padrões de fragmentação de grupos de parentesco já descritas na bibliografia sobre o grupo (MacGaffey 1983). Portanto a sociabilidade e as organizações baseadas nas igrejas e aquelas baseadas no parentesco possuem uma relação complexa e interdependente, e não de substituição.

Partir deste ponto de vista ajuda compreender o envolvimento das igrejas chamadas pentecostais ou africanas na formulação das acusações de feitiçaria ou na legitimação das acusações feitas por parentes. Sugere também que as acusações contra as crianças podem ser entendidas em relação ao sistema de parentesco bakongo e sua cosmologia, relativizando a percepção das acusações como algo divergente das “cosmologias” anteriores, uma ruptura no sistema de parentesco, como argumentam alguns autores (Frieman & N’senga 2002).

De Boeck afirma que as igrejas pentecostais na RDC não fazem elas próprias as acusações de feitiçaria, mas apenas sancionam e legitimam as acusações saídas do espaço doméstico (2000; 2005; 2007). O autor reconhece a ambigüidade das igrejas como participantes das acusações, na exacerbação do papel do demônio e na ênfase no fim dos tempos; ao mesmo tempo em que fornecem a solução do problema da criança acusada através da confissão e dos rituais purificatórios. Porém, ele situa a origem da crise que desencadeia as acusações basicamente na esfera doméstica e familiar, atribuindo à crise social no Congo, ao aumento da mobilidade de jovens e crianças pela sua participação nas atividades econômicas, os fatores de acirramento e ruptura familiar e alteração da balança de poder entre gerações.

No caso angolano, me parece que a “crise” (ou mudança) que se instaura no sistema familiar e de parentesco e suas “funções” (de divisão de trabalho, atribuição de autoridade e obrigações entre membros, regulações de prestação e trocas dentro e entre grupos de parentesco) revela forte participação das igrejas na formulação mesma destas transformações. Isto é mais evidente na ênfase das igrejas por um sistema familiar mais restrito e nuclear, buscando

redirecionar as trocas e reciprocidades do âmbito familiar extenso para o âmbito das igrejas (através do dízimo e dos casamentos dentro das comunidades de igreja). Assim, entendo que as profundas transformações ocorridas nas organizações baseadas no parentesco implicam também na sua vitalidade. Esta se evidencia, por exemplo, na permanência de uma linguagem de parentesco nas organizações de igrejas (através das categorias de “irmandade” e “comunidade”), e nas formas de proliferação de igrejas que, como apontado, reproduzem as estruturas de cisão e fragmentação de parentesco e produção de chefias locais (MacGaffey 1983; Pereira 2004).

Do mesmo modo, não é possível compreender o trânsito religioso Bakongo e a atuação das igrejas pentecostais sem levar em conta o campo religioso mais amplo em Angola, no qual igrejas mais antigas (e de maior representatividade entre os Bakongo, como a Católica, a Batista e a Kimbanguista) mantêm uma postura de maior cautela e ceticismo, buscando a minimização das acusações disseminadas pelos pastores pentecostais. Em outras palavras, a formulação dos discursos e práticas sobre feitiçaria tem evidente relação com a dinâmica do campo religioso e da disputa de fiéis. E esta disputa passa por uma eficaz redefinição da família, do parentesco e de seus (novos) limites.

Se acerto ao considerar a permeabilidade entre duas formas de organização e autoridade bakongo no espaço angolano (família e igrejas), pode-se supor que a dinâmica das transformações do parentesco através do idioma da feitiçaria está menos atada à idéia de perda ou crise, mas de um processo de rearticulação na qual a linguagem do parentesco mantém sua pertinência e encontra outros espaços de reprodução.

As abordagens estatal, das ONGs e das igrejas no fenômeno da criança-feiticeira

O fenômeno das crianças acusadas de feitiçaria é também configurado através das formas pelas quais certas instituições – organismos do Estado angolano, ONGs e diferentes igrejas – vêm construindo percepções, discursos e intervenções sobre esta questão. Nos voltamos agora para a comparação dos vários discursos e práticas relativas à feitiçaria e à diferença cultural produzidos e veiculados por ONGs, Estado e igrejas. As formas de elaboração e enquadramento do fenômeno, bem como a resolução da crise desencadeada pelas acusações podem ser observadas a partir das práticas dos agentes diferentemente posicionados.

Tomamos aqui duas formas de atuação sobre a questão. A primeira, por instituições do governo e ONGs observada em Mbanza Congo e a segunda, em Luanda, pelo Centro Arnaldo Janssen, ligado à Igreja Católica.

A “Rede de Proteção”

Na pequena cidade de Mbanza Kongo o governo estimou mais de 400 crianças abandonadas, nas ruas ou nas igrejas pentecostais, no ano de 2000. A maioria era acusada de feitiçaria por seus parentes. Em 2003 uma parceria do Instituto Nacional da Criança (INAC, do governo angolano) com as ONGs *Save the Children* - Seção Noruega (SC-N) e *Christian Children Fund* (CCF) implantou uma “rede de proteção da criança”, na qual participaram agentes comunitários que foram responsáveis por prevenir, detectar e resolver localmente casos de crianças acusadas de feitiçaria e/ou submetidas à violência, através aconselhamentos às famílias e comunidades envolvidas no nível local. Não apenas crianças acusadas, mas também casos de abuso sexual e violência doméstica, negligência, tráfico de crianças e órgãos, etc., seriam reportados e encaminhados para órgãos do governo quando não se encontrasse uma solução local que garantisse a proteção da criança em “situação de risco”.

As ONGs que formularam e executaram projetos no terreno buscaram conciliar a perspectiva dos “direitos da criança” com a tentativa de compreender e dar novo tratamento ao universo cultural local, profundamente arraigado na “crença na feitiçaria”. Reconhecendo a feitiçaria como parte da “cultura bantu” (reproduzo os termos vistos nos relatórios das ONGs), a estratégia adotada teria sido, segundo entrevistas com as funcionárias das ONGs envolvidas, a de “sensibilizar” e tentar resolver os problemas sem “intervenção nas próprias crenças ou levando elas em conta”. Ou seja, a atuação cingir-se-ia na prevenção da violência corporal ou psicológica, não pretendendo intervir ou demover a crença no feitiço. Isso inclui a possibilidade de, sem questionar os padrões de crença que motivaram a acusação, tentar convencer a família da possibilidade de cura da criança.

