



Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

Um estudo etnográfico sobre o acolhimento e reintegração social de
crianças acusadas de feitiçaria em Angola

Pedro Nuno Pestana Soares

Trabalho de projeto submetido como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia

Orientador(a):

Professora Doutora Clara Carvalho, Professora Auxiliar,
Instituto Universitário de Lisboa

Coorientador(a):

Professor Doutor Ruy Llera Blanes, Investigador Pós-doutoral, Universidade de
Bergen (Noruega), e Investigador Associado, Instituto de Ciências Sociais da
Universidade de Lisboa

Novembro, 2015

Esta dissertação foi realizada no âmbito do projeto "A Política da Esperança: o Papel das Igrejas na Reconstrução da Angola de Pós-guerra", financiado pela Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/CS-ANT/112897/2009).

AGRADECIMENTOS

Ao coordenador do projeto "A Política da Esperança: o Papel das Igrejas na Reconstrução da Angola de Pós-guerra", Ramon Sarró, pelo convite para integrar a equipa e pelas orientações preciosas que conduziram à estruturação definitiva deste trabalho.

Aos meus orientadores, Clara Carvalho, pela sua ajuda inestimável na componente metodológica e teórica desta dissertação, e por me ter "obrigado" a entregar uma tese que, de outro modo, continuaria em eternas reformulações; e Ruy Blanes, pela orientação tão científica quanto pragmática que me permitiu circular de forma mais ou menos descontraída pela imprevisível e surpreendente capital angolana.

Em Luanda, às comunidades religiosas que me acolheram: a Congregação dos Pobres Servos da Divina Providência (P. Nello Vanzo e Ir. Márcio Vieira) e a missão de Frades Menores Capuchinhos da paróquia de N^a Sra. de Fátima, principalmente Fr. Adelino Soares, Fr. Joaquim José Hangalo e Fr. Gabriele Bortolami. A Fr. Gabriele devo ainda preciosos contributos sobre a cultura bakongo, a questão das "crianças-feiticeiras" e a história do Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello, que eu não teria visitado sem o seu encorajamento. Aos técnicos e responsáveis pelo Centro de Acolhimento e Reintegração de Crianças Arnaldo Janssen, em particular ao seu diretor Ir. João Facatino, à diretora adjunta Ir. Regina Lulus, e à psicóloga de serviço no CACAJ, Samba Mulando, bem como a todas crianças e adolescentes que lá residem. Aos membros da comunidade bakongo em Luanda, principalmente os da União Tradicional Kongo e da igreja MpeveYa N'longo, que me ajudaram a compreender melhor a cultura, religião e herança kongo. À Dra. Maria Anibal Amáro, Chefe do Departamento Nacional Para a Criança em Situação de Risco, e à Dra. Ana Teresinha Nicolau, Diretora Nacional da Criança e do Adolescente.

Em Mbanza Kongo, à missão Capuchinha onde fiquei alojado e que gere o Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello. Agradeço aos frades que integram esta missão, Fr. Justino Bunga, Fr. António Mboku, Fr. Alberto Máquina e principalmente Fr. Danilo Grossele, cujo acolhimento e ajuda prestada foram inexcelíveis, bem como aos restantes técnicos e funcionários do Centro de Acolhimento, e às crianças nele acolhidas. Ao padre diocesano André Vela Ngaba, também professor no Instituto Politécnico da cidade, e ao Pedro Neves ("General Mississa"), que me permitiu assistir aos trabalhos do "tribunal tradicional" de Mbanza Kongo.

À minha mulher e aos meus filhos, que deixei dois meses em Lisboa entregues ao frio e a sonhar com um inverno tropical na África Subsariana.

Resumo

Este estudo examina os processos de acolhimento, reintegração social e reunificação familiar de crianças acusadas de feitiçaria em duas instituições missionárias católicas de Angola: o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen, em Luanda, e o Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zullianelo, em Mbanza Kongo, província do Zaire. Desenvolve-se a partir de trabalho etnográfico realizado nestas duas cidades angolanas durante 2013 e procura explorar o papel da feitiçaria – e em particular das acusações dirigidas a crianças – nas reconfigurações sociais que têm marcado, desde 2003, o pós-guerra civil em Angola. Os resultados indicam que a problemática social das "crianças-feiticeiras" se articula intimamente com o debate sobre o lugar da etnia bakongo na sociedade angolana, e revela que, longe de serem elementos passivos neste processo, as próprias crianças podem instrumentalizar as acusações como forma de aceder a recursos e oportunidades que lhes permitem ascender socialmente. Estes resultados parecem ir ao encontro de outros estudos que, nas últimas décadas, identificam transformações profundas no estatuto e nos papéis da infância e juventude em vários contextos de crise pós-Guerra Fria na África Ocidental.

Palavras-chave: Crianças-feiticeiras, Juventude, Missões, Angola, Feitiçaria, Mobilidade Social

Abstract

This study examines the processes of hosting, social reintegration and family reunification of children accused of witchcraft in two Catholic missionary institutions of Angola: the Arnaldo Janssen Children's Shelter, in Luanda, and the Frei Giorgio Zullianelo Shelter, in Mbanza Kongo, Zaire province. It is based in ethnographic work carried out in these two Angolan cities during 2013 and explores the role of witchcraft - and in particular of accusations directed at children - in the social reconfigurations that have marked, since 2003, post-civil war Angolan society. The results indicate that the phenomenon of "child-witches" as a social problem is linked closely to the public debate about the place of the Bakongo ethnic group in Angolan society, and reveals that, far from being passive elements in this process, children themselves can use these charges as a way to access resources and opportunities that allow them to rise socially. These results seem to be in accord with other studies that, in recent decades, identify deep changes in the status and roles of children and youth in several post-Cold War crisis contexts in West Africa.

Keywords: Child-witch, Youth, Missions, Angola, Witchcraft, Social Mobility

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS	VII
DEFINIÇÃO DO TERRENO E DO OBJETO DE ESTUDO.....	1
METODOLOGIA.....	5
1. CIÊNCIA OCIDENTAL E FEITIÇARIA AFRICANA, SÉC. XIX – SÉC. XXI.....	11
1.1 Do Arcaísmo Irracional ao "Sentido" da Feitiçaria.....	11
1.2 Colonialismo e Modernidade, Combustíveis da Feitiçaria Africana.....	12
1.3 Globalização, Neoliberalismo e Economias Ocultas	13
1.4 Discursos de Feitiçaria, Instrumentos de Contestação	14
2. CRIANÇAS FEITICEIRAS NA PÓS-COLÓNIA.....	16
2.1 Os Dois Mundos das Ruas de Kinshasa	16
2.2 Etiologia de uma Feitiçaria Imprevisível	18
3 ANGOLA: FEITICEIROS VINDOS DO NORTE	22
3.1 O Fator Bakongo	23
3.1.1 Memória e Herança Kongo.....	24
3.1.2 Ambiguidade e Fronteira.....	25
3.2 A Mão Reguladora do Estado.....	28
3.2.1 A Rede de Proteção à Criança da Província do Zaire	29
3.2.2 Imigração Ilegal e Proliferação Religiosa.....	32
3.3 O Papel da Igreja Católica.....	33
3.3.1 Um problema doméstico ou uma questão nacional?	33
3.3.2 Igreja e Estado: do Conflito à Cooptação	35
3.3.3 A Assistência Católica às Crianças.....	36
4. LUANDA: O CENTRO DE ACOLHIMENTO DE CRIANÇAS ARNALDO JANSSEN	39
4.1 Uma Breve Cronologia	39
4.2 Espaço, Equipa e Dinâmica	41
4.3 O Processo de Reintegração das Crianças no C.A.C.A.J	44
4.3.1 Acolhimento e diagnóstico.....	44
4.3.2 Localização da família.	48
4.3.3 Reunificação familiar.....	50
5. MBANZA KONGO: O CENTRO DE ACOLHIMENTO FREI GIORGIO ZULIANELLO	55
5.1 Uma Breve Cronologia	55

5.2 Espaço, Equipa e Dinâmica	58
5.3 O processo de reintegração das crianças no C.A.F.G.Z.....	61
5.3.1 Deteção e encaminhamento.....	61
5.3.2 Acolhimento	63
5.3.3 Reunificação Familiar e Formação Escolar e Profissional.....	65
6. REFLEXÕES FINAIS: Agência, Autonomização e “Falsos Feiticeiros”	69
Referências	79
ANEXOS.....	86
Anexo A: Grupos Étnicos de Angola e Localização de Trabalho de Campo	87
Anexo B: Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen (Luanda) – Documentação Cartográfica e Fotográfica	88
Anexo C: Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello (Mbanza Kongo) - Documentação Cartográfica e Fotográfica	97

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 2.1. Ciclo de Vitimização de Crianças Acusadas de Feitiçaria (Cimpric, 2010)	17
Figura 6.1 Ciclos de Vitimização e de Autonomização de Crianças Acusadas de Feitiçaria (adaptado de Cimpric, 2010)	86

DEFINIÇÃO DO TERRENO E DO OBJETO DE ESTUDO

O presente trabalho debruça-se sobre o processo de reintegração social e familiar de crianças acusadas de feitiçaria acolhidas por duas instituições missionárias em Angola - o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen, em Luanda, e o Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zullianelo, em Mbanza Kongo, província do Zaire - onde realizei trabalho de campo entre janeiro e março de 2013. Procuramos explorar neste estudo o papel da feitiçaria – e em particular das acusações dirigidas a crianças – nas reconfigurações sociais que têm marcado, desde 2003, o pós-guerra civil em Angola, focando a nossa atenção nas novas valências e estatuto da juventude nessa sociedade. Sendo desenvolvido no contexto do projeto “A Política da Esperança: o Papel das Igrejas na Reconstrução da Angola de Pós-guerra”, a definição do seu objeto de estudo começou por ter como referência os objetivos principais do próprio projeto-mãe. O projeto "A Política da Esperança", financiado pela FCT para o período 2009-2014 (PTDC/CS-ANT/112897/2009), pretendia compreender melhor o papel das igrejas na Angola do pós-guerra, examinando a forma como a religião moldava as imaginações e expectativas do futuro da nação e explorando as tensões entre o Norte de Angola (o antigo Reino do Congo) e Luanda. Quando em meados de 2012, iniciei a minha colaboração com o projeto, na qualidade de bolsheiro de investigação, o coordenador solicitou que a minha análise se centrasse na Igreja Católica. Na verdade, se os diversos membros da equipa trabalhavam já com uma boa parte das principais instituições religiosas presentes em território angolano, não havia ainda quem se debruçasse sobre o catolicismo. A Igreja Católica acolhe cerca de metade da população do país¹ e tem representado uma das forças mais ativas na sociedade angolana contemporânea (refiram-se, por exemplo, os seus esforços de conciliação durante o período da guerra civil e a sua preponderância em numerosas dimensões da esfera assistencialista no país), possuindo uma relevância histórica que continua a determinar aspetos fundamentais da nação angolana. Definido à partida, ainda que em sentido muito lato, o terreno etnográfico, haveria que escolher uma dimensão de análise e um prisma de abordagem que contemplassem os objetivos principais do projeto. Ou seja, olhar para a Igreja Católica em Angola no período do pós-guerra e explorar o seu papel nas "políticas de expectativa e de esperança" e a sua influência nos imaginários coletivos sobre o futuro. Esta abordagem devia ainda ser articulada

¹ Ainda que não existam dados oficiais, nem sequer números fíáveis provenientes de outras fontes, a maioria das estimativas (ex: The CIA World Factbook) indica que quase 50% dos angolanos se consideram católicos. Os dados do Censo de 2014 deverão traçar uma caracterização quantitativa mais fíável da religião em Angola, mas os resultados preliminares já divulgados ainda não os incluem.

com uma exploração da dimensão da etnicidade: o confronto do projeto cosmopolita e modernizador do "Homem Novo"² e do Estado Nação angolano, centralizados no cosmopolitanismo de Luanda, com o espaço sobre-etnicizado da província do Zaire, no Norte do país, e o papel da etnia transnacional bakongo na proposta de "imaginações alternativas" a esse discurso dominante.

Era necessário, antes da partida para Angola, delimitar um terreno passível de ser caracterizado com apenas dois meses de trabalho de campo, satisfazendo em simultâneo as orientações fundamentais do projeto que o acolhia. Com a viagem marcada para meados de janeiro de 2013, os últimos meses de 2012 foram então ocupados pela pesquisa bibliográfica e pela consulta da comunicação social angolana - principalmente as versões online de jornais e canais de televisão - explorando as diversas áreas de atuação da Igreja Católica na Angola contemporânea, as suas múltiplas valências naquele território, o estatuto, funções e significados que tem assumido nas últimas décadas, e em especial desde o cessar-fogo de 2002. As minhas pesquisas levaram-me a aprofundar a ação missionária católica, domínio de inescapável importância quando se fala de catolicismo em África, e a fazer um levantamento da presença das diversas congregações missionárias em solo angolano. Foi nesse contexto que, através do trabalho da antropóloga brasileira Luena Pereira, tomei conhecimento do Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen, gerido pelos Missionários do Verbo Divino. Ao longo dos últimos dez anos, Luena Pereira tem investigado os fatores que contribuíram para a emergência do fenómeno das "crianças feiticeiras" em Angola, analisando a forma como instituições estatais, organizações não-governamentais e diferentes igrejas constroem perceções, discursos e formas de intervenção diferenciadas acerca desta questão (Pereira, 2008a, 2008b, 2011). O Centro Arnaldo Janssen era descrito pela autora como uma das instituições que optava por uma abordagem mais sofisticada e eficaz no acolhimento e reinserção de crianças acusadas de feitiçaria. Pertencendo a uma congregação missionária católica e acolhendo um grande número de crianças da comunidade bakongo residente na capital, esta instituição parecia ser um terreno propício para um trabalho de cariz etnográfico guiado pelas diretrizes do projeto "A Política da Esperança".

² O conceito de Homem Novo, nascido da teoria política soviética dos anos '20, foi adotado na década de sessenta pelos líderes independentistas africanos de inspiração marxista. Pressupõe uma transformação na personalidade do indivíduo que se opera mediante determinadas condições materiais que emergem quando o método científico socialista de formação do Estado é posto em marcha. No caso de Angola - onde este discurso bebe fundamentalmente do modelo cubano - o conceito de Homem Novo sublinha o carácter "distribuído", laico, alfabetizado e politicamente consciente do indivíduo, construído pela transformação da sua relação com o trabalho e com os meios de produção (Marques e Pinto, 2011; Collier, 2012).

Ao aprofundar a pesquisa sobre a questão das crianças feiticeiras em Angola concluí também que a análise desta problemática pode abrir novos caminhos para a compreensão das construções sociais relativas ao "desejável" e ao "indesejável" para o futuro da nação e da imaginação prospetiva da sociedade angolana. De facto, as acusações de feitiçaria - principalmente as que têm como alvo as crianças - surgem no espaço público angolano como um dos mais paradigmáticos "desvios" ao caminho idealizado para a Nação pela voz hegemónica do Estado, contrastando intensamente com ele em muitos dos seus aspetos essenciais: a sobre-etnização, a ênfase em estruturas e processos tradicionais, a origem "estrangeira" do fenómeno, a centralidade da dimensão religiosa nas comunidades bakongo.

A caracterização etnográfica do Centro Arnaldo Janssen contribuiria assim para compreender de que forma a Igreja Católica idealiza o futuro de Angola e também para explorar os pontos de continuidade e de rotura entre a sua visão da Igreja e a visão do Estado, face à alternância de aproximações e afastamentos que têm caracterizado a conturbada relação entre ambos desde a independência.

Já durante o período de trabalho de campo em Angola, mais concretamente no início de fevereiro de 2013, um frade capuchinho (também antropólogo) residente na missão franciscana que me acolhia em Luanda deu-me a conhecer o Centro Frei Giorgio Zulianello, em Mbanza Kongo, que desempenhava na província do Zaire um papel semelhante ao do Centro Arnaldo Janssen na capital. Aceitei o convite para visitar esta instituição gerida pelos Franciscanos Capuchinhos e passei um (curto) período em Mbanza Kongo, onde procurei caracterizar a instituição e o processo de acolhimento e reintegração de crianças acusadas de feitiçaria nos mesmos moldes do que fizera no Centro Arnaldo Janssen. Assim, tive oportunidade de aprofundar a dimensão comparativa do estudo, contrapondo os dados recolhidos nos dois terrenos definidos pelo projeto-mãe como alvos preferenciais de análise.

Numa fase posterior, após o regresso a Lisboa, o tratamento dos dados recolhidos no terreno conduziu a uma última inflexão na estrutura deste trabalho. A caracterização do processo de acolhimento e reintegração de crianças fez emergir múltiplos elementos passíveis de uma exploração mais aprofundada, mas que o âmbito desta tese de mestrado não permitia analisar de forma exaustiva. Optou-se então por desenvolver uma das dimensões que, surgindo com maior expressão tanto em Luanda como em Mbanza Kongo e enquadrando-se na literatura sobre as transformações no estatuto das crianças na África pós-colonial, parecia ainda não ter sido descrita pelos estudos etnográficos sobre crianças-feiticeiras: a assunção por parte das crianças do estatuto de feiticeiro como forma de escapar ao ciclo de pobreza e subalternização nas suas famílias e comunidades e, ao serem acolhidas nos centros das

congregações missionárias, aceder a uma série de recursos e oportunidades que lhes permitem ascender socialmente. Esta estratégia motivou o desenvolvimento por parte das equipas de assistentes sociais de mecanismos de despiste de "falsos feiticeiros" e aumentou a incerteza relativamente às verdadeiras causas que levaram a criança a abandonar a família, tornando muito complexos e pouco fiáveis os processos de anamnese realizados nos centros.

Assim, foi o próprio terreno que, de certa forma, ditou o enfoque que acabou por estruturar a versão final da dissertação. Se a intenção inicial deste trabalho era permanecer fiel às diretrizes do projeto que o acolhe e centrar-se nas "imaginações de futuro" promovidas por instituições e organismos católicos, ele acabou por realçar, face às potencialidades dos dados recolhidos, um aspeto cuja relevância era, à partida, imprevista: as propriedades socialmente transformadoras do estatuto de feiticeiro e a capacidade das crianças assumirem esse estatuto - mesmo quando isso implica "fabricar" uma acusação - para se assumirem como agentes de transformação do seu futuro.

METODOLOGIA

Definido, antes do período de trabalho de campo, o objetivo de caracterizar o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen (CACAJ) nas suas dimensões estruturais e funcionais, principalmente o processo de acolhimento e reintegração social e familiar ali realizado, procurei efetuar ainda em Lisboa algum trabalho prospetivo sobre a instituição. Contactos telefónicos com o diretor e a subdiretora do CACAJ e a consulta de documentos online (principalmente a recém-atualizada página web do centro: <http://cacajluanda.org/contatos.html>) deram-me um conhecimento prévio das equipas de trabalho e permitiram-me definir os interlocutores (nomeadamente os da chamada “equipa social”) que, à partida, poderiam contribuir mais para essa caracterização.

Ainda em Lisboa, sondei a possibilidade de residir no próprio CACAJ durante o período de terreno, o que se revelou impossível por a instituição não ter um espaço físico onde um visitante possa pernoitar. Indaguei ainda da disponibilidade da missão do Verbo Divino em Luanda, presumindo que seria vantajoso permanecer na congregação que gere o próprio centro de acolhimento. Como a missão verbita também se revelou indisponível, residi durante a minha estadia em Luanda em duas outras missões católicas, a dos Pobres Servos da Divina Providência (P.S.D.P.) - onde fiquei de 16-01-2013 a 29-01-2013 - e a da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (O.F.M. Cap) - de 30-01-2013 a 28-02-2013 e de 07-03-2013 a 15-03-2013. Estas duas missões distam, respetivamente, 4,5km e 6,0km do CACAJ, distância que percorri quase sempre de táxi coletivo. Embora o percurso fosse curto, o tráfego intenso característico das principais artérias de Luanda levou a que viagem raramente se fizesse em menos de 30 minutos.

A caracterização do Centro de Acolhimento Arnaldo Janssen alicerçou-se fundamentalmente em três instrumentos metodológicos: a entrevista semiestruturada a dirigentes e funcionários do CACAJ; a observação participante das atividades do centro, principalmente as que compõem o processo de acolhimento e reintegração familiar; e o levantamento e consulta de documentação gráfica e escrita (Bell, 1997; Burgess, 1997). No que concerne aos próprios utentes do centro, a realização de entrevistas dirigidas com jovens que têm um historial de acontecimentos traumáticos comporta diversos riscos que põem em causa a fiabilidade da informação recolhida e a adequação ética do próprio procedimento, principalmente na ausência de uma relação de proximidade e confiança entre os interlocutores (La Rooy, Lamb, & Pipe, 2009). Tendo em conta o período bastante limitado de presença efetiva no CACAJ, concluiu-se que esse tipo de relação dificilmente se estabeleceria com os

utentes do centro - crianças e adolescentes entre os 5 e os 19 anos – e que seria preferível abordá-los de modo mais informal e, na maior parte dos casos, sem aludir diretamente às acusações (foi esta também a indicação dos próprios técnicos do CACAJ).

Em colaboração com a direção do CACAJ foi estabelecido um calendário de entrevistas que contemplou os coordenadores de cada uma das secções do centro (Saúde, Direção Geral, Assistência Interna, Educação, Social, Guarnição e Horticultura). Entrevistei outros técnicos e funcionários em contextos de maior informalidade, o que permitiu conservar a transversalidade hierárquica da amostra e aprofundar o funcionamento da Secção Social, a mais diretamente envolvida no acolhimento e reinserção das crianças. Duas profissionais da SAMU Social, uma ONG que trabalha em parceria com o CACAJ, foram também entrevistadas.

No centro Arnaldo Janssen foram realizadas um total de 13 entrevistas semiestruturadas. Os guiões, elaborados geralmente no dia anterior de modo a refletir o progresso do trabalho de campo, eram diferenciados para cada entrevistado embora partilhassem 4 eixos de orientação: a) caracterização da função desempenhada pelo entrevistado; b) dinâmica e estrutura da instituição, incluindo perspectiva histórica (quando disponível); c) crianças em situação de risco em Angola e a problemática das acusações de feitiçaria; d) elementos da história pessoal do entrevistado. As entrevistas foram gravadas em áudio (à exceção de 3 entrevistas, que foram registadas por escrito a pedido dos entrevistados), posteriormente transcritas e submetidas a análise de conteúdo.

A documentação escrita recolhida no centro incluiu formulários utilizados pelos técnicos para registar informação dos utentes do centro, documentos de trabalho contendo orientações metodológicas para o Setor Social, Relatórios de Atividades anuais, Planos Estratégicos e Balanços anuais, bem como documentos de caracterização e apresentação do Centro para divulgação à comunicação social e a potenciais financiadores³. De salientar que a quase totalidade destes documentos é muito anterior ao período de trabalho de campo, datando do período 2002-2007, pelo que pode não refletir a dinâmica atual do centro de acolhimento. Relativamente aos formulários de registo, o acesso foi limitado, por questões éticas, aos dados relativos a crianças que já não residem no CACAJ.

³ Os identificados com título foram "Balanço de Atividades 2005", "Plano Estratégico 2005", "Centro de Acolhimento Arnaldo Janssen - Metodologia" (não datado), "Relatório de Atividades Desenvolvidas no Centro de janeiro a setembro de 2002" e "Resenha Histórica" (não datado).

No que respeita à observação participante, procurei capitalizar a minha formação de base em Psicologia para aceder a sessões de acompanhamento psicológico dos utentes. A psicóloga (afeta à ONG SAMU Social) considerava que as sessões em gabinete criavam demasiadas resistências nas crianças, pelo que aquelas a que assisti se desenrolaram num ambiente informal, em espaços comuns do Centro como o pátio ou o refeitório. No que toca ao trabalho de reintegração familiar realizado pelo Setor Social (reuniões com as famílias e as crianças, na instituição ou nas suas casas), o trabalho de campo coincidiu com um período de reformulação nas equipas e de atividade bastante episódica deste setor. As crianças que chegaram ao CACAJ durante este período foram atendidas de forma muito sumária, sem atender à metodologia típica do centro, não coincidindo nenhum desses momentos com a minha presença. Acompanhei ainda no terreno o trabalho de uma equipa (também afeta à ONG SAMU Social) que, durante a noite, vai ao encontro das crianças que vivem nas ruas de Luanda, proporcionando apoio médico, aconselhamento e informação, e procurando motivá-las a ingressar voluntariamente no CACAJ.

Durante a minha estadia em Luanda foram ainda explorados outros três contextos que informam alguns aspetos fundamentais da ação do Centro junto desta população, nomeadamente:

1. A presença dos Missionários do Verbo Divino (S.V.D.) em Angola: seu percurso desde a implantação no país, o carisma da congregação e as vias prioritárias de ação pastoral, esclarecendo em que medida estes elementos moldam a estrutura e funcionamento do centro de acolhimento por ela gerido;

Foi entrevistado o superior provincial desta ordem religiosa na província de Angola e o membro mais antigo da congregação no país (neste último caso tratou-se de um elemento das Missionárias Servas do Espírito Santo, M.S.S.p.S. - o "ramo" feminino do Verbo Divino). Recolheu-se documentação relativa à história da Ordem e à sua orgânica global, embora os dados mais exaustivos sobre a presença da ordem em Portugal e em Angola tenham sido obtidos online, nos sites das províncias portuguesa e angolana da S.V.D. (<http://www.verbodivino.pt> e <http://svdangola.webnode.pt>, respetivamente).

2. Os mecanismos estatais de apoio a crianças em situação de risco em Angola: as transformações por que passaram os vários organismos e as estratégias mobilizados pelo Estado neste domínio durante as últimas décadas;

Foram realizadas entrevistas com a Diretora Nacional da Criança e do Adolescente e com a Chefe de Departamento do Atendimento da Criança de Rua, cargos que integram a estrutura do Ministério da Assistência e Reinserção Social. Recolheram-se relatórios, estudos

e outra documentação oficial sobre a população infantil em Angola, as crianças consideradas "em risco" e a problemática das acusações de feitiçaria, bem como sobre as respostas que os organismos estatais mobilizaram para responder a estas problemáticas (ex.: Conselho Nacional da Criança, 2011; Pérez, 2006).

3. A diáspora bakongo em Luanda e o seu aparente protagonismo no fenómeno das acusações de feitiçaria na capital: o posicionamento de representantes associativos e religiosos perante a crescente expressão de acusações a crianças, o lugar da etnia bakongo na sociedade angolana contemporânea.

Foi realizada uma extensa entrevista coletiva a 6 membros da associação "União Tradicional Kongo", entidade que reúne líderes comunitários, representantes e ativistas da diáspora bakongo em Luanda (as intervenções de alguns deles, em idioma kikongo, foram traduzidas para português por um intérprete). Entrevistou-se ainda o líder da secção angolana da igreja profética MpeveYa N'longo, movimento religioso de génese bakongo que é frequentemente acusado de realizar exorcismos e "tratamentos" a estas crianças. Neste domínio, vali-me da presença em Luanda do Ruy Blanes, também membro do projeto "A Política da Esperança", que trabalha há vários anos com a comunidade bakongo da capital angolana e me apresentou os interlocutores bakongo que mais contribuiriam para o meu trabalho.

A minha estadia em Luanda foi interrompida por um curto período de trabalho (01-03-2013 a 06-03-2013) em Mbanza Kongo onde, a convite de um dos seus fundadores, visitei o Centro Frei Giorgio Zulianello, que acolhe crianças em risco na capital da província do Zaire, incluindo muitas acusadas de feitiçaria. Residi durante esses dias na missão dos franciscanos capuchinhos, que gere o centro de acolhimento e dista poucos metros dessa instituição. Para além de ser praticamente contíguo ao meu local de residência, este centro também revelou uma dinâmica interna muito mais estável e previsível do que a da instituição de Luanda. Em resultado, os poucos dias que passei na cidade permitiram-me entrevistar a quase totalidade dos funcionários e técnicos que trabalham no C.F.G.Z. - algo que em Luanda se prolongou durante quase dois meses - bem como acompanhar de perto o quotidiano da instituição e o seu funcionamento interno. Ao construir os guiões das entrevistas, procurei fazer emergir elementos que pudessem ser contrapostos aos recolhidos na instituição de Luanda, elicitando uma análise comparativa de determinados aspetos dos dois centros de acolhimento. Desta forma, a construção dos guiões foi orientada pelos mesmos 4 eixos já descritos para o CACAJ. Ao mesmo tempo, procurei manter uma estrutura suficientemente aberta e exploratória, encorajando os meus interlocutores a descrever e analisar a realidade

característica da província do Zaire.

Ao residir com a congregação pude também analisar a forma como o dia-a-dia na missão se articula com o funcionamento do próprio centro de acolhimento e identificar pontos de continuidade entre as estruturas destas duas entidades. Do contacto próximo com a dinâmica deste centro emergiram ainda algumas dimensões que, em Mbanza Kongo, parecem influenciar de forma determinante a problemática das acusações de feitiçaria e da institucionalização das crianças acusadas, nomeadamente a grande mobilidade transfronteiriça da população bakongo (a cidade dista menos de 50km da fronteira com a Rep. Dem. do Congo), a enorme diversidade religiosa de Mbanza Kongo, com clara predominância das igrejas proféticas, protestantes e neopentecostais, e a sobrevivência de mecanismos "tradicionais" de resolução de conflitos (o "tribunal tradicional" compostos por descendentes das antigas linhagens reais, por exemplo).

Nos próximos capítulos, analisaremos a forma como a feitiçaria, principalmente na África subsaariana, tem sido olhada e escrutinada pela ciência ocidental, começando por examinar as teorias evolucionistas predominantes no final do séc. XIX para depois, mediante o trabalho inovador de Evans-Pritchard nos anos 30 do séc. XX, avançar pelo funcionalismo anglo-saxónico e pelas leituras mais recentes que sublinham o carácter “moderno” da feitiçaria e a sua relação com a globalização e o neoliberalismo. Explora-se o aparente incremento de acusações de feitiçaria na segunda metade do séc. XX como consequência da implantação dos estados coloniais – e como forma de contestação perante os mesmos – bem como os desenvolvimentos posteriores em contexto pós-colonial e, mais tarde ainda, após o fim da Guerra Fria. As acusações de feitiçaria a crianças serão interpretadas neste contexto, tomando a situação em Kinshasa, na República Democrática do Congo, como o mais bem documentado estudo de caso sobre este fenómeno, e procurando identificar os principais fatores que levaram à sua emergência nas duas últimas décadas.

De seguida, focar-se-á o contexto angolano, salientando a aparente exclusividade das acusações de feitiçaria a crianças na etnia bakongo e procurando esclarecer o papel ambíguo e complexo que os bakongo – principalmente a dimensão religiosa e a herança histórica kongo – têm desempenhado na sociedade angolana e na definição (e disputa) de conceitos de *angolanidade*. Serão ainda desenvolvidos outros elementos contextuais, como o papel da Igreja Católica e das instituições do Estado, que contribuem para definir no espaço público angolano a problemática das “crianças-feiticeiras”.

Os capítulos subsequentes serão dedicados à caracterização e análise das instituições

missionárias de acolhimento de crianças em risco (muitas delas acusadas de feitiçaria) onde foi realizado trabalho etnográfico no início de 2013: o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen (Luanda) e o Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zullianelo (Mbanza Kongo). Para cada uma delas, será apresentada uma breve cronologia da instituição e também uma caracterização sumária das suas valências físicas e recursos humanos, bem como uma descrição dos principais elementos funcionais do quotidiano destes centros. O cerne da caracterização etnográfica – e a secção mais desenvolvida – será o processo de acolhimento, reinserção social e reunificação familiar das crianças acusadas de feitiçaria, tipicamente realizado por assistentes ou educadores sociais e que constitui a componente nuclear do funcionamento destas instituições. Sempre que se afigure relevante, a descrição será complementada com excertos de entrevistas realizadas (principalmente aos funcionários) durante o trabalho de campo.

Por fim, no capítulo de conclusões, explora-se um elemento que emergiu dos dados etnográficos nas duas instituições – o crescente número de crianças que “fabrica” relatos de acusações de feitiçaria para poder ser acolhido nos centros – para elaborar sobre as transformações nos papéis sociais e no estatuto das crianças e jovens em muitos países da África ocidental. São analisados e contextualizados para o caso angolano alguns dos fatores que parecem contribuir para estas mudanças, incluindo as desigualdades sociais profundas e o vazio deixado pela retirada dos interesses e investimentos ocidentais após o final da Guerra Fria.

1 CIÊNCIA OCIDENTAL E FEITIÇARIA AFRICANA, SÉC. XIX – SÉC. XXI

1.1 Do Arcaísmo Irracional ao "Sentido" da Feitiçaria

A crença na feitiçaria e o desenvolvimento de estratégias para a controlar e diagnosticar são elementos recorrentes e perenes nas sociedades subsaarianas. Se, na Europa, o imaginário da feitiçaria ficou definitivamente abalado após o clássico período de caça às bruxas (séc. XIV-XVIII), continuando desde então remetido para as franjas de alguma cultura popular, em África ele permanece até hoje uma componente integral do quotidiano das populações. No final do século XIX e início do século XX, à medida que as ciências sociais se começavam a estruturar como disciplinas científicas, as primeiras interpretações antropológicas da feitiçaria africana olharam para essa discrepância através da lógica evolucionista então dominante: a feitiçaria, tal como a magia, seria uma crença religiosa irracional e um precursor da religião (Frazer, 1890; Durkheim, 1912, 2002; Lévy-Bruhl, 1927), e as sociedades ocidentais, tendo abandonado as crenças feiticistas para abraçar sistemas propriamente religiosos, estariam assim na dianteira civilizacional relativamente a culturas “arcaicas” como as africanas. A pretensa irracionalidade da crença na feitiçaria predominou ainda nas primeiras décadas do séc. XX, até ser definitivamente abalada pelo clássico estudo de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Neste trabalho, publicado pela primeira vez em 1937 após um período de trabalho de campo com os povos Zande e Nuer, no atual Sudão do Sul, Evans-Pritchard concluiu que a crença dos Azande na feitiçaria é perfeitamente lógica e coerente, desde que compreendamos os pressupostos sobre os quais é construída. Neste caso, o conceito zande de feitiçaria surge como uma forma de explicar infortúnios cuja origem é, de outra forma, difícil de localizar. Para além disso, a feitiçaria revelava ser muito mais do que uma simples crença ou prática religiosa, constituindo antes uma componente central da experiência quotidiana destas culturas e permeando as múltiplas dimensões que a constituem. Evans-Pritchard sublinhou ainda a necessidade de fundamentar a utilização do termo “feitiçaria” numa caracterização etnográfica cuidada do fenómeno, realçando as correspondências entre os termos ingleses que utilizou e as palavras zande originais (*witchcraft* - *mangu*, *sorcery* ou *magic* - *ngua*, etc.), diferenciando “tipos” de feitiçaria, e

contrastando essas tipologias com as utilizadas até então no Ocidente (Anderson & Johnson, 1995, pp. 102-104).⁴

As contribuições de Evans-Pritchard influenciaram de forma determinante os estudos posteriores sobre o tema, mas foi preciso esperar pelo final da II Guerra Mundial para que a feitiçaria africana voltasse a ser alvo de uma análise sistematizada por parte dos antropólogos. Os principais responsáveis por este interesse renovado foram os investigadores da Escola de Manchester que, a partir da década da '50, procuraram descortinar novamente de que forma a feitiçaria “fazia sentido” centrando-se agora nas funções “sociais” do fenómeno ao invés de, como Evans-Pritchard, privilegiarem o seu aspeto metafísico. Para Max Gluckman, Victor Turner, Clyde Mitchell e outros antropólogos britânicos, o aspeto mais relevante da feitiçaria não era a estrutura interna das crenças ou a sua coerência filosófica, mas antes as dinâmicas postas em marcha pelas acusações e as transformações daí decorrentes nas sociedades, famílias, linhagens e outras estruturas sociais. Neste sentido, a feitiçaria revelava ser um mecanismo de gestão de tensões (Marwick, 1964), de reformulação/recuperação da ordem social quando esta se via ameaçada por situações de impasse ou de ambiguidade. O funcionalismo anglo-saxónico sublinhou a preponderância das acusações entre vizinhos e familiares, revelando que a eficácia da feitiçaria depende das relações de proximidade entre acusador e acusado e estabelecendo um elo perene entre o estudo da feitiçaria e o estudo do parentesco. A importância funcional de acusar determinado familiar em detrimento de outro foi realçada pela maioria dos estudos que seguiram esta linha de interpretação (ex: Nadel, 1952; Gluckman, 1956; Mitchell, 1956; Turner, 1957), e continua a ser determinante nas análises mais recentes do fenómeno, como demonstra a última monografia de Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust* (2013).

1.2 Colonialismo e Modernidade, Combustíveis da Feitiçaria Africana

Se a feitiçaria é um mecanismo homeostático, uma forma de repor um equilíbrio social abalado, então ela está intimamente relacionada com as principais ameaças que, numa dada

⁴Os problemas de definição continuam ainda hoje a assombrar o estudo da feitiçaria, pondo em causa a transversalidade semântica do debate entre investigadores de escolas, tradições e idiomas nativos diferentes. Os anglófonos seguem o exemplo de Evans-Pritchard e entendem geralmente por *witchcraft* a expressão de um poder maligno emanando de uma fonte orgânica localizada no corpo do feiticeiro, enquanto que *sorcery* traduz o recurso a conhecimentos ou práticas mágicas para causar efeitos benignos ou malignos noutra pessoa. Mas, já na África francófona, *sorcellerie* é um termo cujo significado se aproxima mais de *witchcraft* do que, como se seria de prever, de *sorcery* (Stewart e Strathern, 2004)⁴. Em Portugal a utilização de “feitiçaria” em contexto académico parece generalizada, embora a etimologia da palavra seja distinta da dos termos ingleses e franceses e de, na sua génese, ter um sentido pejorativo introduzido aquando dos primeiros contactos dos cristãos europeus com as práticas religiosas africanas: feitiço (do latim *facticius*) seria uma forma artificial ou não natural (fictícia) de manipulação do sagrado, contrastando com a relação natural (no sentido de genuína) que o Cristão estabelece com o Divino (Cunha, 1986). Durante o trabalho de campo que realizei em Angola, todos os meus interlocutores usaram invariavelmente o termo “feitiçaria”.