Todavia, os relatórios dos seminários de sensibilização local e formação dos agentes comunitários (CCF 2003a; 2003b; 2003c; 2004) mostraram que a estratégia mais adotada foi diferente. Os seminários procuravam persuadir as populações implicadas de que as características e sintomas que se apontam às crianças feiticeiras são as mesmas características de crianças mal-cuidadas, mal-amadas e indesejadas (agressividade, indolência, etc.). Estratégia semelhante foi a de equiparar as manifestações (“sintomas”) das crianças acusadas às manifestações características de fases específicas do desenvolvimento infantil e adolescente, especialmente de uma infância carente e traumatizada pela guerra. Procurou-se desencorajar a acusação a crianças atribuindo outros significados aos sintomas.

O treinamento destes agentes comunitários levou à formação de 38 Comitês de Proteção à Criança, envolvendo líderes locais e religiosos, autoridades tradicionais, militares, enfermeiros, professores, estudantes, entre outros. Paralelo a estes comitês locais, foi criado o Comitê Provincial de Proteção à Criança,

integrado pela Polícia Nacional, pela Justiça Provincial, pela Procuradoria e por vários Ministérios (Assistência e Reinserção Social, da Saúde, Juventude e Desporto, Comunicação Social, Família e Promoção da Mulher), além do INAC, como coordenador do órgão.

O Comitê Provincial assumiu a função de encaminhamento jurídico nos casos de abuso e violência, quando estes fugissem da alçada dos comitês comunitários. O papel mais repressivo do Estado procurou desencorajar ações mais violentas por parte das famílias, mas, por outro lado, não ofereceu qualquer ajuda material ou buscou outro encaminhamento que não o da família se convencer por força da lei de que “não pode” maltratar ou bater nas crianças.

O Centro Arnaldo Janssen

O Centro Arnaldo Janssen¹⁰ se propõe a tarefa de reintegração da criança acusada na família. Procura fazê-la através organização de reuniões familiares estimulando a iniciativa para a busca de “tratamento” e “cura” da criança acusada. Estes podem ser obtidos através de igrejas pentecostais ou curandeiros, dependendo da ligação dos parentes com alguma igreja ou com práticas tradicionais de cura. A tentativa de reintegração obriga a compreensão da crise desencadeada pela acusação como sintoma de um conflito familiar e leva a aceitar soluções mais integradas às concepções familiares de causa de infortúnios.

O Centro conta com o trabalho de profissionais, todos angolanos, designados “agentes sociais” (assistentes sociais na maioria, mas também psicólogos) que procuram fazer contato com as famílias das crianças. Os agentes sociais estimulam os parentes a expor o motivo do abandono ou dos maus tratos que levaram a criança a sair de casa.

Uma vez que estes familiares são convencidos a revelar a crise que os levou a rejeitar a criança, emergem narrativas de infortúnios familiares, separações de casais e novos casamentos, além da confirmação por curandeiros e pastores da ação maléfica das crianças causadoras destes infortúnios. A partir destas narrativas, os parentes são encorajados a propor um tratamento eficaz à criança acometida pelo feitiço. Se a acusação foi feita na igreja, o pastor pode ser procurado para fazer o tratamento, através de rituais de purificação, desde que não use tratamentos considerados pelos funcionários do centro como agressivos. Há casos de crianças que negam ser feitiçeras, mas que, para apaziguar as acusações, concordam em participar do “tratamento”. Todo o processo é descrito aqui no depoimento de um dos agentes sociais do Centro:

Um dos casos que eu acompanhei, era um rapaz de 15 anos, a mãe trouxe para aqui. Ela acreditava que não conseguia ficar com o seu marido porque seu filho era seu marido nos sonhos. Trazem aqui porque têm confiança que é um centro da igreja. Os pais vêm fazer

oração, mas também a família tem que fazer a outra parte, os africanos têm seus tratamentos para essas coisas. Ela arranjou alguém, um senhor lá no bairro dela, que disse que tem que fazer um tratamento [tradicional] ao filho. Primeiro, o miúdo não aceitou, negou, mas depois concordou. Aí [o curandeiro] fez um tratamento. Esfregou-lhe um líquido no corpo disse que naquele dia não podia tomar banho, para que não pudesse fazer aquilo que ele faz à noite. Então, veio para aqui, não tomou banho naquele dia e no dia seguinte nos disse que tinha dormido bem, mas que tinha tido um sonho, ele disse que tem um chefe, lá no feitiço de onde vivem, mas esse chefe... eram muitas pessoas, mas com o rosto do seu chefe. Com o mesmo rosto, com catanas [facões] e lá apareceu um senhor grande, e o senhor conseguiu lutar com essa pessoa, mas que tinha dormido bem. Então o rapaz continuou o tratamento, a mãe também acompanhou. Acabamos o tratamento, ele ficou aqui mais uns dias, a senhora trazia algumas roupas para ele, já conversava mais com ele, já se sentia mais alegre e então depois do tratamento a senhora veio à busca do seu filho. Disse também que já não tinha mais aqueles problemas que ela tinha antigamente. Isso só para dizer: a família só aceita a criança de volta depois de um bom tratamento. Eles acreditam que a criança só vai se levantar desse mal depois de um tratamento tradicional.

Em Luanda, comparando com Mbanza Kongo, não existem campanhas de conscientização para a prevenção das acusações de feitiçaria. O trabalho do Centro tem sido o de recolher a criança acusada, maltratada, que fugiu de casa ou foi expulsa, sem possibilidade de prevenção ou acompanhamento local, como é proposto em Mbanza Congo. O trabalho realizado no Centro Arnaldo Janssen revaloriza as tradicionais reuniões familiares para solução de conflitos e, ao mesmo tempo busca atender aos imperativos de proteção de direitos da criança, bem como de participação comunitária e empoderamento local, como se vê na narrativa de outro agente social:

Pergunta: Vocês me disseram antes que não acreditam que a criança seja realmente feitiçera. Como é que vocês lidam com isso de aceitar o que família diz?