época histórica, perturbam esse equilíbrio. Os antropólogos que se debruçaram sobre a África colonial identificaram a raiz desse desequilíbrio nas novas estruturas sócio-económicas que, pela mão dos colonos, eram implantadas nos territórios ultramarinos e conduziam à fragmentação das instituições, normas de condutas, códigos morais e visões do mundo “tradicionais”. Esta ideia de que o Ocidente e a “modernidade” desencadeiam surtos de caça às bruxas e reforçam as crenças no oculto, já defendida por Evans-Pritchard na sua etnografia da cultura zande, é uma das mais perenes nos estudos contemporâneos sobre a feitiçaria africana, e continua a ser partilhada por grande parte dos antropólogos. Neste contexto, a feitiçaria e as suas manifestações sociais são classificadas como fenómenos “modernos”, na medida em que se apropriam de elementos provenientes de instituições e processos económicos translocais e os incorporam em rituais e sistemas de valores mais antigos (Moore & Sanders, 2001). Contrariando a visão evolucionista que profetizava, face ao crescente contacto com o Ocidente e à modernização das sociedades africanas, a extinção do imaginário do oculto em África, assistimos então ao facto paradoxal de a modernidade, em vez de extinguir crenças e práticas que considera “primitivas”, as inflamar e propiciar a sua propagação. Alguns autores desafiaram a ideia quase unânime de que as acusações de feitiçaria surgem em consequência da instabilidade decorrente da implantação dos estados coloniais (ex: Douglas, 1970) e, de facto, na ausência de dados sistematizados sobre o fenómeno no período pré-colonial, é difícil comparar objetivamente os dois períodos históricos e concluir que a feitiçaria e o recurso a forças ocultas aumentou durante o século XX. Mas, apesar de esta questão poder nunca ter uma resposta definitiva, parece bastante claro que muitos indivíduos, comunidades e instituições, tanto em África como no resto do mundo, percecionam este incremento de forma inequívoca. Por isso, mesmo que a crescente incidência da feitiçaria não se traduza numa realidade objetivamente quantificável, ela existe na sua dimensão subjetiva, experiencial (Comaroff e Comaroff, 2002).

1.3 Globalização, Neoliberalismo e Economias Ocultas

Os anos 70 e 80 assistiram à falência inequívoca das teorias evolucionistas que preconizavam a extinção das crenças “supersticiosas” no mundo em desenvolvimento, com vários investigadores a sublinhar a sobrevivência da crença na feitiçaria entre sociedades ocidentais e industrializadas, e não só na religiosidade dita “popular” do mundo rural mas também entre as populações urbanas⁵. Neste período, o interesse académico na feitiçaria

⁵ Ver, por ex., o trabalho de Jeanne Favret-Saada sobre a crença na feitiçaria entre os habitantes da província francesa de Bocage (1977) e entre os leitores das suas próprias etnografias (2011).

africana pareceu esmorecer, mas ressurgiu de forma muito expressiva já início da década de 90 (Bernault e Tonda, 2000). Esta renovação de interesse por parte dos cientistas sociais acompanhou as transformações das sociedades africanas decorrentes do final da Guerra Fria e da retirada dos interesses americano e soviético do continente. Assim, e ainda que a obra charneira deste ressurgimento anuncie mais uma vez “A Modernidade da Feitiçaria” (Geschiere, 1997), a originalidade dos investigadores deste período prende-se mais com a identificação das novas formas que a feitiçaria adotava na sociedade africana pós-Guerra Fria do que com a reiteração do caráter moderno da mesma. Alguns autores salientaram que as práticas e crenças ocultistas eram uma reação à vaga de neoliberalismo que varreu o continente africano desde o final da década de '80 e aos efeitos da globalização que se começavam a sentir (Comaroff e Comaroff, 1993; 1999; Geschiere, 1995). Segundo outros, a metáfora da feitiçaria adequava-se melhor aos mecanismos obscuros de acumulação de poder e riqueza que substituíram o financiamento das duas superpotências depois da queda do Bloco de Leste, e que se implantaram mercê de uma orgânica “oculta” aos olhos do cidadão comum (Rowlands e Warnier, 1988; Fisij e Geschiere, 1993).

Mas, ainda que a modernidade da feitiçaria anunciada pelos autores desta geração possa não ser uma conclusão original, há que reconhecer em todas estas leituras um elemento transversal e inédito: o da adoção de uma perspetiva global, mais abrangente e alargada em termos geográficos, que vem substituir o enfoque nas realidades locais em estudos que, até então, se centravam em comunidades bem delimitadas espacialmente (Geschiere, 1988). Este novo fôlego dos estudos sobre o oculto em África vem por em evidência que a feitiçaria é um elemento constituinte (e não apenas contíguo) da globalização, mas vem sobretudo realçar que, para além de ser ela própria eminentemente global, a feitiçaria pode constituir uma crítica a essa globalização, um comentário às suas consequências patológicas nas sociedades africanas (Comaroff, 1997; Parish, 2000; Auslander, 1993; Meyer, 1992).

1.4 Discursos de Feitiçaria, Instrumentos de Contestação

De facto, para largos segmentos da população subsariana, a distribuição desigual dos fluxos de informação, de bens e de pessoas que caracterizam a globalização surgem como formas de troca predatórias e ilícitas. É neste contexto, como comentário crítico à economia globalizada, que parecem surgir muitas das narrativas de feitiçaria (e também de zombies, canibais e caçadores de cabeças) das últimas décadas. Nelas, reconhecemos paralelismos evidentes entre bens de consumo e pessoas (ou partes delas) e entre riqueza material e força vital (Comaroff e Comaroff, 1999; Scheper-Hughes, 1996). A função da feitiçaria como “comentário crítico” tem sido também reconhecida no imaginário mágico e sobrenatural

muitas vezes associado às novas estruturas de poder que emergem em África a partir dos anos 90. Para Geschiere (1988), por exemplo, a natureza opressiva e corrupta de muitos estados africanos, acumulando riqueza enquanto mantêm vastas camadas da sociedade num estado perene de empobrecimento, propicia uma interpretação “ocultista” das tensões entre o Estado e a sociedade. De facto, diversos estudos contemporâneos sublinham que muitas elites e líderes políticos africanos são vistos como agentes do oculto que recorrem à feitiçaria para obter e conservar o poder e manter os restantes estratos sociais sob o seu domínio (Nyamnjoh, 2001; Bastian, 2001). Os esforços governamentais para banir ou ilegalizar as práticas “populares” relacionadas com a feitiçaria – iniciados na época colonial e prolongando-se até à atualidade – resultam, paradoxalmente, num reforço da crença na feitiçaria e na aliança entre o Estado e o oculto: como a grande maioria das ações repressivas do Estado tem por alvo pessoas que acusaram, puniram ou mataram feiticeiros (e não os próprios feiticeiros), isso é tido como indicador do alinhamento entre o poder estatal e as forças malignas (Middleton e Winter, 1963; Abrahams, 1994; Ashforth, 2005).

Nas últimas décadas, os estudos sobre a relação atribulada das sociedades africanas com a modernidade e a globalização fizeram emergir dois elementos onde a natureza global e moderna das transformações sociais em África surge com particular veemência. Um deles é a implantação das Igrejas Neopentecostais em África e o seu acelerado crescimento, desdobrando-se rapidamente em numerosas denominações cismáticas e igrejas independentes. Muitas destas igrejas são originárias de outros países e continentes (geralmente as Américas) e chegam a África através de planos bem estruturados de crescimento e disseminação, reforçando nas populações o imaginário do oculto ao associar crenças “tradicionais” à presença imanente das forças diabólicas, reenquadrando-as com frequência num quadro apocalíptico e milenarista (Jenkins, 2002). O outro é a crescente importância e visibilidade dos estratos etários mais jovens na África subsariana. A desestruturação familiar decorrente de guerras, migrações e outros fatores de grande disrupção social permite que as crianças e os jovens desempenhem um papel “agente” e “produtor” inédito e usufruam de um estatuto que até então lhes esteve negado (De Boeck & Honwana, 2005). Estes dois elementos – o crescimento das Igrejas Neopentecostais e a promoção social das crianças e jovens – desempenham funções determinantes numa das dimensões mais perturbadoras do imaginário ocultista da África contemporânea: as acusações de feitiçaria a crianças.

2 CRIANÇAS FEITICEIRAS NA PÓS-COLÓNIA

O fenómeno das "crianças feiticeiras" é geralmente considerado um exemplo cabal da complexa interação da crença na feitiçaria com os efeitos desestruturantes da modernidade nas sociedades africanas. Na África ocidental pós-Guerra Fria, essas desestruturações parecem ser tão profundas que são capazes de inverter os escalões etários dos acusados, identificados até há poucas décadas pelos relatos etnográficos com os indivíduos mais velhos das comunidades. Nos sistemas religiosos africanos tradicionais, a associação das crianças aos poderes ocultos está largamente documentada, embora se restrinja às que possuem determinada condição bem especificada à nascença. É o caso das que nascem de partos difíceis ou anómalos, das crianças albinas ou dos gémeos (Cimpric, 2010). Mas a encarnação moderna deste fenómeno, na sua vertente urbana e em larga escala, só parece surgir na literatura científica durante a década de '90 do século passado, assumindo particular visibilidade com a "epidemia" de feitiçaria entre os cerca de 50.000 meninos de rua (*shege*) em Kinshasa, na República Democrática do Congo.

2.1 Os Dois Mundos das Ruas de Kinshasa

Entre as dezenas de milhares de crianças que fazem das ruas da capital congoleza a sua casa, muitas delas foram expulsas do lar depois de acusadas por familiares ou vizinhos de, através da feitiçaria, causar todo o tipo de infortúnios aos membros das suas famílias: a perda de um emprego, a dissolução de um casamento, doenças como a impotência, a esterilidade, o cancro ou a SIDA, e mesmo a morte. Para De Boeck (2000, 2004, 2009), esta nova forma de feitiçaria urbana transcende as classes sociais e outras classificações estatutárias, e não se encontra circunscrita a nenhuma etnia em particular. Em Kinshasa, a crença no poder oculto destas crianças parece ser transversal, e a generalidade da população aceita, em maior ou menor grau, a distinção entre o “primeiro mundo”, o mundo diurno da realidade quotidiana em que as crianças são o que aparentam, e o “segundo mundo”, o mundo espectral da noite, em que elas assumem uma forma mais sinistra e põem em prática os seus poderes malignos, exibindo ainda outras propriedades típicas dos feiticeiros como a capacidade de voar e de se metamorfosear em animais.

Os relatos recolhidos por De Boeck na República Democrática do Congo (RDC) revelam uma notável estabilidade narrativa quanto ao processo pelo qual uma criança se torna feiticeira. O feitiço começa por ser transmitido à criança por um adulto no “primeiro mundo”, durante o dia, geralmente sob a forma de uma oferta de comida. À noite, em sonhos, o adulto

regressa para cobrar a dívida, e exige em troca do que ofereceu a vida de um ser humano, geralmente um familiar da própria criança. A partir desse momento, a criança é atraída de forma irresistível pelo mundo do oculto e começa a matar pessoas. A criança não é, em última análise, a principal responsável pelos infortúnios que causa – a iniciativa parte de um feiticeiro adulto que se serve dela como veículo – mas isso não impede que, na prática, ela seja submetida a um turbulento processo de confissão, libertação espiritual e eventual punição.

Quando a família começa a suspeitar do conluio da criança com as forças ocultas, é frequente exercer violência física sobre ela de modo a eliciar uma confissão, o que resulta muitas vezes em ferimentos graves ou mesmo na morte. Na maior parte dos casos, a criança é conduzida a uma igreja de reavivamento (*église de réveil*), onde o pastor a examina em privado e confirma (ou não) a sua condição de feiticeiro, dando assim uma legitimação institucional às suspeitas dos familiares e reenquadrando o fenômeno na demonologia cristã de matriz neopentecostal. De seguida, o pastor sugere um tratamento que envolve um período de quarentena e jejum nas instalações da igreja (desde alguns dias até vários meses) durante o qual a criança é submetida a rituais de purificação e a interrogatórios frequentes. É durante este período que a criança, com a assistência dos líderes da igreja, vai construindo a sua narrativa sobre como se tornou feiticeira, apresentando-a finalmente sob a forma de confissão perante a comunidade, durante o culto público.

A partir desse momento, a congregação realiza orações coletivas e rituais de libertação (*délivrance*) destinados a exorcizar a criança e a romper os laços que a prendem à influência nefasta das forças malignas, equiparadas neste contexto às potências diabólicas do Cristianismo evangélico. Estes procedimentos costumam repetir-se a intervalos regulares ao longo de várias semanas e ser orientados por membros da igreja (geralmente mulheres) que conduzem círculos de oração onde os dons do Espírito Santo se manifestam sob a forma de glossolália e da cura por imposição de mãos. Uma das consequências desejadas da libertação da criança é a sua reintegração na família, e é com esse objetivo que os familiares são encorajados a assumir um papel ativo nos rituais. É precisamente quando essa reintegração não se cumpre por inteiro – quando os familiares, apesar das garantias institucionais, consideram que a criança “libertada” conserva ainda algum poder sobrenatural maligno – que a criança é expulsa de casa ou foge por sua iniciativa.

2.2 Etiologia de uma Feitiçaria Imprevisível

As organizações não-governamentais têm sido as principais produtoras de literatura sobre o fenómeno das crianças feitiçeiras, divulgando estudos e relatórios que excedem em volume as publicações académicas acerca do tema. Na perspetiva das ONGs, os “surto” contemporâneos de crianças feitiçeiras são uma resposta às condições de pobreza generalizada que advêm da instabilidade política, social e económica e dos conflitos armados de longa duração que assolam diversas sociedades africanas. A acusação de feitiçaria seria então uma estratégia legitimada por instâncias tradicionais, religiosas e culturais de aliviar o pesado fardo económico das famílias reduzindo o número de dependentes no agregado familiar. No estudo que produziu para a UNICEF, Cimpric (2010) vê na pobreza o principal motor do “ciclo de vitimização” que perpetua o fenómeno das crianças feitiçeiras, sublinhando a responsabilidade das igrejas e dos pais neste processo (ver figura 1.)

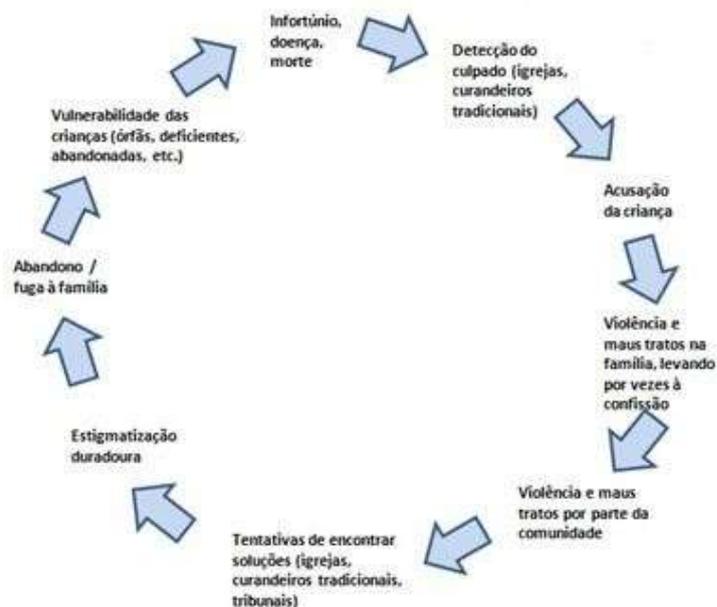


Figura 2.1. Cimpric, 2010; minha tradução

De Boeck (2009) também considera a pobreza um elemento determinante para a emergência do fenómeno, mas assegura que ela não é suficiente para a compreender. Na génese desta crise estão também muitos outros elementos ligados a formas complexas de insegurança social e espiritual, entre os quais o autor destaca os seguintes:

1) A redefinição das redes de parentesco nos grandes centros urbanos da África Ocidental, nas suas configurações mais recentes, envolve a progressiva nuclearização da

família, o crescente número de casamentos informais (sem acordo das famílias) e a emergência de novas formas de poligamia (em que as várias mulheres se desconhecem mutuamente) – transformações que alteram as formas de circulação dos filhos dentro do mesmo grupo de parentesco e conduzem, em última análise, à quebra de solidariedade com os membros da família alargada. Uma criança fruto de um primeiro casamento, por exemplo, dificilmente é aceite na casa de uma segunda mulher que desconhecia a existência da primeira; da mesma forma, os tios e avós de crianças nascidas de uma união informal, não consentida pela família alargada, manifestam grandes reservas ao seu acolhimento.

2) Também o próprio conceito de feitiçaria parece ter sido transformado por estas reconfigurações. Nos novos contextos urbanos, ao contrário do que acontecia nas antigas formas tradicionais, os ataques e acusações já não estão circunscritos aos membros da mesma família ou a comunidades bem delimitadas. Refletindo o progressivo alargamento da esfera social e a crescente permeabilização das fronteiras dos núcleos familiares, a feitiçaria torna-se mais imprevisível, aleatória e perigosa, e a sua ação estende-se a colegas de trabalho, a amigos “virtuais” ou a meros desconhecidos. O feiticeiro também já não precisa de uma razão válida para exercer a sua influência nefasta: os ataques parecem agora não ter direção nem propósito, e qualquer pessoa corre o risco de se tornar vítima das potências ocultas ao frequentar locais públicos e cruzar-se com desconhecidos. Para além deste aspeto caótico e ansiogénico (criador de insegurança espiritual) a nova feitiçaria das cidades também reflete as mudanças no conceito de dádiva, que neste contexto se afasta da gratuitidade para passar a acarretar a obrigação de retribuição. Os relatos das crianças sobre o processo de “contágio” que as tornou feiticeiras – a doação de comida e a retribuição em vidas humanas – ilustram bem este mecanismo que, para De Boeck, reflete a passagem de um mundo social baseado na oferta gratuita para um ambiente capitalista moderno e submetido aos ditames dos mercados.

3) O trabalho de De Boeck com os meninos de rua de Kinshasa revelou também que, na génese do fenómeno das crianças feiticeiras, está uma drástica e súbita transformação no estatuto, visibilidade e poder das crianças e jovens que ameaça as estruturas pré-existentes de autoridade e gerontocracia na capital congoleza. Embora uma grande proporção dos jovens de Kinshasa (onde mais de metade da população tem menos de 20 anos) esteja relegada para contextos de exclusão, nomeadamente as ruas ou os campos de reeducação do Governo, a visibilidade das crianças e jovens é agora maior do que nunca. Os meninos de rua, em particular, desafiam cada vez mais a autoridade dos pais, dos pastores das igrejas e dos políticos, levando o resto da sociedade a considerá-los um risco para a harmonia social estabelecida. Nas últimas décadas, vários fatores contribuíram para essa ambígua promoção

social das crianças e adolescentes: desde a participação em exércitos e milícias armadas, que lhes valeu uma fugaz influência na esfera política, até às migrações de adolescentes para as minas de diamantes angolanas, de onde regressam muitas vezes com maior poder económico do que os próprios pais. Também o próprio discurso da feitiçaria foi reenquadrado pelos próprios jovens. Para eles, quando uma criança “come” um adulto (“comer” é causar a morte de outrem pelo poder oculto da feitiçaria), principalmente um dos pais, ganha acesso – na medida em que ingere e incorpora – ao universo de acumulação em que os adultos se movem, às tecnologias modernas que utilizam e aos espaços de consumo que frequentam. “Comendo” os pais no segundo mundo, o da noite, as crianças acedem ao que durante o dia, no primeiro mundo, lhes está normalmente vedado. Este segundo mundo espectral, para muitas das crianças que o habitam, acaba então por não ser o mundo de exclusão e abandono tantas vezes sublinhados pelas ONGs, mas torna-se, mediante estes reenquadramentos semióticos da feitiçaria, um espaço de possibilidade, promessa, diversão e, acima de tudo, liberdade.

4) Por fim, De Boeck realça o papel das denominações Neopentecostais⁶ que têm proliferado na RDC e em grande parte da África subsariana nas últimas décadas, como expressão do movimento mais alargado das Igrejas de Reavivamento. Estas formas de Cristianismo, muitas vezes originárias de países da América do Sul ou da Europa, rapidamente se cindem após a chegada ao continente africano e dão origem a múltiplas denominações cismáticas que absorvem e reformulam, em maior ou menor grau, formas de religiosidade locais. Um dos fatores que motiva a acelerada expansão destas igrejas é precisamente a sua capacidade de combater as novas formas de insegurança espiritual em contextos onde o Estado parece incapaz de o fazer, ou é visto como contribuindo ativamente para essa insegurança (a perceção por parte das populações de que existe um conluio entre o Estado e as forças do oculto já foi atrás referida). O papel dos neopentecostais na produção de discursos sobre uma das maiores fontes de insegurança espiritual em Kinshasa – a feitiçaria e as crianças feitiçeras – é por isso determinante, e deve essa importância ao facto de estar marcado por uma grande ambivalência.

⁶ O Neopentecostalismo é um movimento cristão protestante que surge a partir dos anos 70 do séc. XX como desenvolvimento do Movimento Pentecostal fundado nos EUA no final do séc. XIX, e que sublinhava a santificação através do “batismo no Espírito Santo”. Inflammados pelo fogo do Espírito, os fiéis experienciavam fenómenos de êxtase e de glossolália durante os serviços religiosos, ainda hoje característicos das celebrações de pentecostais e neopentecostais. O Neopentecostalismo preserva alguns elementos do movimento original (antiecumenismo, uso dos meios de comunicação de massa, presença de líderes carismáticos, pregação da cura divina e participação na política partidária) acrescentando-lhe outros: a exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo, a pregação enfática da Teologia da Prosperidade, a liberalização de usos e costumes estereotipados de santidade e a estruturação das igrejas como empresas (Mariano, 1999). Com uma forte mobilidade geográfica de fiéis, igrejas e missionários, o Neopentecostalismo é hoje um dos maiores e mais dinâmicos movimentos religiosos (com cerca de 870 milhões de fiéis), sendo o Brasil um dos grandes responsáveis pela sua expansão mundial, principalmente nos continentes africano e asiático (Rodrigues, 2014).

Na verdade, ao sublinhar a sua aliança com o Bem através de um intenso discurso antagónico para com Satanás, os demónios e o pecado, as novas igrejas cristãs aumentam a centralidade do Mal e das suas personificações, principalmente do feiticeiro, no imaginário coletivo da sociedade congoleza. Ou seja, a posição das igrejas perante a feitiçaria, tornando-a um elemento central dos sermões, cultos e rituais quotidianos, acaba paradoxalmente por gerar grandes tensões sociais: se por um lado oferece soluções, por outro exacerba o risco e a perigosidade do problema. Esta ambiguidade também é reconhecível na forma como as igrejas lidam com a “variante” infantil da feitiçaria: Se, por um lado, as práticas de interrogatório, confissão pública e exorcismo/libertação da criança podem ser consideradas agressivas, sendo regularmente qualificadas como maus tratos por ONGs e entidades governamentais, por outro proporcionam à criança um espaço terapêutico institucional com regras bem definidas que as retira de um ambiente familiar mais imprevisível, onde os riscos que correm são potencialmente maiores.

O enquadramento contextual de De Boeck para a situação na RDC é, de longe, o mais abrangente dos realizados até à data sobre o fenómeno contemporâneo das crianças feiticeiras – também porque fundamentado numa etnografia com largos anos de trabalho de campo. A restante literatura é escassa, mas alguns estudos apontam para a existência de fenómenos afins noutros países africanos como os Camarões, a Nigéria, o Malawi e a República do Congo (Brain, R., 1970; Pirot, B., 2004; Secker, E., 2013; Van der Meer, E., 2013; Yengo, P. 2008). Muito mais expressivo é o corpo de relatórios produzido por ONGs e organismos para o desenvolvimento, que dão conta de realidades aparentemente semelhantes também no Benim e na República Centro Africana (ex.: Cimpric, 2010). Para além de, como já foi referido, as análises das ONGs realçarem as causas económicas como as mais determinantes para a emergência das crises de feitiçaria infantil, elas também sublinham o papel das igrejas neopentecostais na acusação das crianças ao mesmo tempo que relegam estas últimas para um estatuto de vítima que pouca ou nenhuma agência possui em todo este processo. Muita da literatura científica acima citada enferma também das mesmas limitações, sendo produzida em contextos onde o trabalho etnográfico se sobrepõe e confunde, por vezes, com a intervenção de cariz social ao serviço das próprias ONGs ou de entidades estatais.

Falta referir, evidentemente, o contexto geográfico mais relevante para este estudo, o das províncias angolanas do Zaire, Uíge e Cabinda, no Norte de Angola, e a capital do país, Luanda, onde ao longo da década passada (2000 – 2010), Luena Nunes Pereira realizou um aturado estudo etnográfico sobre as crianças feiticeiras e as comunidades bakongo onde, em Angola, este fenómeno regista particular incidência.

3 ANGOLA: FEITICEIROS VINDOS DO NORTE

A visibilidade no espaço público angolano do recente “surto” de crianças feiticeiras data sensivelmente de 2000, quando missionários católicos e funcionários do Instituto Nacional da Criança (INAC) detetaram um número invulgarmente elevado de crianças a viver nas ruas de Mbanza Kongo, a capital da província do Zaire, cerca de 40 quilómetros a sul da fronteira com a RDC. A Direção Provincial do INAC procedeu a uma investigação inicial e concluiu que a maioria das crianças dizia ter fugido ou sido expulsa das suas casas em consequência de acusações de feitiçaria (Pérez, 2006). Ao longo dos anos seguintes, várias centenas de casos foram reportados, não só na província do Zaire mas também na vizinha província do Uíge, no enclave de Cabinda e na capital Luanda.

Tal como na RDC, também em Angola as acusações de feitiçaria contra crianças são consideradas, tanto pelas comunidades quanto por líderes religiosos e ONGs, um fenómeno muito recente, decorrente da desintegração familiar causada pela guerra civil e pela instabilidade política e social. Os mecanismos de acusação, libertação/exorcismo e expulsão do lar também seguem contornos afins aos já descritos para o contexto congolês, mas com algumas diferenças. De facto, há no caso angolano alguns aspetos que o demarcam da realidade da RDC e que, em larga medida, condicionam a sua contextualização: Se em Kinshasa, como sublinhou De Boeck, este fenómeno é transversal a todos os estratos sociais, incluindo os étnicos, em Angola ele está quase integralmente circunscrito à etnia bakongo (Pereira, 2011; Pérez, 2006; Friedman e N’Senga, 2002). Por outro lado, na RDC o Estado assume um papel essencialmente passivo perante a questão das crianças feiticeiras, sendo patente a impotência das instituições governamentais face aos problemas sociais que motivam e decorrem das acusações. Já em Angola, a visibilidade do fenómeno é notoriamente incómoda para os organismos estatais e para a igreja Católica maioritária. A sobrevivência da feitiçaria e de outros fenómenos “atávicos” no seio da nação angolana colide com o imaginário de modernidade e progresso que a ideologia dominante projeta para o futuro, e leva o Estado a conceber e implementar medidas no terreno para os combater. A Igreja Católica, por seu lado, também intervém no espaço público para condenar as crenças e práticas feiticistas, considerando que as acusações refletem um pluralismo religioso cada vez mais caótico e imprevisível, para além de sublinharem o carácter perene de uma religiosidade mágica que deveria ter ficado no passado. Debruçamo-nos em seguida sobre cada um dos aspetos caracteristicamente angolanos deste fenómeno:

3.1 O Fator Bakongo

Os bakongo, que são cerca de um milhão, constituem em termos numéricos o terceiro maior grupo etnolinguístico de Angola. O país conta com cerca de 10 grupos étnicos classificados segundo o critério linguístico, quase todos, à exceção dos khun (ou bosquímanos), partilhando o mesmo tronco comum – a grande família das línguas banto. Assim, 75% da população angolana pertence a uma das três maiores etnias: os ovimbundo, de língua umbundo, os ambundo, de língua kimbundo, e os bakongo, de língua kikongo.

Os bakongo ocupam tradicionalmente as três províncias norte-ocidentais do país, as do Zaire, Uíge e enclave de Cabinda. Mas, ao contrário do que acontece com os ovimbundo e os ambundo, cuja distribuição geográfica é exclusivamente angolana, os Bakongo são uma etnia transfronteiriça. Todas estas três províncias fazem fronteira com a República Democrática do Congo (RDC), e a presença dos bakongo estende-se também por este país, bem como para Noroeste, pela República do Congo (Fonseca, 1989; um estudo clássico sobre os bakongo é, por exemplo, o de Van Wing, 1959). Trata-se, por isso, de um exemplo clássico de uma etnia seccionada por fronteiras nacionais artificialmente desenhadas para distribuir território por vários poderes coloniais (português, belga e francês, neste caso), um fenómeno tradicionalmente apontado como um dos principais fatores explicativos para a instabilidade no continente africano.

A distribuição geográfica da população bakongo resulta numa intensa mobilidade entre esses três países, constituindo-se assim como uma espécie de “nação” transnacional em que a língua comum, as redes de solidariedade e os laços de parentesco (as famílias estão frequentemente dispersas por países diferentes) secundarizam a importância das fronteiras políticas, principalmente as que separam a RDC de Angola. O trânsito transfronteiriço entre estes dois países foi particularmente intenso após o início das guerras de libertação, em 1961, que levaram meio milhão de bakongos angolanos a emigrar para o Zaire (a atual RDC) e a permanecer aí durante todo o período da Guerra. O processo de “zairização” política e cultural por que passaram os exilados teve reflexos profundos e duradouros, principalmente ao nível da língua (muitos bakongo em Angola falam hoje francês e lingala, línguas correntes na RDC), na aproximação de movimentos independentistas bakongo às elites políticas zairenses, e no contacto com igrejas africanas independentes de cariz profético como a kimbanguista ou as igrejas do Espírito Santo (“MpeveYa N’Longo”) (Mabeko-Tali, 1995).

Os refugiados bakongo começaram a retornar em massa ao território angolano logo a seguir à retirada da administração colonial, em 1974, com muitos deles a migrar diretamente para Luanda devido aos conflitos violentos que a subsequente guerra civil provocou nas

províncias do Norte (Brinkman, 2003). Ao longo dos anos 70 e 80, fizeram crescer os bairros de construção precária e desordenada (musseques) da capital, principalmente o do Palanca, onde algumas estimativas indicam que 85% de atual população é oriunda das províncias do Zaire e Uíge (Pereira, 1999). Esta comunidade – conhecida a partir de então como “os regressados” ou “zairenses” – foi essencial para o desenvolvimento das redes de comércio transnacional que durante a guerra civil abasteceram Luanda de muitos bens de consumo (Lukombo 2011; Pereira 2015) e pelo florescer da economia informal na capital que viria a resultar, por exemplo, no mercado de rua Roque Santeiro (Lopes, 2007).

3.1.1 Memória e Herança Kongo

O território transfronteiriço tradicionalmente associado aos bakongo corresponde aproximadamente ao antigo Reino do Kongo, que entrou em contacto com os portugueses no início do séc. XVI e cujos reis, convertidos ao Cristianismo pelos primeiros missionários, conservaram nos séculos seguintes o Kongo como reino nominalmente cristão. A adoção do cristianismo por parte da nobreza kongo foi um dos eixos estruturantes da complexa relação de poder que desde então se estabeleceu entre as elites locais, a coroa portuguesa e os missionários (principalmente franciscanos capuchinhos) implantados no terreno. A partir do séc. XVII, este instável jogo de alianças acabou por degenerar em sucessivas guerras civis e na desintegração do reino, acompanhada pela progressiva perda de influência da coroa portuguesa na região. Já no séc. XX, a história do Kongo foi resgatada por diversos historiadores (ex: Balandier, 1965; Thornton, 1983) que puseram em evidência o seu estatuto como um dos maiores e mais importantes reinos da África subsariana, e o deram como exemplo de uma das mais *sui generis* experiências coloniais e missionárias nesta região.

O renovado interesse pelas raízes históricas kongo contribuiu decisivamente para o reacender da memória do Reino e da sua herança simbólica. Entre os bakongo, esta memória continua a ser muito relevante em termos políticos, e entra frequentemente em conflito com a cartografia pós-colonial desta região africana. Na verdade, como salientaram Sarró, Blanes e Viegas (2008), enquanto que o Estado e as elites angolanas se tentam apoderar da noção de *angolanidade* e impor uma história colonial e pós-colonial comum a todos os angolanos, muitos bakongo sentem-se mais enraizados numa “comunidade imaginada” construída sobre a memória do Reino do Kongo, cujos limites não coincidem com as fronteiras dos estados modernos. Esta tensão não se traduz tanto numa oposição entre uma identidade angolana e uma identidade bakongo, mas antes em diferentes (e por vezes inventivos) significados do que implica ser angolano, significados esses que podem colidir com a versão de *angolanidade* que o Estado tenta impor de forma hegemónica (Sarró, Blanes & Viegas, 2008, p. 87).

Nos bakongo, um dos alicerces fundamentais para a construção desses significados é a peculiar tradição de criatividade religiosa, principalmente de cariz profético, que atravessa os últimos séculos da história da região e está indissociavelmente ligada à luta anticolonial. Já nos séculos XVII e XVIII, a profetiza congoleza Beatriz Kimpa Vita fundara um movimento cristão – o Antonianismo – que propunha uma variante especificamente congoleza do Catolicismo, inspirada nas revelações que recebera de Santo António de Lisboa. Kimpa Vita acabou por entrar em colisão tanto com os missionários europeus quanto com os reis autóctones do Congo, e foi executada como herética em 1706 (para uma história do Antonianismo, ver Thornton, 1998). Após a Conferência de Berlim de 1884, e com a progressiva colonização efetiva do território congolês, esta região viria a ser alvo de um novo esforço missionário, não só de congregações católicas mas também protestantes (principalmente batistas), que se multiplicaram pelo interior das colónias belga e portuguesa. A subsequente proliferação de confissões religiosas cristãs terá sido, para alguns autores (ex: Freston, 2004), um dos fatores que mais contribuiu para a formação de consciências independentistas na região. Igrejas proféticas independentes como a Kimbanguista, fundada nos anos 20 por Simon Kimbangu no então Congo Belga, e a Tocoísta, fundada na década de 40 pelo angolano Simão Gonçalves Toco, podem ser interpretadas neste contexto como expressões cristãs autóctones cuja progressiva autonomização surge como resposta a contextos históricos de subjugação e violência extrema, como o do domínio colonial (Blanes, 2014a).

3.1.2 Ambiguidade e Fronteira

O papel seminal dos bakongo na génese das guerras de libertação, com a fundação de movimentos como a UPNA (União das Populações do Norte de Angola), em 1955, a UPA (União dos Povos de Angola), em 1957, e a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), em 1961, continua a constituir um precioso capital que cimenta o prestígio da etnia na construção da nação angolana (Rocha, 2003). Mas a ideia dos bakongo como uma etnia estrangeira, tradicionalista e retrógrada, ainda hoje muito presente na opinião pública, entra em conflito com o projeto sociopolítico da elite governante, que assenta na imposição de uma integridade nacional centralizada e numa ideia de progresso modernista e iconoclasta (Schubert 2014). Assim, a centralidade da “tradição” nas configurações sociais, religiosas, económicas e políticas dos bakongo colide, de certa forma, com a herança da luta independentista de que foram pioneiros, resultando numa fidelidade política dúbia e ambígua (Blanes, 2014a).

As tensões decorrentes deste confronto materializaram-se várias vezes em episódios de

grande violência, como aconteceu na “Sexta-feira Sangrenta” de 22 de janeiro de 1993. Neste dia, “regressados” e cidadãos zairenses que viviam em Angola foram agredidos e as suas habitações pilhadas por grupos heterogêneos, aparentemente com a conivência das forças da ordem. As agressões estenderam-se a líderes religiosos de igrejas ou cultos associados aos bakongo, resultando num número indeterminado de mortos e feridos. A aparente preferência dos bakongo pela UNITA nas eleições legislativas de 1992 pode ter sido uma das motivações principais destes conflitos, cujas causas profundas continuam ainda por esclarecer (Mabeko-Tali, 1995). Na atualidade, estas tensões materializam-se de forma mais visível na detenção e expulsão de imigrantes ilegais oriundos da RDC por parte das autoridades angolanas, que muitas vezes envolve graves abusos dos Direitos Humanos e atinge de forma indiscriminada imigrantes ilegais, refugiados políticos e bakongos nascidos em Angola (Human Rights Watch, 2012), e também na perseguição e violência policial contra os comerciantes que dinamizam os mercados informais de Luanda e outros centros urbanos do país (Human Rights Watch, 2013).

Por último, esta crispação entre bakongo e kalus (termo com que os habitantes de Luanda se autodesignam, no sentido de “genuínos” angolanos) continua a ser particularmente visível no debate público sobre as acusações de feitiçaria e nas medidas que o Estado empreende para as combater. Em Luanda, onde a etnicidade bakongo desempenha um papel muito significativo na configuração social, cultural e demográfica da cidade, a feitiçaria é frequentemente identificada com a palavra kikongo *ndoki* (ou *kindoki*). O *ndoki* é um dos elementos fundamentais do universo “tradicional” kongo e, como tal, a sua associação a esta etnia acentua o caráter antitético dos bakongo relativamente ao discurso dominante de *angolanidade*. Ao mesmo tempo, tem a função paradoxal de permitir que a cultura dominante, principalmente na sociedade luandense mestiça e cosmopolita, construa as suas próprias noções de *angolanidade* por contraste com os elementos de superstição, etnocentrismo e patologia civilizacional que surgem no espaço público como associados ao *ndoki* e, por extensão, à cultura kongo.

Para Luena Pereira (2007), o lugar fronteiro e ambíguo ocupado pelos bakongo é um dos fatores que mais determina a exclusividade étnica das acusações a crianças em Angola, em contraponto com o cariz trans-étnico das acusações na RDC. De facto, se o sistema acusatório da feitiçaria é essencialmente uma negociação de fronteiras (Douglas, 1970), traçando distinções entre quem está dentro e quem está fora de cada grupo, o estatuto dos bakongo na nação angolana parece criar um território particularmente fértil para a propagação caótica e desordenada destas acusações (ao contrário das acusações a adultos, comuns a outras

etnias, que parecem continuar a seguir padrões mais estáveis).