Agentes Sociais: A princípio, isto é uma questão de tradição, que faz parte mesmo da cultura do povo Bakongo. A princípio, com essa situação, nós não podemos dizer que não, que isso não existe. Africanamente falando, o feitiço existe. Então nós não podemos chegar e dizer que a criança não tem feitiço, porque o que está na

causa da separação da família é a acusação. E nós temos que procurar forma de unir esta família. Lógico que, se [a feitiçaria] existe, é porque alguém deu e alguém pode tirar. Então a família que encontre alguém da sua preferência que possa tirar o feitiço. Isto para quê? Para questão de credibilidade, porque se formos nós a arranjar essa pessoa eles poderão dizer que o feitiço não acabou. Então a própria família é que assume a responsabilidade de arranjar alguém, começar o tratamento e nós, nessa maneira de ver socialmente, vamos analisar também em que campo está a percorrer a situação. Porque não podem dar nada mortífero, eles não podem dar nada que possa matar a criança, nós estamos apoiando os direitos da criança. O ritual é diversificado, algumas famílias que já não estão muito ligadas à tradição preferem o acompanhamento religioso. Algumas famílias que estão mesmo lá na tradição preferem o tratamento tradicional. E a mesma coisa fazem estes dois tipos de tratamento. Cura primeiro essa parte espiritual, com orações e tal, depois dão medicamento, que é já a parte tradicional. A partir da hora que a família diz que o feitiço acabou, nós também fazemos a nossa parte do trabalho social. Nós normalmente temos chegado à conclusão que tem estado na base desta população, deste feitiço que às vezes nós não acreditamos é a pobreza, a família às vezes teve um nível mais ou menos elevado e dali a um tempinho começa a degradar e depois logo aparece a criança como feitiçeira, porque as vezes ela está doente, delira na noite, tem problemas de vista, de paludismo [malária] e chamam logo de feitiço naquela área.

Na busca de solução para as crises familiares que desencadeiam as acusações, os agentes sociais envolvem, dependendo de cada caso, as famílias, vizinhos, as igrejas pentecostais ou os curandeiros tradicionais. Eventualmente, quando há caso de agressão física ou ameaça de morte por parte dos acusadores, eles buscam a polícia ou o INAC para conter e processar o agressor. No caso abaixo os agentes sociais nos contam como foi resolvido o caso de um jovem de 16 anos que foi recolhido gravemente ferido. Como ele não dizia onde morava a família, os funcionários concluíram que se tratava de um caso de acusação de feitiçaria. Meses depois o jovem foi procurado no centro pelo irmão mais velho, que soube que o jovem não havia morrido. Havia um novo caso de doença na família.

Então o irmão veio de lá até aqui agressivamente com uma faca, pronto para matar o irmão porque uma criança estava a morrer na família. No dia seguinte nós fomos para a comunidade e conseguimos

localizar a casa da família, e realmente encontramos a criança gravemente doente. Inclusive eles tiraram a criança no hospital pediátrico, disseram que isso não ia passar porque era feitiço, levaram para casa. Nós demos a conhecer à direção geral e à mãe, como também é médica, demos a conhecer as outras autoridades superiores ligadas à criança como o INAC. O Ministério do Interior também acompanhou e a DNIC [polícia]. Chegamos ali, tinha que se levar a criança na clínica, era uma malária cerebral que a criança tinha. Graças a Deus, aquilo foi rezar mesmo, a criança superou e depois disso, para dar paz na família, tínhamos que reunir e encontrar o conserto. Foi daí que a família decidiu que há alguém que trata essa questão de retirar o feitiço, porque se não se retirasse o feitiço, o menino podia um dia fazer uma coisa que talvez seja pior. (...) Já não me lembro bem a história [de como o menino havia adquirido o feitiço], mas estava envolvido nesta história um avô, avós e tios que até estão falecidos na província do Uíge que pediam o menino, porque eles normalmente tem a vida da pessoa como algo que fortifica também aqueles que estão lá no outro mundo. Então, quando aquela pessoa que dá, que já talvez chegue ao fim, está cansado, então eles pedem outra pessoa. E no nosso mundo visível, quando dão conta, então tem que se fazer um ritual que, dizem, tapa o olho, para não se conseguir levar esta pessoa. Arranjou-se um papá [curandeiro], que deu uma lista para tratar. Tinha galinha, vinho, bacia, velas, pirulito, fósforo, lençol. Nós pegamos dinheiro, apoiamos e compramos o que o senhor pediu. Lá no local, ele fez alguns truques, só a família e o menino é que entram. Mas antes conversamos com o senhor que nós queríamos o bem da família e o bem também da criança. Explicamos que somos uma instituição, e que ali havia pessoas representando a lei. E então o senhor ficou envolvido. [o curandeiro disse] ‘assim com toda a certeza, eu vou retirar apenas o espírito mau do menino’. Todos que estavam ali são africanos e desde que não é para fazer mal, é para recuperar, tudo muito bem, mas se for para fazer o mal nós também podemos intervir. Tem que eliminar [o feitiço] da criança e temos que ver de que maneira que também poderíamos buscar outras individualidades para darmos então solução ao caso. Nesse caso não somos só nós que estamos a resolver, estamos outros. Também o líder da comunidade é que tem que aparecer, da família, um vizinho, que conhece mais ou menos a vivência deles, explicar também, ali então temos a base mesmo da causa... Inclusive o menino ficou dois dias, e o papá explicou tudo aquilo que devia fazer, o menino cumpriu, voltamos para lá, retirou

e tá tudo bem. Um menino grande, bem formado agora, no seu lar, tá muito bem com a família.

A “construção do problema social das crianças acusadas de feitiçaria” envolve uma constelação de instituições do Estado, ONGs e igrejas, bem como os múltiplos agentes que cruzam estas instituições, atores marginais como curandeiros tradicionais e pastores pentecostais, como também legislações, cartas e convenções de direitos internacionais, em especial a de direitos da criança. As diferentes formas pelas quais ONGs, Estado e igrejas produzem discursos e práticas relativas à feitiçaria e à diferença cultural valem a pena serem analisados comparativamente, levando em consideração suas interfaces bem como a produção de códigos culturais que compatibilizam os diversos discursos e concepções sobre família, criança, direito e cultura.