A natureza imprevisível e “desregrada” dos surtos de feitiçaria infantil é reconhecida pelos regressados luandenses como decorrente do estado de liminaridade cultural em que se encontram e que decorre do desligamento das comunidades diaspóricas (como a de Luanda) em relação aos mecanismos tradicionais que permitiam manter a homeostase social quando surgia uma acusação, bem como do afastamento geográfico relativamente a “lugares” estruturantes para a cultura kongo, muitas vezes associados a um poder e influência mágica/espiritual, como no caso da árvore sagrada Yala Nkuwu, junto à antiga residência dos reis do Kongo (Oliveira, 2001). Se, nas zonas rurais do norte de Angola, o *ndoki* tinha uma função reguladora da interação coletiva (Milando, 2007; Bortolami, 2012), em Luanda as profundas transformações sociais que afetaram os bakongo fizeram com que os procedimentos e estruturas tradicionais, reforçados pela proximidade com os lugares centrais de poder espiritual, deixassem de ser respeitados e que essas crises passassem a ser enfrentadas em “modo de pânico” (Blanes, 2014b). A corrupção dos mecanismos e estruturas tradicionais pelo processo de intensa urbanização na capital está bem patente, por exemplo, na substituição dos produtos usados pelos kimbandeiros do Norte (geralmente derivados de plantas e animais) por substâncias de uso industrial – o ácido de bateria é referido com frequência – prontamente acessíveis nas oficinas do Palanca.

Uma das principais reconfigurações do *ndoki* no espaço urbano a partir da implantação das comunidades diaspóricas bakongo em Luanda foi a introdução do elemento moralizador na equação (Blanes, 2014b). Se, na estrutura social tradicional das províncias do Norte, o feitiço não é, na sua essência, negativa ou positivamente valorizado, na capital angolana ele passa a ser, principalmente no caso das crianças-feiticeiras, objeto da "construção social de um problema" (Pereira, 2008) que envolve autoridades tradicionais, entidades governamentais e religiosas, ONGs e órgãos de comunicação social. A "epidemia" das crianças feiticeiras surge então em Luanda como fenómeno inerentemente "maligno", fruto da utilização do poder e do saber tradicionais corrompidos pela vida urbana, e particularmente perigoso para a população da capital devido à grande insegurança (neste sentido particularmente espiritual) que a vida na metrópole acarreta.

Para Luena Pereira, o caráter moralizador do discurso sobre a feitiçaria infantil prende-se, em grande medida, com o papel das igrejas no contexto social dos regressados, sendo essa uma das principais distinções que estabelece relativamente à realidade das crianças feiticeiras descrita por De Boeck para a capital da República Democrática do Congo. Ainda que não discordando dos principais fatores causais apontados pelo antropólogo belga, Pereira (2008)

atribui às igrejas um papel muito mais determinante na formulação das acusações, uma vez que elas contribuem em boa medida para as transformações que o sistema familiar bakongo tem atravessado. A estrutura das famílias Bakongo articula-se tradicionalmente em torno das *kandas*, linhagens matrilineares que costumam abranger quatro gerações. As *kandas* definem o grupo de herança e estabelecem a autoridade dentro da família, centrada na figura do tio materno ou do membro mais velho da *kanda*. Segundo os anciãos destas comunidades, a transformação mais notável e recente no parentesco kongo seria a tendência para a valorização da autoridade do pai em detrimento do tio materno (Pereira, 2004), transformação que eles atribuem à “ocidentalização” e à influência missionária. Contudo, parecem ser as próprias igrejas proféticas e neopentecostais que, ao contrário do que acontece com a igreja católica e com as protestantes “históricas”, introduzem ruturas nas antigas lealdades entre os membros das famílias e reforçam a nuclearização. Luena Pereira interpreta este processo como uma disputa da legitimidade na mediação com o sagrado (uma prerrogativa antiga dos chefes de família) e enquadra assim a própria acusação a crianças no processo de contestação da autoridade religiosa pentecostal sobre o relativamente enfraquecido sistema familiar. As igrejas proféticas e neopentecostais não se limitam, portanto, a legitimar as acusações feitas pelas famílias. Se, em Kinshasa, parecem ser as famílias que estão na *origem* da crise, em Luanda são as igrejas que, ao enfatizar um sistema familiar mais restrito e nuclear e redirecionar as reciprocidades entre os membros da família alargada para o âmbito das igrejas (através do dízimo, por exemplo), vão criar nas famílias as condições propícias para a emergência das acusações.

3.2 A Mão Reguladora do Estado

A realidade angolana, como já foi referido, é muito diversa da que tem caracterizado a RDC nas últimas décadas. No Congo, a crise social aguda é acompanhada pelo desmantelamento radical do Estado e por um vazio político que se arrasta desde o fim da guerra civil (1998-2003), levando as instituições governamentais a retirar-se da esfera da assistência às populações. O Estado angolano, por seu lado, caracteriza-se pelo fechamento político e pela concentração de recursos, mas tem implementado de forma centralizada (i.e., com fraca participação da sociedade civil) estratégias de intervenção social que, embora de impacto incerto, alcançaram grande visibilidade nos últimos 20 anos.

No que concerne às crianças em situação de risco, o Ministério da Assistência e Reinserção Social (MINARS) angolano direcionou recursos consideráveis para o programa nacional de reunificação e colocação de crianças deslocadas pela guerra civil, que teve início em meados dos anos 80, alcançou a sua máxima expressão na década de 1990 e reduziu os seus níveis de execução com o final do conflito, em 2002. Já em tempo de paz, essa experiência foi alargada a toda a população deslocada através de uma estratégia de grande abrangência nacional cujo objetivo era reunificar famílias separadas pela guerra, e que foi desenvolvida em cooperação com os canais estatais de rádio e televisão. A âncora mediática do projeto era o programa de rádio e de televisão “Nação Coragem”. Ao longo de vários anos, e desde o início da década de 2000, vários milhares de angolanos vieram de todos os pontos do país até aos estúdios de Luanda para divulgar pela televisão fotografias e dados de caracterização dos seus familiares desaparecidos, na esperança de que essas imagens ou vozes os alcançassem e os fizessem retomar o contacto.

3.2.1 A Rede de Proteção à Criança da Província do Zaire

Foi na fase de lançamento desse mediático esforço assistencialista que o Instituto Nacional da Criança (INAC) e várias ONGs reportaram mais de 400 crianças a viver nas ruas de Mbanza Kongo, capital da província do Zaire, muitos dos quais alegadamente fugidos ou expulsos de casa devido a acusações de feitiçaria. Para analisar a situação, o INAC constituiu em 2001 um comité composto pelo MINARS, a ONG Save the Children, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) e a UNICEF. O comité propôs a realização de um estudo de cariz antropológico sobre o fenómeno, cuja versão final veio a lume em 2004 sob o título “Crianças que Necessitam de Proteção Especial: Um estudo antropológico das crianças acusadas de feitiçaria em Mbanza Kongo, Uíge e Luanda” (Friedman & Nsakala, 2004). Seguindo a leitura mais usual das ONGs, o documento interpretava as acusações como uma justificação culturalmente válida para o alívio dos encargos das famílias através da expulsão dos seus membros mais vulneráveis, sublinhando ainda o efeito de contágio a partir da realidade congoleza e a importância das migrações bakongo entre Angola e RDC na propagação do fenómeno para território angolano.

Com base neste estudo e numa eficiente estratégia de sensibilização das autoridades locais, o INAC conseguiu colocar este problema no topo das prioridades do Governo Provincial, o que conduziu em 2002 à criação da rede de Comités de Proteção da província do Zaire (que, segundo o discurso oficial, ainda está em atividade). A rede foi concebida com vários níveis de abrangência geográfica, englobando os comités das aldeias, dos bairros, das

comunas, dos municípios (Mbanza Kongo, Kuimba e Noki) e finalmente o comité provincial. O mecanismo funciona como um sistema de identificação de casos e de mobilização de respostas, partindo de denúncias ou queixas de violência contra determinada criança. Quando recebe uma denúncia, a direção provincial do INAC averigua a veracidade da mesma e, caso a confirme, dá ordem ao comité de bairro ou de aldeia para começar a sensibilizar a família envolvida. Paralelamente, informa as autoridades policiais e judiciais quando o caso envolve maus tratos ou abandono. Os comités municipais analisam o caso e asseguram que a criança recebe cuidados de saúde gratuitos, encaminhando ainda as crianças não documentadas para a Conservatória, onde são registadas gratuitamente. Todos os casos são registados em fichas e guardados em arquivos à guarda dos comités.

Os encontros de sensibilização com as famílias são o elemento-chave da intervenção no terreno, funcionando não só como resposta a um problema já identificado mas também como estratégia de prevenção e sensibilização das populações. Para além das reuniões semanais onde se procura analisar os casos denunciados, acompanhar as crianças envolvidas e dialogar com as famílias, os encontros passaram também a contemplar seminários de formação em desenvolvimento psicossocial infantil, ações de sensibilização sobre os direitos das crianças e de informação sobre os instrumentos legais que as protegem. A nível local, os comités são formados por líderes comunitários e religiosos, autoridades tradicionais (sobas), adivinhos/curandeiros (kimbandeiros), pastores de igrejas, militares, enfermeiros e estudantes, procurando-se com esta composição heterogénea valorizar todos os atores envolvidos e conceder autonomia às comunidades, responsabilizando-as pelo bem-estar dos seus elementos. Todos os membros receberam formação inicial fornecida pelas ONGs Save the Children - Secção Noruega (SC-N) e Christian Children Fund (CCF), parceiras do INAC neste projeto. A rede de Comités de Proteção também contempla deslocações regulares de funcionários do INAC a cada comuna com o intuito de acompanhar, apoiar os comités, recolher informações e encaminhar os casos que ultrapassam a capacidade de resposta comunitária. Já a nível provincial, o Comité integra a Polícia Nacional, a Justiça Provincial, a Procuradoria e vários Ministérios (Assistência e Reinserção Social, Saúde, Juventude e Desporto, Comunicação Social, Família e Promoção da Mulher), além do INAC, como coordenador do órgão.

Para as entidades governamentais envolvidas neste sistema, o sucesso da Rede de Proteção foi retumbante: em Mbanza Kongo já não há crianças a viver nas ruas, a percentagem de reintegração nas famílias é superior a 80% e o número de crianças maltratadas ou abandonadas devido a acusações de feitiçaria foi drasticamente reduzido

(Pérez, 2006). No entanto, para outros organismos presentes no terreno, incluindo ONGs e missões católicas, as transformações positivas ocorridas nos últimos anos refletem mais o desenvolvimento de infraestruturas capazes de acolher as crianças de rua – lares, orfanatos, centros de acolhimento – e a agilização dos próprios processos de institucionalização de menores do que mudanças significativas na dinâmica de acusações. Também para Luena Pereira, que acedeu aos relatórios dos seminários de sensibilização e contactou as ONGs que idealizaram o programa, a eficácia da Rede de Proteção está longe da anunciada pela propaganda estatal, o que se deve em grande medida ao não cumprimento das suas orientações originais. Embora a estratégia delineada de início fosse “sensibilizar” e tentar resolver os problemas sem “intervenção nas próprias crenças ou levando elas em conta”, os seminários de formação procuraram persuadir os membros dos comités de que as características apontadas às crianças feiticeiras são os mesmos das crianças mal-cuidadas, mal-amadas e indesejadas (agressividade, indolência, etc.), equiparando ainda os “sintomas” das crianças acusadas às manifestações características de fases específicas do desenvolvimento infantil e adolescente, especialmente de uma infância carente e traumatizada pela guerra (Pereira, 2008). Este “desvio” de abordagem, para além de não ter surtido os efeitos desejados no reenquadramento da etiologia das perturbações infantis, criou resistências acrescidas na população-alvo e diminuiu o seu envolvimento no processo.

A estratégia concertada das Redes de Proteção parece ter ficado quase circunscrita à província do Zaire. No vizinho Uíge, os esforços de organização de comités foram incipientes e não resultaram em qualquer rede organizada, e para as comunidades de regressados bakongo de Luanda não foi idealizado nenhum plano de combate e prevenção das acusações. Paralelamente, as forças policiais e os órgãos judiciais levaram a cabo ações de natureza repressiva e legalista que, essas sim, têm abrangido todas as províncias onde o fenómeno se manifesta, elegendo como alvo os familiares das crianças e principalmente as igrejas que realizam práticas de “libertação” espiritual. Logo após os primeiros relatos na província do Zaire, no início da década de 2000, onze igrejas de Mbanza Kongo foram encerradas compulsivamente, acusadas de maus tratos a crianças e exploração de mão-de-obra infantil, e oito pastores congolezes, alegadamente com documentação irregular, foram repatriados (Pérez, 2006). Desde então, a Polícia Nacional, em ações concertadas com o INAC, encerra com regularidade locais de culto que albergam crianças submetidas a “tratamentos” com permanência nas instalações da igreja (desde alguns dias até vários meses) e procede à detenção e repatriamento dos pastores congolezes, operações que costumam usufruir de grande cobertura mediática e elicitar um aceso debate na sociedade civil⁷.

3.2.2 Imigração Ilegal e Proliferação Religiosa

Estas intervenções podem ser lidas no contexto de duas estratégias governamentais de regulamentação do panorama étnico, político e religioso que se arrastam, pelo menos, desde o final da guerra civil, assumindo formas cada vez mais severas com a crescente centralização do poder e recursos no Estado: Por um lado, elas surgem como uma das múltiplas frentes de combate à imigração ilegal de congolese para Angola, sempre aliada à ideia de uma “invasão” que traz consigo influências perniciosas do vizinho a Norte; neste contexto, as declarações dos porta-vozes das instituições policiais e as peças de reportagem que noticiam estas operações equacionam a presença destas igrejas em Angola com a imigração ilegal oriunda da RDC e reforçam a associação dos congolese/regressados à criminalidade e às práticas mágicas, supersticiosas e socialmente retrógradas. Por outro, inscrevem-se também num progressivo esforço de “depuramento” da diversidade religiosa angolana e de combate à proliferação de novas igrejas. De facto, apesar de as igrejas cristãs independentes e os novos movimentos religiosos terem registado um crescimento exponencial desde o final da guerra civil, somente 83 grupos religiosos tinham sido reconhecidos pelas autoridades competentes em 2007, estando outras 757 organizações a aguardar resposta ao pedido de legalização. Por essa altura, o número estimado de denominações religiosas em atividade no país era já superior a um milhar (Viegas, 2007). Esta discrepância parece ter-se agravado em 2013, já com mais de duas mil organizações religiosas a operar no país sem que mais nenhum processo de regularização tenha sido concluído. Na verdade, desde 2004 que nenhuma organização religiosa vê o seu pedido de legalização aprovado em Angola, situação que é em larga medida determinada pelos pré-requisitos legais que exigem um mínimo de 100.000 aderentes e a presença física das igrejas em 12 das 18 províncias angolanas (U.S. Department of State, 2014). A vontade política de cercear a proliferação de igrejas tornou-se explícita em 2009, com a criação pelo próprio Presidente da República da Comissão Interministerial para o Estudo e Tratamento do Fenómeno Religioso, com o objetivo declarado de “estancar a proliferação anárquica de igrejas por todo o país”. Embora a maioria dos movimentos religiosos não reconhecidos continue desde então a operar no território angolano, a situação de ilegalidade em que quase todos se encontram é imediatamente invocada como pretexto

⁷ Ver, por exemplo, "Resgatadas 40 «crianças feiticeiras» em igrejas", Lusa, 23/10/2008, em <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/20103/resgatadas-40-criancas-feiticeiras-em-igrejas>

para encerrar igrejas, expulsar pastores e proibir os cultos públicos sempre que se detetam ligações entre essas confissões e movimentos de contestação ou disrupção social.

3.3 O Papel da Igreja Católica

A mediatização do fenómeno das crianças feiticeiras e dos seus impactos sociais nefastos tem levado a Igreja Católica angolana a pronunciar-se publicamente sobre um tema incómodo: a crença generalizada na feitiçaria num país em que metade da população se diz Católica. Se, em termos estritamente doutrinários, o Catolicismo contempla a possibilidade de entidades diabólicas intervirem no quotidiano dos seus fiéis, a realidade metafísica da feitiçaria - em que um indivíduo causa prejuízo a outro recorrendo ao auxílio das potências infernais - é uma questão muito mais discutível. O Catecismo da Igreja Católica (§ 2117, 2013) condena “todas as práticas de magia ou de feitiçaria, pelas quais se pretende domesticar os poderes ocultos para os pôr ao seu serviço e obter um poder sobrenatural sobre o próximo”, mas não esclarece sobre a concreta existência desses poderes. Aqui, a Igreja Católica e as confissões evangélicas, principalmente as neopentecostais, encontram um ponto de acesa divergência: Se para os neopentecostais, o recurso à feitiçaria (e, para algumas sensibilidades, a qualquer prática mágico-religiosa) representa um conluio *de facto* com forças demoníacas imanentes à nossa realidade, para os católicos estas práticas são condenáveis sobretudo porque, através delas, o indivíduo se afasta de Deus e de Cristo, procurando dominar o sobrenatural em vez de se submeter aos seus desígnios. Neste contexto, a Igreja remete a feitiçaria para o domínio da superstição, sublinhando a sua inadequação espiritual, por representar uma forma arcaica de relação com o sagrado que o Cristianismo veio suplantar, e a sua inadequação também a nível mundano, como obstáculo à harmonia social.

3.3.1 Um problema doméstico ou uma questão nacional?

Consultando as mensagens pastorais e comunicados de imprensa da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), é preciso chegar a 1998 para encontrar a primeira referência à questão da feitiçaria, nomeadamente aos assassinatos de indivíduos acusados em diversas províncias do país. A questão étnica não é referida, mas sublinha-se já o facto “espantoso” de muitas acusações recaírem sobre crianças e adolescentes e exorta-se as autoridades a criarem uma comissão ad hoc para analisar o problema. Em 2003, já depois do cessar-fogo, o bispo de Uíge, D. Francisco de Mata Mourisca, publicou o opúsculo “Política de Feitiçaria”, onde a questão é claramente enquadrada no contexto bakongo e das “crianças feiticeiras”, refletindo a sua experiência de largos anos nas províncias do nordeste angolano.

Saído a lume logo após o calar definitivo das armas, numa altura em que a reconstrução nacional e o futuro da nação estavam na ordem do dia, o texto de Mata Mourisca é um exemplo cabal da postura católica perante a feitiçaria como obstáculo ao desenvolvimento e ao progresso. Ao classificar a crença na feitiçaria como “atavismo cultural” e “grave travão cultural ao desenvolvimento”, o bispo do Uíge sublinha, por um lado, que este fenómeno retarda a marcha do progresso; por outro, ao remetê-lo repetidamente para o domínio *humano* da “cultura”, o sacerdote está também a esvaziá-lo de significado religioso e a negar a sua real operatividade na relação com o sobrenatural.

Nos anos seguintes, a voz da Igreja Católica angolana ergueu-se por diversas vezes na condenação das crenças e práticas feiticistas, condenando surtos de “caça às bruxas” a nível local (não só no Zaire mas também no Bié e nas Lundas) e chegando a promover em 2005 um debate em Luanda sobre o fenómeno, com contributos de académicos, religiosos e decisores políticos. Ainda assim, os esforços da Igreja não impediram o papa Bento XVI de, na visita que realizou a Angola em 2009, repreender publicamente os cristãos que “vivem com medo dos espíritos, de poderes nefastos que os ameaçam, desorientados, e chegam a condenar crianças de rua e até idosos, porque, dizem, são feiticeiros”. O Papa censurou ainda os clérigos que, avessos a uma pastoral mais interventiva junto de quem recorre à feitiçaria, adotam posições relativistas e defendem que “eles têm a verdade deles e nós a nossa”. Dois anos mais tarde, a situação não parecia ter mudado aos olhos da Santa Sé porque, numa audiência que o Papa concedeu no Vaticano a bispos da CEAST, a feitiçaria foi novamente referida como um dos “três escolhos” onde “naufraga a vontade de muitos santomenses e angolanos que aderiram a Cristo” (sendo os restantes dois o “amigamento” de casais e o tribalismo).

Ao pronunciar-se pela segunda vez sobre o assunto, o Papa parece não ter deixado outra alternativa à Igreja Católica angolana senão a de uma reação mais musculada à questão da feitiçaria, o que veio a acontecer um ano mais tarde, em novembro de 2012, quando a CEAST emitiu um comunicado de imprensa em que estipula “penas de interdição e suspensão temporárias a todos aqueles fiéis leigos, religiosos e religiosas e sacerdotes que recorrerem e fomentarem a prática da feitiçaria”. O comunicado é acompanhado da nota pastoral “A Problemática da Feitiçaria e as suas Implicações na Vida Eclesial”, onde se reitera que “a mentalidade feiticista é incompatível com o batismo” e a crença na feitiçaria é “contrária à vocação pela vida consagrada”.

As posições tomadas publicamente pela Igreja parecem traduzir então duas preocupações dominantes: A condenação das crenças e práticas feiticistas na população angolana em geral, consideradas aqui como obstáculos ao progresso e à reconstrução nacional (tópico que entrou na ordem do dia após o final da guerra), e a regulação das práticas e crenças da própria comunidade católica, procurando expurgar os elementos contrários à doutrina entre os fiéis e mesmo entre os clérigos. Se, neste segundo caso, a Igreja angolana tem procurado responder às pressões da Santa Sé, lidando com a questão num contexto fundamentalmente “doméstico” (e comum a muitos outros países de maioria católica onde a feitiçaria faz parte do quotidiano das populações), no primeiro é facilmente identificável um alinhamento dos discursos da Igreja e do Estado a respeito dos efeitos sociais perversos da crença na feitiçaria.

3.3.2 Igreja e Estado: do Conflito à Cooptação

Esta sobreposição das retóricas eclesiástica e estatal teria sido quase impensável nos anos que mediam a independência e o final da primeira fase da guerra civil, em 1991, período em que as relações entre Igreja e Estado foram marcadas pela hostilidade aberta e por uma estratégia de controlo apertado (e ocasionalmente de repressão) das igrejas por parte do regime socialista e ateu do MPLA. No entanto, após o cessar-fogo temporário de 1991, o regime de partido único foi abandonado em prol da democracia multipartidária, a Constituição foi alterada e a economia liberalizada, seguindo-se uma vaga de abertura em várias esferas da sociedade que abrangeu também as igrejas. Na prática, porém, a estratégia do partido do poder foi a de reconhecer o estatuto legal das denominações mais representativas, afrouxando o seu controlo sobre as atividades pastorais e assistencialistas das igrejas na condição tácita de estas abdicarem de uma eventual influência política e calarem as vozes dos seus membros mais contestatários, o que resultou numa cooptação das principais estruturas religiosas – entre elas a Católica – na máquina estatal do MPLA. No final dos anos 90, as principais igrejas voltaram a reclamar uma postura mais interventiva a nível político, com a criação do movimento católico *Pro Pace* (1999) e do Comité Inter-Eclesiástico para a Paz em Angola (2000), de cariz ecuménico, que moveram esforços para alcançar uma resolução negociada e pacífica para a guerra civil. O término efetivo da guerra em 2002 com a morte de Jonas Savimbi – ou seja, com uma solução militar, tal como defendido pelo MPLA, e não com uma solução pacífica de diálogo, como defendido pelas igrejas – acabou por deitar por terra essas aspirações e fez com que as igrejas angolanas, apesar de serem hoje atores fundamentais nas esferas do assistencialismo e da educação, tenham sido submetidas a um bem-sucedido processo de despolitização (Péclard, 2012).

As relações entre ambos acabaram assim por resultar numa aliança tácita, em que a Igreja desenvolve livremente as suas atividades pastorais e humanitárias – suprimindo necessidades de assistência às populações que o Estado não se dispõe a satisfazer – desde que não interfira no campo político, e levaram as hierarquias católicas a alinhar com o Estado, desde meados dos anos 90, boa parte do seu discurso sobre o futuro da nação e o caminho desejável para o progresso.

3.3.3 A Assistência Católica às Crianças

Num país que viveu durante 40 anos consecutivos sob alguma forma de conflito armado e onde quase metade da população tem menos de 15 anos de idade⁸, não surpreende que grande parte da ação assistencialista da Igreja tenha eleito como alvo as crianças e jovens – um dos segmentos da população que mais sofreu com as várias guerras das últimas décadas. Tony Neves, no seu estudo sobre o papel das hierarquias católicas durante a Guerra Civil, considera que a opção da Igreja pelas crianças e jovens se deve ao facto de serem estas, entre as vítimas da guerra, as mais martirizadas (Neves, 2012). Mas o trabalho da Igreja neste campo construiu-se também sobre alicerces que datavam já do período colonial, principalmente da relação da Igreja com os jovens no campo do ensino. Quando o Acordo Missionário de 1940 entre Portugal e a Santa Sé definiu para as missões ultramarinas um papel eminentemente civilizador e de moralização das populações nativas, o Estado Novo delegou na Igreja o subsistema de ensino dirigido aos “indígenas” – que era então distinto do outro subsistema destinado aos filhos dos colonos e aos assimilados (Mazula, 1995; Tanga, 2012). Apesar desta estratégia ter redundado num enorme fracasso pedagógico, com 97% de analfabetismo no país já na década de 50 (Monteiro, 2006), ela estabeleceu redes de atuação pastoral e humanitária junto dos mais jovens que se prolongariam para o período pós-independência, para além de produzir infraestruturas destinadas ao ensino que, durante a guerra civil, serviriam muitas vezes de refúgio para as crianças afetadas, convertendo-se em lares, orfanatos e casas de acolhimento.

No terreno, as iniciativas concretas durante a guerra surgiram principalmente por decisão autónoma de quem testemunhava os efeitos do conflito e lhes tentava dar resposta, e

⁸Lukombo refere a estimativa do Departamento de Economia e Assuntos Sociais das Nações Unidas, que aponta para 47,7% da população nesta faixa etária em 2002. Os resultados preliminares do Recenseamento Geral da População e Habitação de Angola, realizado em maio de 2014 e divulgados em outubro do mesmo ano, não discriminam ainda quaisquer dados por critério etário.

não tanto na sequência de orientações superiores emanadas pelas hierarquias da Igreja. O missionário espiritual P. Manuel Gonçalves, por exemplo, sublinha a considerável autonomia dos clérigos nesse período, reforçada pelo relativo isolamento das missões e dioceses nas províncias em relação aos órgãos centrais da Igreja e das congregações sediados em Luanda (Gonçalves, 2001). Nas províncias mais distantes da capital, as instituições católicas atuavam num regime de emergência, procurando abrigar as crianças dos bombardeamentos, acolher as que ficavam órfãs ou tinham as suas casas destruídas, e encaminhá-las para locais mais seguros – geralmente Luanda – através de pontes aéreas ou do restabelecimento ocasional das vias de comunicação terrestre. Em Luanda, face ao estado ainda insipiente dos organismos estatais de apoio aos deslocados da guerra, os jovens refugiados não usufruíam de qualquer rede de suporte quando chegavam à capital para além de outros grupos de crianças de rua que já se tinham estabelecido em certos "pontos focais" da cidade e que se organizavam para tentar sobreviver fazendo trabalhos em troca de comida ou pedindo esmola a estrangeiros. No reacender do conflito, durante a chamada "Guerra das Cidades", o número de crianças que vagueavam pela capital era da ordem dos milhares: os números oficiais referem 4500, mas as ONGs apontam para 5 a 10 mil crianças nas ruas de Luanda. Zoran Roca, ao estudar o fenómeno em finais dos anos 90, reconhece que havia, de facto, largos milhares de "crianças de rua" na capital, mas que apenas algumas centenas não tinham casa ("crianças na rua") e as restantes tinham pelo menos um teto para pernoitar (Roca, 2000).

Face à quase inexistência de infraestruturas do Estado neste campo, as instituições católicas de Luanda centraram os seus esforços no acolhimento dos meninos de rua, procurando absorver esse grande afluxo de crianças que, em meados dos anos 90, se tornou no mais agudo problema social da capital angolana. Na segunda metade da mesma década, a Igreja acrescenta a valência educativa a várias casas de acolhimento, introduzindo cursos de formação profissional em lares e orfanatos católicos mediante um acordo entre o Cardeal Alexandre do Nascimento e o presidente José Eduardo dos Santos (Neves, 2012). Por esta altura, as características da população de crianças sem-abrigo começavam a mudar, fruto da diminuição do afluxo de refugiados às cidades, da reintegração familiar das crianças que tinham chegado no início dos anos 90 e da emergência de um novo problema social que conduzia ao abandono do lar: as acusações de feitiçaria contra crianças nas comunidades de regressados bakongo. Assim, as instituições de acolhimento católicas passaram também a receber as crianças-feiticeiras que deambulavam pelas ruas de Luanda e das províncias do Zaire e Uíge, lidando com esta nova problemática à luz dos mecanismos a que já tinham recorrido para reintegrar nas suas famílias as crianças fugidas da guerra. Luena Pereira

destaca que a eficácia da abordagem das casas de acolhimento católicas decorre precisamente da centralidade do núcleo familiar nas concepções cristãs que norteiam essas instituições. Em prol da reunificação do núcleo familiar, a instituição negocia e combina práticas e lógicas de diversa ordem, incluindo “as estratégias de *empowerment* de grupos subalternos, semelhantes às concepções das ONGs; o repertório dos “direitos”, consagrados nas leis e convenções internacionais; o universo cultural das famílias em conflito que passa pelas explicações em torno da feitiçaria; e as soluções rituais propostas pelas igrejas africanas e pelos curandeiros tradicionais” (Pereira, 2008, pp. 45-46).

O esforço assistencialista da Igreja deveu muito à Caritas diocesana, à “Obra do Padre Américo” nas Casas do Gaiato de Benguela e Malanje, e ao trabalho dos voluntários e catequistas mobilizados localmente pelas paróquias e dioceses. Mas foram as congregações missionárias que, fruto da sua implantação histórica nas províncias mais remotas do país, onde eram muitas vezes a única presença cristã, mais trabalharam nesse sentido. De facto, a presença missionária em Angola não parou de crescer durante a segunda metade do século XX, mesmo durante a guerra civil e os períodos de maior hostilidade do Estado para com as instituições católicas. Se, na primeira metade do século, a Congregação do Espírito Santo dominava o panorama missionário em Angola, com uma presença tão expressiva no Planalto Central que a própria cidade do Huambo nasceu a partir de uma missão espiritana (Péclard, 2001), a partir dos anos 40, com a assinatura do Acordo Missionário entre Portugal e Vaticano, foram muitos os Institutos de Vida Consagrada, masculinos e femininos, que se instalaram em Angola. O Anuário Católico de 1988, editado em plena guerra civil, dá conta de 19 Institutos masculinos e 53 femininos (CEAST, 1988), e a edição seguinte desta publicação, saída a lume vinte e um anos depois, reflete a expansão do panorama missionário no país listando agora 26 congregações masculinas e 71 femininas (CEAST, 2009).

O trabalho etnográfico em que o presente estudo se alicerça foi realizado em duas instituições missionárias masculinas. Uma delas foi provavelmente a que, no campo do acolhimento de crianças de rua, maior visibilidade alcançou na capital angolana durante as últimas décadas: o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen, fundado em 1993 por Horácio Caballero, da Ordem do Verbo Divino, e Danuta Bunco, das Servas do Espírito Santo. A outra instituição sob escrutínio é, de entre as que tive conhecimento, a única que nasceu como resposta específica ao problema das crianças feitiçeras, e não com o objetivo inicial de acolher crianças deslocadas ou desalojadas pelo conflito armado. Trata-se do Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello, criado na cidade de Mbanza Kongo em 2002 pelos franciscanos capuchinhos Gabriele Bortolami e pelo próprio Giorgio Zulianello.

4 LUANDA: O CENTRO DE ACOLHIMENTO DE CRIANÇAS ARNALDO JANSSEN

(MISSIONÁRIOS DO VERBO DIVINO, SVD)

4.1 Uma Breve Cronologia

O bairro do Palanca é um aglomerado urbano de construção informal – geralmente classificado como um musseque “ordenado” – situado num município periférico de Luanda, o de Kilamba Kiaxi. Desenvolveu-se sobretudo durante os anos 80 e 90, com o grande afluxo de deslocados vindos do Norte que procuravam em Luanda refúgio da guerra civil, e continua ainda hoje a exibir uma dinâmica cultural, económica e religiosa de matriz predominantemente bakongo, a etnia que ocupa as províncias do nordeste angolano. Na “fronteira” oriental do Palanca, junto à Av. Pedro de Castro Van-Dúnem (vulgo “Rua do Sanatório”), ergue-se o Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen, uma instituição de assistência à infância e juventude gerida pela congregação católica Missionários do Verbo Divino (Societas Verbi Divini, SVD) e batizada com o nome do padre alemão que a fundou no final do séc. XIX.

O nascimento do CACAJ coincide com o reacender da guerra civil após o cessar-fogo frustrado de 1991, quando milhares de crianças chegaram a Luanda procurando escapar aos confrontos que assolavam várias províncias. Face ao estado ainda incipiente dos organismos de apoio aos deslocados da guerra, as ruas de Luanda acabaram por albergar cerca de 3500 crianças, muitas delas gravemente doentes e desnutridas. O padre argentino Horácio Caballero, da ordem do Verbo Divino, e a Irmã Danuta Bunco, missionária polaca das Servas do Espírito Santo, depararam com esta emergência humanitária quando chegaram a Angola em 1992 e mobilizaram recursos para, com o apoio da administração de Luanda, reunir mais de mil meninos de rua num conjunto de grandes tendas de campanha montadas na ilha de Luanda. Esta primeira encarnação do CACAJ (o “acampamento”) alcançou rapidamente uma grande visibilidade mediática e mobilizou voluntários de vários quadrantes, incluindo ONGs e confissões religiosas não católicas (principalmente a Igreja Metodista), dando à obra um cunho ecuménico que ainda se mantém – atualmente, as equipas do CACAJ contam com católicos, evangélicos, adventistas do sétimo dia e testemunhas de Jeová.

Em 1994, graças à cedência do terreno pela Arquidiocese de Luanda, os missionários transferiram 750 crianças para a localização atual no bairro do Palanca, transformando o centro de acolhimento numa instituição exclusivamente masculina. O voluntarismo do Padre Horácio construiu ao longo dos anos 90 uma rede de apoio muito vasta, que capitalizava a

presença de inúmeras ONGs em Luanda durante o período de guerra e mobilizava até empresas multinacionais para patrocinar a instituição. A BP tornou-se em 1996 o mais significativo patrono do centro, contribuindo com financiamento regular desde 1997 até 2009, altura em que deixou ao CACAJ um fundo de maneio para ser gerido nos anos seguintes (até ao presente) na reabilitação das instalações. A BP começou por financiar a construção da maior parte das instalações definitivas ainda existentes, incluindo os dormitórios, o refeitório, a lavandaria e o centro de formação. As restantes construções que agora existem, e que albergam a administração, a clínica médica e os gabinetes dos técnicos de reinserção social, foram construídas alguns anos mais tarde sob patrocínio da Cáritas alemã. O financiamento de instituições privadas também permitiu ao CACAJ contratar técnicos superiores nas áreas social e pedagógica, estabelecendo um ambicioso programa de educação (graças a um acordo com o Ministério da Educação em 1996) e de formação profissional (através de parcerias com empresas privadas que começaram logo em 1994) para os seus internos.

Com o final do conflito armado em 2002, assistiu-se a uma retirada dos apoios diretos das ONGs, agravada pela saída dos fundadores ao longo da década de 2000 e à consequente desmobilização dos financiadores e patronos que ainda permaneciam ligados ao centro através da figura carismática do P. Horácio. O sucessor na gestão do CACAJ foi o Ir. João Facatino, nomeado para o cargo pelo provincial da SVD em 2007, que enfrentou nos primeiros anos em funções uma grave crise de sustentabilidade na instituição. Após analisar várias alternativas de enquadramento jurídico para o centro, a nova direção registou o CACAJ como associação – a Associação Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen - em 2011. Assumindo-se publicamente como uma instituição laica, formalmente desligada da estrutura eclesial, o CACAJ procurou atrair patrocinadores que até então manifestavam reservas em apoiar a obra social da Igreja Católica.

Nos últimos anos, o centro estabeleceu protocolos com novas instituições, destacando-se a parceira com a ONG SAMU Social Internacional, celebrada em 2011, que permitiu reativar a equipa de visitas noturnas às crianças de rua, inativa desde 2008 devido a constrangimentos financeiros, e mobilizar uma psicóloga para acompanhar as crianças residentes. O CACAJ também passou a trabalhar com a empresa brasileira de tecnologias web Educasat, aumentando a sua visibilidade em diversas plataformas online (principalmente em <http://cacajluanda.org>) que têm como principal função captar o interesse de financiadores e patrocinadores para o centro.

Os esforços mais recentes da direção apontam para uma estratégia de autossustentabilidade que assenta, fundamentalmente, na abertura do CACAJ à comunidade

através da prestação de serviços. Nesse sentido, em novembro de 2011 a clínica do centro passou a prestar serviços de saúde às populações dos bairros envolventes, cobrando pelas consultas, exames e análises um preço muito mais acessível do que o praticado pela generalidade das clínicas e laboratórios privados de Luanda. Atualmente, com a grande redução dos problemas de saúde nos internos e a crescente popularidade da clínica do CACAJ nos bairros envolventes, a quase totalidade dos atendimentos é feita a utentes externos. Da mesma forma, o setor de formação passou a contribuir cada vez mais para a economia interna do centro, encontrando-se atualmente aberto para alunos externos, que pagam emolumentos, para além de receber os próprios residentes do CACAJ, que os frequentam gratuitamente.

4.2 Espaço, Equipa e Dinâmica

O Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen ocupa um terreno de aproximadamente 10km², compreendendo 8 pavilhões principais de dimensões variáveis: 1) refeitório, despensa e cozinha; 2) clínica, gabinetes da direção e gabinetes da equipa social; 3) dormitório das crianças mais velhas e biblioteca; 4) dormitório das crianças mais novas e sala de reuniões/consultório de psicologia; 5) canil e dormitório atualmente vazio; 6) e 7) salas de formação; e 8) WC. No limite oriental do terreno, existe um longo telheiro e diversos contentores que albergam oficinas e onde se realizam aulas complementares de apoio. A sul, também debaixo de um telheiro, fica o espaço de formação e estúdio de trabalho dos Meninos Pintores de Angola, um grupo de internos que se dedica às artes plásticas. Entre o dormitório, o refeitório e edifício da direção encontra-se um terreiro aberto utilizado como estacionamento, campo de jogos e local de reunião, sendo aqui – bem como noutros espaços abertos de menor dimensão, entre os pavilhões – que muitos dos jovens passam o seu tempo livre.