Estas interfaces incluem os modos pelos quais ONGs e Estado estão envolvidos e influenciam as ações efetivadas pelas igrejas. Por exemplo, as instituições católicas de acolhida de crianças de rua, como a Arnaldo Janssen, são financiadas por ONGs internacionais e contam com a supervisão e parceria de instituições do Estado, estando comprometidas com algumas de suas premissas na abordagem das crianças acusadas. As igrejas pentecostais e curandeiros tradicionais atuam levando em consideração alguns limites a partir dos quais estão sujeitos a ações repressivas por parte do Estado. Ou seja, se em cada um destes espaços encontramos formulações distintas sobre o fenômeno da feitiçaria e sobre o lugar da criança neste sistema acusatório, percebemos também interseções importantes que são efetuadas por agentes, que fazem com que determinadas formulações sejam mais “eficazes” do que outras.

Os projetos sociais implementados pelas ONGs que atuam na proteção e defesa dos “direitos da criança” introduzem concepções de direitos humanos da criança num universo estranho à idéia de direitos específicos da criança. Na medida em que tratam o fenômeno das crianças acusadas de feitiçaria antes de tudo como um problema humanitário, as ONGs têm muitas dificuldades em lidar com a especificidade cultural e suas transformações que sustentam as acusações no meio familiar. Na preocupação em intervir nos grupos locais e dirimir o “problema” das acusações elas assumem como estratégia uma pedagogia de dissuadir a crença na feitiçaria.

As ONGs têm conexões importantes com instituições do governo, seja pelas ações conjuntas em projetos sociais, seja pela circulação de seus funcionários entre os dois espaços. Ali se percebem situações de colaboração estreita e também conflitos quanto às diferentes concepções e possibilidades de implementação de projetos entre as populações locais, dependentes, no caso das ONGs (seja nacionais como internacionais), de normas e princípios orientados pelos “doadores”, financiadores dos países europeus e norte-americanos aos projetos

implementados em contexto africano. As dificuldades das ONGs e do Estado em operar com sistemas culturais diferentes das suas diretrizes “universalistas” revelam tensões importantes a levar em conta para compreender como se conforma o debate atual sobre a criança-feitiçera na sociedade angolana. Uma está em considerar a criança como portadora de direitos específicos separada do contexto familiar e de linhagem. A outra, no fosso aparentemente intransponível entre as concepções racionalistas e aquelas baseadas no poder do mundo invisível.

Sobre as várias formas de produção de discursos e práticas sobre feitiçaria, esboçaríamos aqui o seguinte esquema: as igrejas pentecostais e proféticas conformam uma nova linguagem que rearticula, numa chave dualista, as concepções locais sobre poder invisível. Esta é empregada na acusação de feitiçaria contra uma categoria social ao mesmo tempo fragilizada e ambígua: as crianças e adolescentes. Ao mesmo tempo, oferecem uma solução ao tratar a criança feitiçera através de rituais de purificação e exorcismo. Estes rituais acontecem no espaço da igreja, com a participação da comunidade de fiéis. Os pastores constroem uma atualização da interpretação, identificação e cura de feitiçaria, elaborando rituais combinando elementos do âmbito cristão, mas retraduzindo papéis e práticas locais, vista a semelhança dos rituais com os empregados pelos curandeiros tradicionais.

As ONGs lêem o fenômeno da criança acusada dentro do parâmetro dos direitos humanos e da intervenção social sobre um grupo “em situação de risco”. Buscam, dentro deste enquadramento, produzir ações de “conscientização” de forma a reduzir os danos sofridos pelas crianças, através de campanhas de esclarecimento, convencendo a população de que comportamentos desviantes e inadequados das crianças fazem parte do desenvolvimento do adolescente (ou criança traumatizada), introduzindo uma nova compreensão – para a população alvo – sobre fases do desenvolvimento infantil.

O Estado, regra geral, adota uma postura legalista, orientada pelo direito positivo e pelas cartas internacionais de direitos da criança. Esta perspectiva tende centrar-se na proteção desses direitos, o que redundará na desconsideração dos fatores sócio-culturais que sustentam as acusações no meio familiar. Assim, tende a enquadrar juridicamente a feitiçaria do ponto de vista da agressão sofrida, adotando uma ação mais repressiva à família agressora, bem como às igrejas pentecostais, vistas como desencadeadoras e legitimadoras das acusações às crianças¹¹.

A igreja católica, no caso do Centro Arnaldo Janssen, concentra-se na reintegração da criança acusada à sua família¹². Para tal tenta adequar práticas e lógicas de diversas ordens: a intervenção social informada pelas concepções do serviço social e de *empowerment* de grupos subalternos, semelhante às concepções das ONGs; o repertório dos “direitos”, consagrados nas leis e convenções internacionais, semelhante ao Estado; o universo cultural das famílias em conflito

que passa pela aceitação das explicações locais em torno da feitiçaria; as soluções rituais propostas pelas igrejas africanas e pelos curandeiros tradicionais; e, sobretudo, as próprias concepções cristãs, onde a unidade e integridade da família ocupam um lugar central.

A estratégia católica de buscar solucionar a crise deflagrada pelas acusações de feitiçaria passa pelo reforço (e também reinvenção) da esfera familiar por meio das reuniões e dos rituais de reconciliação para a reintegração das crianças. Desse modo, seus agentes sociais atuam como mediadores nas soluções propostas pelas famílias, reconhecendo-as e legitimando-as como instituição central. A “crença na feitiçaria”, diferente de ser um obstáculo a ser reprimido, como na perspectiva do Estado, ou como um “fator cultural” a ser domesticado pelas organizações é, pelas igrejas em geral, ainda que de formas diferentes, levada em conta na resolução dos conflitos familiares.

Os “agentes sociais” do centro Arnaldo Janssen tem sido os agentes mais interessantes para analisar a mediação das práticas e discursos em torno da feitiçaria na qual se apresentam as diversas práticas e concepções acima expostas. Graças aos seus posicionamentos (formação profissional, trajetórias sociais, lugar institucional) e uma visão de mundo que inclui o cristianismo, os agentes sociais são fundamentais na formulação de um campo prático-discursivo específico sobre feitiçaria que articula estes vários repertórios e lógicas, obtendo maior sucesso na representação dessa do que outros agentes em outras esferas, tais como as ONGs e Estado. A mediação é tomada aqui principalmente no sentido simbólico, na qual está em jogo a capacidade destes agentes manejarem diversos repertórios culturais. Deste manejo conseguem, num processo de negociação cultural, construir novos códigos que, contextualmente, produzem sentidos partilhados e generalizados num universo ampliado de relações (Montero 2007).