A Oeste, o CACAJ encontra-se delimitado por um muro que o resguarda do intenso trânsito pedonal e rodoviário da Av. Pedro de Castro Van Dúnem, e com a qual comunica por uma pequena porta. É através dela que afluem os utentes da clínica e dos cursos de formação ministrados no CACAJ. Os limites Sul e Este do espaço institucional também estão bem delimitados por muros ou outras construções, mas a Norte a fronteira do centro é bastante porosa, com um muro semiconstruído mas facilmente transponível e uma entrada sem portão que tornam bastante difícil o controlo das saídas e entradas no CACAJ. É por aqui que a maioria dos residentes entra e sai para as escolas e para os centros de formação que frequentam.

Os recursos humanos do CACAJ estão, segundo a elencagem realizada pela direção para o site do CACAJ, formalmente divididos em oito áreas de intervenção – Direção-Geral, Área Social, Educação, Assistência Interna, Saúde, Guarnição, Horticultura e Formação Profissional – compreendendo um total de 28 funcionários.

A Área Social – que o diretor-geral considera ser o “coração” do Centro Arnaldo Janssen – é composta por dois Assistentes Sociais, uma Psicóloga, um Técnico Social e duas Educadoras Sociais, e tem como objetivos identificar os fatores que levaram a criança à rua, localizar e dialogar com a família de origem e facilitar o processo de reunificação familiar. Este processo será descrito e analisado pormenorizadamente no capítulo seguinte.

No entanto, a primeira fase do processo de acolhimento e reinserção não está a cargo da Área Social, mas antes da equipa da SAMU Social, ONG que trabalha em parceria com o CACAJ, e que se ocupa das visitas noturnas a diversos “focos” de crianças de rua em Luanda. Deslocando-se numa carrinha afeta a esta função, um conjunto de 3 técnicos (Psicóloga, Médico e Motorista) visita locais onde as crianças se costumam juntar para pernoitar – geralmente perto de mercados, onde as crianças podem obter alimentos e desempenhar pequenas tarefas a troco de dinheiro - e tenta mobilizá-las para se deslocarem voluntariamente ao centro e serem aí acolhidas. As atividades desenvolvidas nessas visitas incluem consultas médicas, jogos pedagógicos, distribuição de preservativos e conversas informais sobre a situação das crianças, o seu percurso anterior, e os eventuais benefícios de uma institucionalização no CACAJ.

Concretizado o acolhimento no Centro, e enquanto a Área Social vai desenvolvendo o trabalho de reunificação familiar, as crianças são inseridas numa escola do ensino oficial, para onde se deslocam todos os dias de manhã ou de tarde (as mais pequenas acompanhadas por um técnico). Na outra metade do dia, os técnicos do CACAJ afetos à Área da Educação, geralmente auxiliados por voluntários, dão aulas de apoio aos alunos nas disciplinas em que estes manifestam menor aproveitamento. Os jovens maiores de 12 anos também podem, neste período, frequentar gratuitamente os cursos promovidos pela área de Formação Profissional e que estão abertos a alunos internos e externos. Nos últimos anos, graças aos esforços do coordenador desta área (um antigo interno do Centro Arnaldo Janssen) a Informática e o Inglês têm alcançado grande adesão por parte dos jovens residentes, em detrimento de outros cursos lecionados há mais tempo no CACAJ, como os de Eletricidade, Carpintaria, Estofagem e Serralharia. O CACAJ conta ainda com um grupo de formação em artes plásticas, orientado por diversos voluntários que se têm sucedido ao longo dos anos. O grupo de 8 alunos – os “Meninos Pintores de Angola” – alcançou considerável projeção nacional e internacional,

com diversas exposições realizadas em Luanda e uma mostra dos trabalhos na cidade austríaca de Laxenburg realizada em 2012.

A área de Assistência Interna está a cargo de um dos internos mais velhos do CACAJ, e abrange a coordenação das crianças e jovens institucionalizados e a manutenção das instalações. Estando os internos divididos em dois dormitórios consoante o escalão etário (6 – 12 anos e 13 – 18 anos), o coordenador da Assistência Interna nomeia mensalmente um responsável por cada dormitório. Por sua vez, esse responsável fica encarregue de elaborar uma escala que define quem se ocupa das diversas tarefas de limpeza e de auxílio às cozinheiras, zelando também pela coordenação e controlo das equipas assim criadas. À Assistência Interna cabe ainda o levantamento das necessidades de apoio educativo das crianças que frequentam o ensino oficial e o seu encaminhamento para as aulas de apoio mais adequadas a cada uma.

Entre as 18h00 e as 08h00, a área de Guarnição (i.e., os três guardas que a compõem) é a única presença humana no CACAJ para além dos próprios internos. O controlo das entradas e saídas é muito precário, tendo em conta que o terreno não se encontra totalmente vedado ou murado e a instituição funciona em regime semiaberto, permitindo que os internos passem parte do dia no exterior. Assim, a função dos guardas consiste em fechar o refeitório, onde os jovens se costumam reunir após o jantar, pelas 23 horas e reabri-lo às 05h00 da manhã seguinte, para que se comece a preparar o pequeno-almoço. Apesar de deverem pernoitar nos dormitórios, muitos internos passam a noite a dormir ao relento ou a socializar dentro das instalações, aproveitando o sono dos guardas que fazem com frequência turnos de 48 horas consecutivas.

A área de Saúde, por fim, está mais articulada com as populações dos bairros circundantes, a quem presta, nos últimos quatro anos, serviços médicos de consultas e análise clínicas, do que com os próprios internos do CACAJ, cuja saúde atualmente já não é tão precária quanto nos anos seguintes à fundação do centro. Conta com um consultório, uma enfermaria e um laboratório, que partilham o mesmo pavilhão da direção-geral e da área Social, e é constituída por um enfermeiro-chefe, quatro enfermeiros auxiliares e um técnico de laboratório clínico.

4.3 O Processo de Reintegração das Crianças no Centro de Acolhimento Arnaldo Janssen

4.3.1 Acolhimento e diagnóstico

Ainda que siga um modelo global estandardizado, o processo de acolhimento e reunificação das crianças no Centro Arnaldo Janssen depende das razões que levaram a criança a abandonar a família. Ao longo da história do CACAJ, as causas de abandono do lar têm-se alterado, espelhando as mutações ocorridas na sociedade luandense e a forma como elas se plasmaram nos problemas que afetam as crianças e adolescentes da capital. Assim, o desmembramento das famílias causado pelo conflito armado na década de 1990 - e que motivou a fundação do Centro Arnaldo Janssen - foi-se diluindo gradualmente como causa direta do fenómeno das “crianças de rua”, à medida que os programas estatais de reunificação foram reinserindo as crianças nas suas famílias de origem e a guerra deixou de exercer o seu efeito fragmentador nos núcleos familiares. Com o final do conflito, em 2003, os fatores causais passaram a ser muito mais diversificados, ainda que os responsáveis e técnicos do centro considerem que elas decorrem ainda dos problemas sociais que foram criados ou agravados pelo prolongado conflito armado.

Assim, o esclarecimento dessas razões e o levantamento do historial da criança é o primeiro passo do processo de acolhimento no CACAJ. À chegada, os novos utentes são encaminhados para o Setor Social, onde um Assistente Social ou Educador Social procede a uma primeira entrevista registando os dados numa ficha em papel (ou, nos últimos anos, diretamente em formato digital). A informação obtida junto da criança é organizada, nessa primeira fase, em 6 conjuntos temáticos - que definem também a estrutura dessa entrevista inicial - e que até há 6 anos se limitavam às duas primeiras secções: "Dados da Criança" (nome, idade, sexo, morada anterior e percurso escolar) e "Dados da Família" (identificação e paradeiro dos pais). A separação forçada pela guerra era então a causa quase exclusiva da chegada das crianças ao centro, e o objetivo principal era o seu regresso para junto do núcleo familiar. Sublinhando as circunstâncias dramáticas das famílias angolanas nesse período, a secção de Dados de Família começava (e começa ainda) com o item “PAI / Mãe - Está vivo: Sim Nao Não Sabe ”. A informação sobre o paradeiro da família resulta tipicamente em dados muito fragmentários ou de difícil interpretação, antes do cessar-fogo porque as famílias se encontravam desestruturadas e dispersas pelo território, e agora porque, a juntar a esses fatores, a reunificação familiar nem sempre é desejada pelas crianças e suas famílias, como veremos adiante.

No período do pós-guerra, em que a separação da família é causada por fatores mais

diversificados e complexos, a ficha passou a contemplar ainda a secção “História da Criança”, onde se procura esclarecer de que forma a criança saiu do núcleo familiar, quais os problemas que levaram a essa separação, qual o seu trajeto entre a casa de família e o centro e como chegou até ao CACAJ, e três secções a preencher durante a permanência da criança na instituição, e que geralmente não são abordadas nesta primeira entrevista: “Situação da Criança no Centro”, “Perspetiva da Criança” e “A Criança sob o Ponto de Vista da Instituição”. De salientar que, no decorrer de futuras entrevistas ou outras interações mais informais, as três primeiras secções podem ser – e são geralmente – acrescentadas ou modificadas com novas informações que emergem de uma maior intimidade e confiança entre as crianças e os técnicos. Muitos dos dados recolhidos na primeira entrevista, principalmente os referentes à História da Criança, são afinal incompletos, lacunares ou simplesmente fantasiosos, sendo substituídos por novas informações e narrativas num processo que, muitas vezes, se prolonga por todo o tempo de estadia no CACAJ. Assim, a história de vida da criança é, muitas vezes, um elemento em contínua redefinição, que se vai transformando à medida que o setor social aprofunda o seu trabalho de anamnese mas que é também suscetível de ser moldado pela própria criança, conforme a sua perceção das vantagens ou desvantagens que certos antecedentes trarão ao seu estatuto no CACAJ e às oportunidades de que poderão usufruir.

A acusação de feitiçaria como causa imediata da chegada da criança ao centro começou a tornar-se particularmente expressiva em meados dos anos 90, quando a maioria dos utentes deixou de ser oriunda das províncias, em fuga ao conflito armado, e passou a ser composta por naturais de Luanda, principalmente das comunidades deslocadas para a capital durante as várias décadas de conflito armado e estabelecidas em zonas periféricas da cidade que registaram nestes anos um ritmo muito acelerado de desregrada urbanização. Atualmente, a acusação de feitiçaria é referida pela generalidade dos técnicos e responsáveis do CACAJ como a principal causa que motiva o acolhimento de crianças na instituição. No entanto, apesar deste consenso e de as fichas dos utentes registarem a causa específica do acolhimento (sendo por isso, em teoria, facilmente passíveis de tratamento estatístico), as percentagens de crianças acusadas de feitiçaria referidas pelos vários interlocutores variam consideravelmente. Os diversos técnicos envolvidos no processo de acolhimento e reinserção referem estimativas que variam entre os 30 e os 70%, fixando-se a percentagem oficial – segundo os últimos cálculos comunicados pelo diretor do CACAJ – nos 68%. Embora numa primeira análise se possa atribuir esta discrepância à forma pouco metódica como muitas vezes se processa o acolhimento das crianças, ignorando procedimentos supostamente standardizados e

registando informação demasiado lacunar, ela deriva principalmente da plasticidade e ambiguidade das causas identificadas pelos técnicos e reportadas pelas crianças e suas famílias. Assim, uma criança que, ao chegar ao centro, afirma ter fugido de casa por ser punida por mau comportamento pode mais tarde revelar que esses desvios comportamentais foram interpretados pela sua família como reveladores de feitiçaria. Por outro lado, aquela que inicialmente se diz alvo de perseguição da família e procura refúgio no centro para escapar a punições ou tratamentos decorrentes do seu estatuto de feitiçaria pode procurar apenas um local onde lhe sejam garantidas condições básicas de sustento (dormida, refeições diárias, educação) que em casa lhe são negadas, fabricando a acusação de feitiçaria para acentuar o dramatismo da sua situação e garantir lugar no CACAJ.

Casos como este último começaram a ser identificados com maior frequência pelos técnicos do centro nos últimos anos, mercê da mediatização do trabalho do CACAJ na reintegração social de crianças acusadas de feitiçaria. Nas palavras de um dos técnicos:

Na televisão passa que no CACAJ a criança tem pequeno-almoço, almoço e jantar. E no período de festas os centros têm isto e aquilo e as crianças estão de olho aberto a olhar para isso. Logo, para poder chegar ali a criança tem de ir para a rua, porque estamos a dizer que vamos buscar as crianças à rua e vêm para o centro ser acolhidas. Lá em casa não tem matabicho, não tem almoço, não tem jantar, não tem brinquedo como a televisão mostra. Logo, tem de vir para a rua para dizer ao seu pai que você não presta, você não consegue comprar um brinquedo para mim. Então ela escolhe um outro pai, substitui-o a esse, ao biológico.

Apesar da reconhecida prevalência das acusações de feitiçaria, existem outros fatores recorrentes que levam a criança a abandonar a família e a ingressar na instituição, ainda que alguns possam mascarar ou coexistir com as próprias acusações. Entre eles destacam-se os maus tratos e a negligência (não relacionados com punições ou “tratamentos” para a feitiçaria), as violações, e um conjunto de causas geralmente não especificadas no que respeita aos ex-utentes do centro estatal de acolhimento Kuzola. Este centro, que só alberga crianças até aos 14 anos, envia para o CACAJ os utentes que ultrapassam este limite etário, geralmente sem dados associados sobre o seu passado.⁹

A forma como a criança chega fisicamente ao Centro Arnaldo Janssen também é bastante diversificada. Em primeiro lugar, essa chegada pode decorrer diretamente do trabalho de rua feito pela equipa da ONG francesa SAMU Social em conjunto com o CACAJ (ver

⁹Teoricamente, a idade máxima dos utentes do CACAJ é de 18 anos embora, na prática, o centro albergue alguns jovens adultos com mais de 20 anos cuja reinserção social ou familiar não foi bem sucedida.

capítulo anterior). Após o trabalho de sensibilização feito por esta equipa, algumas crianças de rua deslocam-se até ao CACAJ para serem acolhidas, depois de refletirem sobre as eventuais vantagens e desvantagens da institucionalização, sendo então encaminhadas para a entrevista inicial no setor social. Recorde-se que o CACAJ funciona em regime semiaberto e que o ingresso e permanência das crianças no centro é absolutamente voluntário. Em alguns casos, menos frequentes, a equipa de rua transporta a criança para o centro na sua carrinha de trabalho na própria noite em que ela acede a ingressar no CACAJ. Este procedimento realiza-se quando a institucionalização dessa criança é considerada muito prioritária e pretende aproveitar uma janela de oportunidade que no dia seguinte – porque a criança reconsiderou, se esqueceu ou de alguma forma alterou os seus planos – pode já não existir. Estão nestas condições as crianças de mais tenra idade, as que estão na rua há pouco tempo e ainda não criaram hábitos comportamentais ou aditivos (consumo de drogas) que possam dificultar a sua futura reintegração, ou aquelas cuja segurança está ameaçada por outras crianças de rua ou por adultos que as procuram (os familiares que as acusaram de feitiçaria, por ex.).

Alguns dos utentes do centro chegaram pela primeira vez ao CACAJ pela mão das suas próprias famílias. Um pequeno número de casos envolve o abandono de crianças pequenas (com menos de 6 anos, e mesmo alguns bebés) às portas do Centro Arnaldo Janssen. Mas um número mais significativo – estima-se que entre 10 e 20 crianças – foi acompanhado por membros da sua família até ao setor social onde, em reunião com os técnicos dessa área, os familiares relataram as circunstâncias que os levavam a abdicar da criança e a entregá-la ao centro Arnaldo Janssen. Estes casos prendem-se frequentemente com a incapacidade declarada dos pais em sustentar a criança e assegurar-lhe formação académica e profissional adequada – condições que, através da mediatização do trabalho do centro, sabem que estarão asseguradas se a criança for institucionalizada no CACAJ. Mas também se registam vários casos em que a família que “entrega” a criança valida essa opção com a segurança do restante núcleo familiar ou da comunidade alargada onde vivem. São aqueles em que a criança, por possuir alegados poderes sobrenaturais decorrentes do seu estatuto de feiticeira, exerceu efeitos nefastos sobre a família ou comunidade (a morte de um irmão ou progenitor, a perda de um emprego, etc.) e poderá continuar a fazê-lo se não for “neutralizada” ou afastada. Numa primeira entrevista com os técnicos do setor social, os familiares procuram então sustentar a ideia de que a criança é feiticeira descrevendo os factos e os sinais que os levaram a essa conclusão, trazendo por vezes documentos ou “peritos” externos que corroboram essa teoria. O contacto direto com as famílias das crianças e a análise do seu discurso e argumentação é um dos fatores que leva os técnicos do CACAJ a interpretar as acusações de feitiçaria como

um pretexto para evitar os encargos económicos associados ao sustento e educação de uma criança, e que, segundo eles, é a verdadeira motivação das famílias para expulsar estas crianças; o relato seguinte de uma educadora social mostra que, para os funcionários do CACAJ a acusação é um mecanismo culturalmente validado para abdicar de um encargo que não é compatível com os recursos delapidados da generalidade destas famílias:

Aqui há pouco veio aí uma senhora, mãe mesmo, que queria trazer o menino mas o Anselmo e o Geraldo decidiram não receber o menino porque já tinha 14 anos, era muito crescido. Segundo ela, o menino era feiticeiro. A mãe tinha problemas de saúde, é seropositiva. Então o Geraldo e o Anselmo viram que na realidade, não é bem esse caso de feitiçaria, se calhar não era bem esse caso de feitiçaria. Se calhar era porque como ela tem essa doença, e já estava num estágio um bocadinho avançado, e é o único filho, ela se sente que já não está em condições de cuidar dele. Uma forma de se livrar de uma responsabilidade. Nesse caso a mãe vinha até acompanhada por um pastor, o próprio pastor diz que o menino é mesmo. O pastor disse, “não, ele é mesmo feiticeiro, já fizemos de tudo na igreja”. E às vezes esse tudo inclui maus tratos, obrigar a criança a espancamento, a agressões físicas, obrigar a criança a dizer algo que ela não é.

Quando a criança se apresenta no CACAJ acompanhada de familiares, a primeira entrevista no setor social pode resultar numa recusa de acolhimento, dependendo da lotação e recursos do centro naquele momento, da avaliação do risco para a segurança e bem-estar da criança e – como no caso anterior – da idade da criança em causa (quanto mais próxima da idade limite de 18 anos menor é a probabilidade da criança ser aceite).

4.3.2 Localização da família

Assim que um novo utente não acompanhado é aceite no Centro Arnaldo Janssen, a fase de acolhimento dá lugar à de localização, cujo objetivo final é esclarecer o paradeiro da família da criança. Os responsáveis do CACAJ reclamam para o centro a adoção da localização familiar enquanto procedimento sistemático conducente à reunificação das crianças deslocadas para a capital, e afirmam que o Ministério da Reinserção Social se inspirou no seu trabalho para estabelecer o programa de reunificação a nível nacional. O MINARS, por sua vez, considera que a localização familiar foi desenvolvida em paralelo por várias organizações, tanto estatais quanto não-governamentais, e implementada a nível nacional sob a coordenação do Ministério com a colaboração local das igrejas e das ONGs que trabalhavam em Angola no período da guerra civil.