O lugar dos Bakongo em Angola e a acusação de feitiçaria contra crianças

Os fatores macro-estruturais (transição para economia de mercado e seu impacto na esfera do parentesco, guerras e deslocamentos) parecem indispensáveis, mas insuficientes para a compreensão da emergência da ansiedade que deflagra as acusações de feitiçaria. Enquanto estes impõem mudanças abruptas, que atingem indistintamente todas as populações angolanas, não provocam em todo o espaço angolano o mesmo fenômeno de acusação a crianças na escala que verificamos no caso dos Bakongo.

Comparando o fenômeno no Congo e em Angola observamos a mesma configuração de crise social, emergência pentecostal e rearticulação de parentesco. Entretanto, no Congo o fenômeno tem um caráter trans-étnico, não sendo específico dos Bakongo, como é o caso de Angola. Isto nos impele a

buscar outros fatores. Gostaria de apontar outra possibilidade concernente ao lugar fronteiriço e ambíguo ocupado pelos Bakongo na nação angolana como um elemento importante para a compreensão da especificidade étnica da feitiçaria em Angola.

Os clássicos sugerem que o sistema acusatório da feitiçaria põe em movimento fronteiras entre grupos. Traça distinções entre os de dentro e os de fora, redefinindo, por exemplo, grupos de parentesco (Douglas 1970). Com uma ancoragem bem nítida nas relações de parentesco, mais que sinalizar sua “crise”, ela sinaliza também sua vitalidade e pertinência como forma de organização social e simbólica.

Já a bibliografia moderna sobre feitiçaria insiste na relação desta com a emergência do estado pós-colonial, inseparável das novas formas de capitalismo e de exclusão política e social. Conforme discutido por vários autores (Rowlands & Warnier 1988; Ciekawy 1998; Bayart 1993; Schatzberg 2000) a feitiçaria tem sido um idioma eficaz na expressão de concepções populares sobre o Estado, através da sua definição (e da feitiçaria) como poder oculto e como apropriação ilegítima da força vital de outrem. A feitiçaria é considerada aqui uma linguagem crítica para falar do exercício do poder nos novos estados africanos, marcados por sistemas autoritários e fechados (semelhante à idéia de “conluio de bruxas” em encontros secretos). Esta linguagem põe em relação sistemas tradicionais e modernos mutuamente constituídos, a partir dos quais se pode compreender a formação híbrida dos atuais estados africanos.

Durante meu campo em Angola, perguntando a adultos Bakongo sobre o que teria ocasionado a inversão do padrão da feitiçaria que, de atributo dos mais velhos passou a ser desempenhado e propagado por crianças, me foi dito que teria havido uma “democratização da feitiçaria”. No Congo, De Boeck relata como esta inversão do controle da feitiçaria é chamada de “feitiçaria caótica”, ou seja, desregulamentada e imprevisível (2005; 2007). Ele argumenta que as novas formas de feitiçaria se desligariam parcialmente das relações de parentesco e se movem para expressar outras tensões fora destas, reinscrevendo e reduzindo drasticamente o âmbito do grupo de parentesco, suas funções e significados, com um impacto importante no sistema de classificações. A partir destes elementos, sugiro que as diferenças nas formas de referência à feitiçaria (democracia e caos) têm relação com o modo pelo qual se apresentam os sistemas políticos nos dois países.

O Estado angolano pode ser caracterizado pelo fechamento político e concentração de recursos, com baixa participação da sociedade civil, a qual se articula menos lentamente após o fim da guerra civil¹³. No Congo, por outro lado, encontramos uma situação muito diversa, pois a crise social aguda é acompanhada pelo dismantelamento radical do Estado e pelo vazio político não preenchido desde o fim da guerra civil (1998-2003). Sendo assim, poderíamos

dizer que a feitiçaria caótica do Congo é da mesma qualidade que seu Estado, enquanto em Angola, ao contrário, e de forma irônica, a feitiçaria se permite democrática, já que “todos” podem dela se apropriar e disseminá-la.

A presença Bakongo no contexto angolano se traduz por uma inserção fronteiriça, no sentido geográfico (onde a região kongo foi dividida em três espaços coloniais e depois nacionais) e no sentido da relativa marginalidade política, social e simbólica do grupo em Angola. A população “regressado”/ Bakongo em Luanda foi estigmatizada por diversas razões, sejam políticas – identificação do grupo Bakongo à FNLA (partido que se opunha ao MPLA no período de transição para a independência) – como econômicas – montagem do comércio ilegal¹⁴ e presença significativa do grupo nos quadros funcionais do Estado. Mas esta estigmatização foi expressa como uma diferença cultural; onde a identificação do grupo com o Congo/Zaire, a introdução do lingala (língua franca de Kinshasa) e de práticas culturais consideradas estranhas ao universo cultural de Luanda foi intensamente demarcada (Mabeko Tali 1995; Pereira 1999).

Noções de angolanidade foram construídas em Luanda tendo como contraponto os Bakongo retornados do Congo. Estes foram construídos como estrangeiros e a ambigüidade de serem estrangeiros e nacionais (ex-exilados, transitando continuamente entre fronteiras, por vezes indistintos dos numerosos imigrantes congolezes) parece significativa na forma como a feitiçaria se configura em Angola, através deste viés étnico.

Também outros argumentos e percepções locais ancorados nas relações históricas entre Congo e Angola devem considerados na compreensão das percepções locais que relacionam feitiçaria aos Bakongo. A multiplicação de igrejas em Angola desde finais dos anos 1980 acompanhou o crescimento das denominações pentecostais em outras partes da África e do mundo. Em Angola, esta multiplicação acompanhou o processo de pequena distensão do Estado e da liberalização da economia. Deu-se também no ritmo do retorno dos Bakongo exilados e da imigração congoleza. As reações negativas de parte da população, das igrejas mais estabelecidas, da imprensa, de intelectuais e setores do Estado à multiplicação das pentecostais apontam invariavelmente para a (nefasta) influência do Congo.

A permeabilidade da fronteira e a mesma identidade cultural entre os Bakongo dos dois países não exige a percepção de distinções entre angolanos e congolezes falantes do kikongo ou a influência congoleza através da expansão do lingala e das experiências dos Bakongo que viveram no Congo e que foram introduzidas em Angola. Mais que influência “cultural” quanto a semelhanças na organização social, no sistema de crenças e práticas, é a experiência congoleza de efervescência religiosa e práticas correlatas que está em questão na construção da negatividade da influência congoleza sobre Angola.

A presença dos regressados foi fator decisivo na forma estigmatizada de olhar o Congo e estabeleceu um corte ainda mais radical que o havido no tempo colonial entre os dois países. Desse modo, todas as práticas consideradas “negativas” associadas aos Bakongo são passíveis de serem consideradas como má influência do Congo, entre as quais; a introdução do comércio ilegal, das igrejas africanas e, mais recentemente, da acusação de feitiçaria contra crianças.

Os argumentos que relacionam a vinda das igrejas e da feitiçaria atribuída às crianças do Congo advêm precisamente, mas não exclusivamente, dos setores mais ligados ao Estado. Sendo assim é pertinente examinar o modo pelo qual setores do Estado propõem discursos e ações sobre feitiçaria tendo em vista a conformação da sociedade angolana e o lugar dos Bakongo dentro dela. Defendo assim que o processo de construção dos discursos e práticas sobre a feitiçaria e acusação de crianças (formas de definir, explicar, evitar e enquadrar um “problema social”) está intimamente relacionado com o lugar – ambíguo – ocupado pelos Bakongo no espaço nacional angolano.

Conclusão: produções diferenciadas da feitiçaria

As acusações de feitiçaria que emergem de relações pessoais, expressando tensões nas relações de parentesco e vizinhança, se tornam problemas tratados na esfera institucional. O fenômeno apresentado aqui traz a “família” para um circuito ampliado e heterogêneo onde se cruzam o Estado, ONGs e igrejas.

As formas como o Estado e as ONGs trataram do problema em Mbanza Kongo e as formas de tratamento produzidas no Centro Arnaldo Janssen em Luanda demonstram a produção diferenciada do fenômeno da criança acusada de feitiçaria, contendo muitas interseções. Uma distinção importante se dá pela forma como a família é posicionada num e noutro caso. No caso de Mbanza Congo, pelo viés na violência sofrida pela criança, a família é considerada agressora e passível de punição pelo Estado. No caso do Centro católico, a família é tratada de forma a ela mesma produzir a solução para o problema. As crenças e práticas vinculadas à acusação são tomadas como elementos importantes no processo de resolução.

Ao lançar mão de códigos vindos de sistemas diversos (discurso dos direitos, das cosmologias locais, do serviço social) os agentes sociais do Centro Arnaldo Janssen tornam este repertório ainda mais variado e potencializam a possibilidade de eficácia, aumentando as chances de sucesso no intento de reintegração. O relativo sucesso da reintegração nestes casos permite avaliar a produção de um consenso relativo quanto às definições de feitiçaria no entrecruzamento de igrejas, famílias e instituições do Estado.

As fronteiras que se evidenciam nas acusações de feitiçaria remetem às fronteiras que os Bakongo traçam entre pais e filhos, entre parentes e não

(mais) parentes, já que a acusação de feitiçaria incide sobre crianças órfãs. As acusações revelam e são constitutivas das tensões que configuram a atual família extensa bakongo no contexto angolano.

Relações de reciprocidade também parecem estar em causa entre parentes, evidenciado na acusação de incesto no primeiro caso que vimos, relatado pelos agentes sociais. O mesmo se aplica às relações entre os mundos visível e invisível, já que, como relatado no segundo caso, quando os mortos exigem a vida de seus parentes para a manutenção de sua força no outro mundo, configuram-se relações espúrias de parentesco, através da drenagem de força vital entre vivos e seus parentes falecidos. Ao invés da esperada relação de reciprocidade equilibrada e fortalecimento mútuo entre os dois mundos, relações de predação são instigadas.

Mas as acusações não remetem somente às fronteiras internas ao parentesco, mas também às fronteiras internas à nação, ao pensar as relações entre Congo e Angola, as migrações dos Bakongo enquanto comerciantes – ao mesmo tempo estrangeiros e nacionais – dentro do território, comerciando produtos e adesão religiosa.

A suspeição aparece como a forma mais eficaz de organizar estas fronteiras e mantê-las ao mesmo tempo flexíveis e ambíguas. Emerge a suspeição da família sobre crianças ao mesmo tempo desprezadas e perigosas, a suspeição do Estado sobre a família e da nação sobre os Bakongo, cuja nacionalidade é posta permanentemente sob suspeita. A ambigüidade e a suspeita geram, pois, a necessidade da produção e da reposição contínua de fronteiras.

A emergência da feitiçaria no espaço público angolano ressalta o redesenho de outras fronteiras: entre parentesco e igrejas; entre Estado, família e direitos, reposicionando as esferas do público e do privado em Angola. As igrejas desempenham aí um papel fundamental, bem como as novas formas de inserção das crianças no espaço urbano e sua visibilidade como “sujeitos de direitos”.

Bibliografia

- BALANDIER, Georges. (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
- BAYART, Jean-François. (1993), *The State in Africa: the politics of the belly*. Londres: Longman.
- BRAIN, Robert. (1970), “Child-witches”. In: M. DOUGLAS. (ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock Publications.
- CCF/ Christian Children Fund. (2003a), “Diagnóstico realizado no município de Mbanza Congo”. Luanda: CCF.
- CCF. (2003b), “Relatório do Seminário de formação de formadores comunitários”. Primeira Fase – Desenvolvimento da Criança (Factores importantes para o bom desenvolvimento da criança). Mbanza Congo. Luanda: CCF.
- CCF. (2003c), “Relatório do Seminário de formação de formadores comunitários”. Segunda fase – Desenvolvimento da Criança (Etapas do desenvolvimento) e Impacto da Guerra. Mbanza Congo: CCF.

- CCF. (2004), "Relatório do Workshop 'Crianças com necessidades especiais de protecção'". INAC e ONGs parceiras. Mbanza Congo: CCF
- CIEKAWY, Diane & GESCHIERE, Peter. (1998), "Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa". *African Studies Review*, vol 41, nº 3: 1-14.
- CIEKAWY, Diane. (1998), "Witchcraft in Statecraft: Five technologies of power in Colonial and Postcolonial Kenya". *African Studies Review*, vol. 41, nº 3: 119-141.
- CLARIDGE, G. Cyril. (1922), *Wild Bush Tribes of Tropical Africa*. London.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (orgs.). (1993), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1999), "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony". *American Ethnologist* 26, nº 2: 279-303.
- DE BOECK, F. & HONWANA, A. (2000), "Faire et défaire la société: enfants, jeunes et politique en Afrique: introduction au thème". *Politique Africaine. Le Dossier Enfants, jeunes et politique*, nº 80: 5-11.
- _____. (2005), "Introduction: Children & Youth in Africa: Agency, Identity and Place". In: F. DE BOECK & A. HONWANA. (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- DE BOECK, Filip. (2000), "Le 'Deuxième Monde' et les 'Enfants-sorciers'". *Politique Africaine. Le Dossier Enfants, jeunes et politique*, nº 80: 32-57.
- _____. (2004), "On Being Shege in Kinshasa: Children, the Occult, and the Street". In: F. DE BOECK & M.F. PLISSART. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Ghent/ Tervuren: Ludion/Royal Museum of Central Africa.
- _____. (2005), "The divine seed: Children, gift and witchcraft in Democratic Republic of Congo". In: F. DE BOECK & A. HONWANA. (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- _____. (2007), "At risk, as risk. Abandonment and care in a world of spiritual insecurity". (mimeo).
- DOUGLAS, Mary. (1970), "Introduction: Thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic". In: M. DOUGLAS. (ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock.
- DURHAM, Deborah. (2000), "Youth and the Social Imagination in Africa". *Anthropological Quarterly* 73 (3): 113-120.
- FISIIY, Cyprian & GESCHIERE, Peter. (2001), "Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: interactions between popular, academic and state discourse". H. MOORE & T. SANDERS. (eds.). *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge.
- FISIIY, Cyprian. (1998), "Containing Occult Practices: Witchcraft Trials in Cameroon". *African Studies Review*, vol. 41, nº 3: 143-163.
- FRIEDMAN, Kaja Ekholm & N'SENGA, Biluka Nsakala. (2002), *Estudo sobre as crianças em situação de risco nas províncias de Zaire, Uíge e Luanda*. Relatório Preliminar. Luanda.
- FU KIAU, Kia Bunseki. (1969), *Le Mukongo et le monde qui l'entourait: cosmogonie Kongo*. Kinshasa. Office National de la Recherche et de Développement.
- GESCHIERE, Peter. (1997), *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Virginia: University Press of Virginia.
- HONWANA, Alcina. (2005), "Innocent and Guilty: Child Soldiers as Interstitial and Tactical Agents". In: F. DE BOECK & A. HONWANA. (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- LA FONTAINE, J. S. (1998), *Speak of the Devil: Tales of satanic abuse in contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MABEKO TALI, Jean-Michel. (1995), "La 'chasse aux Zairois' à Luanda". *Politique Africaine*, nº 57: 71-84.

- MACGAFFEY, Wyatt. (1970a), *Custom and Government in the Lower Congo*. California: University of California Press.
- _____. (1970b), "The Religious Commissions of Bakongo". *Man*, vol. 5, n° 1: 27-38.
- _____. (1983), *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Indiana: Indiana University Press.
- _____. (1986), *Religion and Society in Central Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARWICK, Max. (ed.). (1970), *Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth: Penguin.
- MEYER, Birgit. (1998), "The Power of Money: politics, occult forces and Pentecostalism in Ghana". *African Studies Review*, vol. 41, n° 3: 15-37.
- _____. (1999), *Translating the Devil: religion and modernity among Ewe in Ghana*. Africa World Press.
- _____. (2004), "Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Carismatic Churches". *Annual Review Anthropology*, n° 33: 447-474.
- MIDDLETON, J. & MINTER, E. H. (eds.) (1963), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MOLINA, Javier Aguilar. (2005), *The Invention of Child Withes in Democratic Republic of Congo: social cleansing, religious commerce and the difficulties of being a parent in a urban culture*. Save The Children UK.
- MONTERO, Paula. (org.) (2007), *Deus na aldeia*. São Paulo: Globo.
- MOORE, Henrietta & SANDERS, Todd (eds.). (2001), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge.
- PEREIRA, Luena. (1999), *Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. USP.
- _____. (2004), *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP.
- PEREZ, Helena & BENGE, Casimira. (2006), *O Impacto das Acusações de feitiçaria contra crianças em Angola: uma análise na perspectiva da proteção dos direitos humanos*. Luanda: INAC/UNICEF.
- RANGER, Terence. (2006), "Scotland Yard in the Bush. Medicine Murders, child witches and the construction of the occult: a literature review". Workshop 'Deconstructing the Occult in Africa and Britain'. Oxford.
- ROPER, Lyndal. (2000), "'Evil Imaginings and Fantasies': Child-Witches and the End of the Witch Craze". *Past and Present*, no. 167: 107-139.
- ROWLANDS, Michael & WARNIER, Jean-Pierre. (1988). "Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon". *Man*, New Series, vol. 23, n° 1: 118-132.
- SCHATZBERG, Michael G. (2000). "La sorcellerie comme mode de causalité politique". *Politique Africaine*. Le Dossier Povouirs Sorciers, n° 79: 33-47.
- STOBART, Eleanor (2006), *Child Abuse Linked to Accusations of "Possession" and "Witchcraft"*. Department for Education and Skills. UK. <http://www.dfes.gov.uk/research/data/uploadfiles/RR750.pdf>. Acessado em 27/11/2006.

Notas

- ¹ Este texto foi baseado em pesquisa de campo feita em Angola em 2006. Gostaria de agradecer a Mary Daly e Mena Andrade, da ONG Christian Children Fund, bem como aos funcionários da ONG Save the Children. Esta pesquisa foi financiada com uma bolsa de pós-doutorado da FAPESP/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- ² Tem sido observadas acusações de feitiçaria contra crianças na Nigéria, Costa do Marfim, Malawi, Camarões entre outros. Vamos tratar da comparação entre Angola e RDC pela semelhança dos fatores envolvidos e sua interrelação.
- ³ O grupo Bakongo localiza-se originalmente na região norte de Angola, na fronteira com a República

Democrática do Congo (RDC), e estão presentes também na República do Congo. Outrora esta região compunha o Reino do Kongo, formado no século XIV, que entrou em contato com os portugueses em finais do século XV. Vem desta época a cristianização desta parte da África Central. Os Bakongo de Angola experimentaram intensas migrações na sua história recente, especialmente a partir da guerra de libertação (1961), quando um grande contingente se exilou no então Congo Belga (atual RDC). Boa parte retornou para Angola após a independência, principalmente para a capital, Luanda, fora de sua região de origem. Tem sido neste setor dos Bakongo, pejorativamente chamado de “regressado”, onde encontramos o maior número de casos de acusação de feitiçaria contra crianças.

- ⁴ A guerra civil, que irrompeu após a independência (1975), em 1976, e perdurou até 2002, opôs o MPLA, partido no poder e a UNITA, partido rebelde. Ela foi responsável pelo exílio e deslocamento interno de mais de um terço da população (num total estimado atualmente em 13 ou 14 milhões de habitantes). Metade dos angolanos vive nas cidades, um terço do total em Luanda, lar de estimados 5 milhões de pessoas.
- ⁵ Há referências à venda como escravas, ou expulsão, de crianças consideradas feiticeiras na área kongo no início do séc. XX (Claridge 1922). Embora vagas, elas dão conta da existência do fenômeno em tempos anteriores, mas como eventos esparsos, sem comparação quanto à dimensão que este fenômeno tem atualmente. Sobre crianças e feitiçaria no período moderno, Roper (2000). Na literatura antropológica, Brain (1970).
- ⁶ Em contraste com as poucas denominações religiosas no tempo colonial, o quadro religioso angolano apresenta-se extremamente complexo a partir da recente proliferação de igrejas no campo protestante, especialmente as igrejas pentecostais e igrejas africanas (também chamadas de proféticas ou mpeve a longo – o nome em kikongo para Espírito Santo), a partir dos anos 1990. Os Bakongo identificam-se quase todos como cristãos num país em que a cristianização atinge mais de 80% da população. Encontram-se entre os Bakongo, principalmente os “regressados”, o maior número de denominações religiosas, sejam pentecostais ou africanas, e o maior número de líderes religiosos. Estas igrejas desempenham um papel fundamental na conformação de uma linguagem propícia para a acusação de feitiçaria, bem como fornecem rituais de identificação e cura dos acusados. Sobre pentecostalismo na África, ver Meyer (1999; 2004).
- ⁷ Os casos de acusação a crianças no Congo, Angola e Nigéria vêm ganhando atenção crescente da mídia internacional pela violência impetrada pelos parentes e pelos pastores nos rituais de cura. Esta atenção aumentou quando apareceram casos de acusação de feitiçaria a crianças em Londres, a maioria envolvendo famílias de origem congoleza e angolana, desde 2001. Ver Stobart (2006).
- ⁸ O português é falado e compreendido em vários níveis por 75% da população angolana. A maior parte das minhas entrevistas foi conduzida espontaneamente em português, mas algumas delas em kikongo, especialmente na província do Zaire.
- ⁹ Mesmo sem censo religioso desde 1970, supõe-se que a católica ainda seja a igreja de maior adesão em Angola. Todavia, é provável que, ao lado as igrejas protestantes de origem missionária (batista, metodista e congregacionista), ela venha perdendo aderentes para as pentecostais e africanas.
- ¹⁰ O Centro foi criado em 1997, pelo padre Horácio (argentino, de origem guarani) da Congregação do Verbo Divino (Arnald Janssen foi o criador desta Congregação, no século XIX). Localiza-se na periferia de Luanda, próximo ao bairro periférico Palanca, cuja maioria da população é de origem Bakongo. Abriga apenas meninos e rapazes e desenvolve vários projetos sociais, como atendimento psicológico, de profissionalização, de reforço escolar. As crianças são encorajadas a prosseguirem os estudos nas escolas nas redondezas.
- ¹¹ O Estado angolano não possui legislação específica sobre feitiçaria, nem para reconhecer e julgar a intenção ou a ação do suposto feiticeiro, como acontece em alguns países africanos (Fisiy 1998), nem de criminalizar o acusador, como na legislação colonial britânica. Ele criminaliza apenas os casos concretos de agressão ou negligência.
- ¹² A igreja católica apresenta diversas posições com relação à feitiçaria. Existem prescrições institucionais

ou “oficiais” e discordâncias quanto à abordagem do fenômeno entre vários agentes. Não é nosso intuito fazer um balanço desta multiplicidade de posições dentro da igreja católica em Angola ou em geral. A análise centra-se na atuação do Centro Arnaldo Janssen através da assistência social, como uma forma típica de atuação católica.

¹³ Eleições legislativas acabaram de ser realizadas em Angola, dando larga vitória ao partido no poder. Eleições presidenciais estão previstas para 2009 ou 2010.

¹⁴ Com a liberalização econômica, na década de 1990, Angola sofreu um agravamento da crise econômica, já fragilizada com a guerra. O mercado paralelo disseminou-se ainda mais, transformando-se no setor informal da economia, e deixou de ser atividade empreendida predominantemente pelos “regressados”/Bakongo. A partir de então, os “regressados” ficaram relegados a um lugar menos proeminente, mas também menos estigmatizado.

Recebido em março de 2008
Aprovado em setembro de 2008

Luena Nunes Pereira (luenapereira@yahoo.com.br)
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Bolsista PRODOC do PPGAS/ Unicamp.

Resumo:

Acusações de feitiçaria a crianças e adolescentes têm emergido em diversas partes da África, com destaque para a República Democrática do Congo. Em Angola este fenômeno é observado principalmente entre o grupo étnico Bakongo. Procura-se aqui apontar alguns fatores envolvidos na emergência deste fenômeno em Angola, considerando esta especificidade étnica. Outro objetivo é o de analisar como diferentes agentes em instituições do Estado angolano, igrejas e ONGs vêm construindo percepções, discursos e formas de intervenção sobre esta questão, considerando diferentes noções de alteridade, cultura, família, igreja e comunidade.

Palavras-chave: alteridade, cultura, família, igreja, comunidade.

Abstract:

Witchcraft accusations against children and adolescents had emerged recently in some African countries, especially in the Democratic Republic of Congo. In Angola, this phenomenon has been verified particularly among the Bakongo people. My initial objective will be to determine some of the factors that contribute to the emergence of this phenomenon in Angola, considering its ethnic bias. Other aim is to describe and analyze how Angolan State institutions, NGOs and churches have been constructing different perceptions, discourses and forms of interventions in relation to this issue, considering different notions of otherness, culture, family, church and community.

Keywords: otherness, culture, family, church, community.