De qualquer modo, desde o início dos anos 90 que as circunstâncias que rodeiam este processo sofreram alterações muito significativas. Em primeiro lugar, a maioria das crianças que hoje em dia se encontra no CACAJ provém de famílias que vivem em Luanda – ainda que deslocadas das suas províncias de origem, principalmente a província do Zaire – o que concentra as buscas numa área geográfica mais circunscrita do que nos primeiros anos do centro, quando quase todas as crianças eram oriundas de províncias longínquas e de difícil (ou impossível) acesso. Por outro lado, o tipo de problemática que causa a saída das crianças do lar cria atualmente maiores obstáculos à localização. Se, na década de 1990, os pais que enviavam os filhos para a capital procuravam reunir-se a eles assim que as circunstâncias da guerra o permitissem, as famílias que atualmente expulsam as crianças para evitar os encargos económicos ou salvaguardar os restantes membros dos poderes malignos da feitiçaria infantil esforçam-se ativamente por escapar aos radares dos técnicos do setor social. A retirada massiva das ONGs que trabalhavam em Angola após o cessar-fogo de 2003 também dificultou o trabalho de localização familiar, reduzindo os recursos disponibilizados para o transporte dos técnicos que, hoje em dia, possuem um único veículo (com graves carências de manutenção) para se deslocarem. Assim, os técnicos são muitas vezes obrigados a utilizar o táxi ou os transportes públicos – sem que exista uma parcela do orçamento da instituição afeta a essa função – o que se revela pouco viável para os seus magros salários e, mercê das terríveis condições rodoviárias de Luanda, pode consumir um dia inteiro numa única deslocação.

Para localizar a família de uma criança recém-chegada ao centro, os técnicos tomam como ponto de partida a informação que a criança consegue (ou está disposta a) disponibilizar, e que consiste mais em pontos de referência do que em moradas ou dados geográficos estruturados. A partir dessa informação fragmentária, os funcionários deslocam-se fisicamente à zona ou local indicado, muitas vezes na companhia da própria criança, procurando localizar a casa de família a partir das indicações que ela lhes fornece. Se tal não for possível, procuram fazê-lo de forma indireta, a partir dos elementos por ela reconhecidos – a escola ou igreja que frequentava, a casa de amigos ou conhecidos, determinado estabelecimento comercial. Esta tarefa é frequentemente dificultada pela relutância da criança em voltar a contactar a família – principalmente se ela ameaça a sua segurança e motivou a sua saída de casa – o que pode conduzir ao fornecimento de informações falsas que lançam os técnicos num labirinto de equívocos e deslocações infrutíferas.

4.3.3 Reunificação familiar

O primeiro contacto com a família, que pode ocorrer no momento da entrada da criança no centro (quando chega acompanhada de um familiar) ou algum tempo depois (quando a localização dá finalmente os seus frutos), marca o início do processo de reunificação. Os técnicos do setor social reúnem com os representantes da família no próprio centro ou na casa dos mesmos, e entrevistam-nos na ausência da criança, procurando esclarecer a narrativa da família relativamente às razões que levaram a criança a abandonar o lar. Para além disso, fazem um levantamento das condições sociais e económicas da família, explorando o número de membros do agregado, a sua situação laboral, as relações de dependência mútua e as alterações recentes à estrutura familiar. Desta primeira entrevista, e da sua análise em contraponto com a entrevista inicial com a criança, resulta um diagnóstico das potencialidades de reunificação da criança à sua família de origem, fruto da conjugação de um conjunto de fatores que se podem agrupar em duas dimensões principais:

- as condições materiais e económicas da família, capazes de assegurar o sustento, educação e bem-estar material da criança depois regressar a casa.
- o empenho de ambas as partes no processo de reunificação e a disponibilidade para se voltarem a reunir enquanto família, dos quais depende a segurança física da criança, o seu equilíbrio emocional e o seu bem-estar físico e psicológico.

Os casos de melhor prognóstico são aqueles em que a reunificação é desejada por ambas as partes e a família de origem tem condições materiais para receber a criança de volta (crianças perdidas cujas famílias conseguem ser localizadas, por exemplo). Pelo contrário, os casos menos promissores são aqueles onde as carências económicas da família se aliam a uma relação hostil entre a criança e os seus familiares, geralmente plasmada na acusação de feitiçaria e ameaçando a segurança (e por vezes a própria vida) da primeira. Os técnicos do setor social do CACAJ consideram que estes dois grupos de fatores estão tipicamente associados, ou constituem mesmo uma manifestação dúplice de um fenómeno cujas causas são essencialmente económicas.

Afastada a hipótese de intervenção direta sobre as condições materiais das famílias, a melhoria das condições de acolhimento familiar passa necessariamente pela intervenção ao nível das relações de hostilidade associadas à acusação de feitiçaria. Nesta busca de soluções, o CACAJ tem optado por uma estratégia que mobiliza os próprios acusadores e os torna os principais agentes da resolução do problema. Segundo esta abordagem, para diminuir os

níveis de hostilidade e garantir a segurança da criança após o regresso ao lar, a solução encontrada tem que estar alinhada com o sistema de crenças da família de origem. Abordagens numa linha de argumentação que negue a realidade da feitiçaria ou a possibilidade das crianças serem feiticeiras estão, por isso, postas de lado. Assim, os familiares são convidados a apresentar soluções satisfatórias para ambas as partes, ou seja, que eliminem o feitiço aos olhos dos acusadores e que não sejam agressivas ou traumáticas para a criança. Na concretização dessas soluções, que pode incluir a intervenção de um pastor ou curandeiro (*kimbandeiro*), é frequente os técnicos estarem presentes para assegurar que o procedimento é inócuo para a criança. Segundo o diretor do CACAJ:

A gente pergunta o que é necessário para que a criança possa voltar no seio familiar. Eles dizem, tem que ir ter o pastor fulano. Nós vamos com um técnico da área social, que acompanha a criança, falamos com o tal pastor, e tal, e o pastor dá lá umas diretrizes, umas orações ou uns rituais. E então nós, com o técnico, assistimos ao ritual para que não haja violação, essas coisas todas, e quando o pastor disser que a criança está boa a família fica convencida e as condições estão reunidas para a criança voltar. No fundo, é jogar com a psicologia deles. Se aquilo é uma crença, a gente não tem capacidade de eliminar a crença. É utilizar os seus próprios argumentos para ver como é que eles solucionam o problema. E tem funcionado. Se a pessoa acredita no poder do padre, o padre pode fazer. O padre tem esse poder, no fundo, segundo a crença de cada um. Mas para nós era muito mais eficaz, visto que eles é que acusaram, eles sabiam qual era o medicamento. Eles nos indicavam qual era a cura, nós fomos à procura da cura para convencer ela a ficar boa. Se ela é que deu o medicamento ela tem de confiar na receita que deu, é uma questão de lógica.

Na mesma linha de argumentação, os técnicos do centro sublinham perante as famílias a formação religiosa das crianças durante a estadia no CACAJ e a incompatibilidade de uma vida cristã com as práticas de feitiçaria. Sublinha-se uma identidade cristã, e não propriamente católica, tendo em conta que grande parte das famílias de origem frequenta igrejas neopentecostais ou proféticas.

E às vezes dizemos, como forma de sensibilizar, “não, ele já foi batizado, ele agora é cristão; se ele vos fez tantos males, vejam até onde ele chegou nessa caminhada cristã; já está muito bom, ele é da igreja, hoje; exerce algumas atividades já fora do centro, lá na comunidade religiosa”. Acreditamos que, para um cristão, já não envereda por esse lado. Nós sabemos que o feitiço faz o mal, e um cristão não vai fazer mal a ninguém”. Isso é só uma linguagem para convencer, é um truque nosso de forma a criar condições para que ele seja integrado na família.

Apesar do panorama otimista apresentado pelos responsáveis do centro, esta abordagem confronta-se com diversos obstáculos que dificultam o processo de reunificação. A visão algo determinista que pressupõe a resolução do problema pela aplicação de um modelo “lógico” de

manipulação das crenças dos familiares acaba por esbarrar num conjunto de fatores muito mais complexo.

a) Em primeiro lugar, por dificuldades de comunicação ou por discordância pessoal com a estratégia “oficial” do centro, alguns técnicos adotam ocasionalmente (aparentemente com fracos resultados) uma abordagem confrontativa com as crenças dos familiares:

Mas ouvi uma entrevista que o Geraldo estava a fazer a uma jovem que estava a ser acusada de feitiçaria. Então ele disse, “ah, ela se transforma em cobra? Então pode se transformar em cobra aqui e agora?”. E a família disse, “ela vai-se transformar, ela vai-se transformar”. E o tempo passou, dois minutos, três minutos, e ela não se transformava em cobra. (...) Mas são poucos os casos em que a família fica convencida de que o feitiço não existe. Leva tempo. Não vão se convencer de um dia para o outro.

b) Por outro lado, mesmo quando a família passa a considerar que a criança está “liberta” e acolhe de bom grado o seu regresso ao lar, a própria criança pode preferir continuar no centro e recusar a reunificação, tanto por não conseguir recuperar a confiança nos familiares e continuar a recear pela sua segurança quanto por ver como mais promissor o seu futuro no CACAJ:

Crianças como essas [acusadas de feitiçaria] é difícil de regressar para a família, é muito difícil. A própria criança perde a confiança da família, ela não sabe até que ponto é que ela vai estar segura, e depois dá o medo e ela não quer. Quando lhe dizemos “olha, já temos tudo pronto para voltares à família” ela responde “não, irmão, prefiro não voltar; vou fazer a minha vida aqui...”.

c) Por vezes, as famílias encaram com muitas reservas a participação de técnicos do CACAJ em rituais de exorcismo ou procedimentos de cura espiritual realizados nas igrejas que frequentam. Na sequência de vários casos em que pastores foram detidos e igrejas encerradas pelas forças policiais, sob acusação de maus tratos a crianças acusadas de feitiçaria, as instituições que fazem trabalho social passaram a ser encaradas com desconfiança e os seus técnicos vistos como possíveis fontes de denúncia:

E normalmente eles não nos abrem, não deixam que nós entremos nisso. E nós explicamos, “olha, se ele vai para essa seita ou vai para um terapeuta tradicional, nós queremos acompanhá-lo”. Mas a família diz que não, “é melhor vocês não irem”. Vetam-nos, criam uma barreira, não nos deixam entrar. Porque nós também queremos compreender como é que é isso. Depois quando eles dizem “não, depois estão ali numa instituição, está ali o Instituto da Criança, está ali denúncia”... E no momento eles escondem essa situação.

d) A intervenção dos pastores ou curandeiros pode-se revelar insatisfatória e incapaz de eliminar eficazmente a ameaça percebida na criança. Esta ineficácia está geralmente relacionada com a natureza periférica de Luanda relativamente aos centros tradicionais de poder religioso e sobrenatural (geralmente as suas províncias de origem), e à natureza mais “diluída” dos poderes dos operadores do sagrado na “diáspora”, quando comparados com os curandeiros ou pastores das regiões de onde a família é autóctone. Isto é particularmente notório na comunidade bakongo residente em Luanda, originária da província do Zaire ou da República Democrática do Congo:

Eu acompanhei alguns. Fomos a um terapeuta tradicional de um dos que acompanhei. Não senti lá grandes efeitos, de mudança e não sei quê... Mas a mãe, coitada, continuou a reclamar que as coisas iam acontecendo. Aquilo não resultou e ela disse, “eu agora vou para o Congo; no Congo tem uns melhores”. Então foi lá no Congo, no Congo Democrático. “Eu tenho de ir para o Congo porque ele não mudou”.

Tendo em conta todas estas condicionantes, a eficácia do processo de reunificação segundo a abordagem idealizada pelos responsáveis do CACAJ é algo limitada. Ainda que se registem diversos casos em que a estratégia de “libertação” proposta pela família é implementada de forma supervisionada e, aos olhos da própria família, produza resultados satisfatórios – resultando na aceitação do regresso da criança ao lar – a reunificação parece depender de demasiadas variáveis para que o seu sucesso possa ser assegurado apenas pela manipulação das crenças dos acusadores.

Na verdade, muitos dos casos mais bem-sucedidos de reunificação familiar têm o seu desfecho após um período prolongado de permanência no Centro Arnaldo Janssen, em que a criança recebe formação académica e profissional, melhorando substancialmente o seu potencial de inserção no mercado de trabalho e a sua capacidade de gerar rendimentos de forma autónoma. Esse percurso regrado de progressiva capacitação parece, aos olhos das famílias, estar associado ao desaparecimento dos poderes nefastos das crianças.

E o mais engraçado é que, pelo trabalho que nós fazemos com essas crianças, as famílias dizem que quando as crianças vêm para aqui tudo passa. A coisa melhora. (...) Mas nós aqui, de facto, nós não temos nada, nem exorcismos fizemos. Nós aqui eles entram num processo normal, na nossa instituição, na rotina do dia. Ele até vai para escola, depois tem a hora do almoço, dorme, assiste à televisão. No fim de semana tem que ir à missa, deve ir à catequese, isso é obrigatório. É o que nós fazemos com as crianças. E admiramo-nos como eles às vezes dizem que a situação está melhor. Também nunca compreendemos, é uma questão que tem de ser estudada.

Eventualmente, algumas das crianças regressam às suas famílias de origem depois de já estarem inseridas no mercado de trabalho ou de terem demonstrado publicamente um percurso bem-sucedido de ascensão social. Um dos casos paradigmáticos deste modelo de integração ocorreu com uma criança que chegou ao centro depois da sua mãe o ter acusado de feitiçaria. Durante os vários anos que passou no CACAJ, a criança manifestou interesse nas artes plásticas e passou a integrar o grupo Meninos Pintores de Angola, que acabou por ganhar notoriedade a nível nacional e usufruir de uma considerável projeção mediática (ver capítulo anterior). Pouco tempo depois de o jovem ser convidado para o popular programa juvenil Tchilar, transmitido pela Televisão Popular de Angola, a mãe deslocou-se ao Centro Arnaldo Janssen manifestando um grande pesar pela institucionalização do filho e recusando repetir a narrativa original sobre os efeitos nefastos dos seus poderes sobrenaturais. Perante a abertura que manifestou ao seu regresso, o jovem foi reinserido junto da sua família original.

Outros casos permitem constatar que, para que este processo produza os seus frutos, pode ser necessário um período de tempo muito prolongado e a ocorrência de mudanças radicais no modo de vida e estatuto do jovem:

O menino agora já tem 17, é um dos meninos que tem bolsa de estudo para o Brasil. Ainda não foi mas está selecionado. As bolsas de estudo são da FESA, tem alguns meninos aqui, acho que é dos 16, 17 anos, alguns na 7ª, 8ª classe. É para fazer o ensino médio e a faculdade, para se formarem lá. Mas esse menino veio para aqui pequenino e a Carla gostou dele e levou para casa, foi criando. Quando teve uns 15, 16 anos, a família viu que ele não enfeitiçou ninguém. (...) Depois os irmãos mais velhos do menino, os tios, quiseram ele de volta. O menino até já voltou mas passou muito tempo, quando ele veio aqui tinha 7 ou 8 anos e ele agora está com 17 anos. Ele agora já está na família, é estudioso.

Após o regresso da criança à família, o processo de reunificação contempla ainda uma fase de visitas de acompanhamento, em que o técnico do setor social visita a criança já reinserida no seu núcleo familiar (geralmente sem pré-aviso). Mediante uma avaliação das condições em que ela se encontra, elabora um parecer sobre o bem-estar físico e psicológico da criança e avalia se a sua nova situação é, de facto, vantajosa relativamente à permanência no centro Arnaldo Janssen.

5 MBANZA KONGO: O CENTRO DE ACOLHIMENTO FREI GIORGIO ZULIANELLO

(ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS, OFM Cap.)

5.1 Uma Breve Cronologia

A presença dos Franciscanos Capuchinos em Mbanza Kongo remonta aos primórdios da evangelização da África subsaariana, após a chegada ao Reino do Kongo, no séc. XV, das primeiras embaixadas portuguesas ao serviço de D. João II. Em 1491, o rei do Kongo foi batizado pelos missionários que o contactaram pela primeira vez, assumindo desde então o nome de D. Afonso I e convertendo o seu território num reino nominalmente cristão. Mas a presença efetiva da Igreja no terreno só se deu em 1645, com o estabelecimento de uma missão de Capuchinhos italianos na cidade (então denominada S. Salvador do Congo), presença que se manteve até à emissão da Lei de Supressão das Ordens Religiosas em Portugal e nas colónias, em 1835.

Após um hiato de 46 anos em que a Igreja esteve praticamente ausente da cidade, um grupo de 3 padres diocesanos formados no seminário de Cernache e liderados pelo Pe. António José de Sousa Barroso chegou a S. Salvador em 1881. O Pe. Barroso, tido hoje em dia como modelo do missionário empreendedor e voluntarioso, fundou nesse ano a moderna Missão Católica de S. Salvador do Congo, cuja paróquia ("N^a Sra. da Conceição") continuou nas mãos dos padres diocesanos até 1952. Nesse ano, e perante as crescentes dificuldades da Igreja em motivar os clérigos para permanecerem nas províncias angolanas mais remotas, a missão católica de S. Salvador é novamente confiada aos Franciscanos Capuchinhos, que nas décadas seguintes ocupam a residência da Sé Catedral de Mbanza Kongo com delegações que, regra geral, não excediam dois ou três missionários (para uma história da moderna missão capuchinha de Mbanza Kongo, ver Vezzù e Ntanda, 2007).

Nos primeiros anos do século XXI, a missão era constituída pelos frades italianos Gabriele Bortolami, chegado a Mbanza Kongo em 1995, e Giorgio Zulianello, que se encontrava na cidade desde 1992. Perante as novas condições criadas pelo cessar-fogo, que tornara a cidade mais acessível e atraente ao clero local, os capuchinhos resolveram transferir mais uma vez a responsabilidade pela paróquia de N^a Senhora da Conceição para os padres diocesanos, o que veio a consumir-se em novembro de 2003. A ordem religiosa saiu então da residência da Sé Catedral (junto às ruínas da primeira igreja construída na África subsaariana, a antiga catedral de São Salvador do Congo, também conhecida por Kulumbimbi) e inaugurou um novo convento-fraternidade no Mfumo, uma localidade limítrofe a cerca de 3 quilómetros

do centro da cidade. O terreno foi cedido por um dos principais chefes de linhagem de Mbanza Kongo na condição de, para além de albergar a residência missionária, proporcionar formação profissional aos jovens da região. Este ensejo alinhava-se com as intenções dos dois missionários, para quem as carências de formação académica e profissional eram um dos problemas mais basilares dos jovens locais. De facto, muitos dos jovens da região tinham permanecido escondidos durante a guerra, sem frequentar a escola, para evitar serem recrutados para o exército.

A construção das novas instalações teve início ainda em 2000, graças ao trabalho braçal dos próprios missionários que, à medida que a obra avançava, recebiam o apoio de voluntários oriundos das comunidades envolventes. O apoio institucional mais significativo não veio da própria congregação, que se limitou a dar o aval para a construção das novas instalações, mas antes do alto-comissariado da ONU que destacou alguns dos seus técnicos para, em conjunto com os missionários, delinearem o projeto do novo centro de formação técnico-profissional no âmbito do apoio internacional à reconstrução angolana.

Até esta altura, o conflito armado e a situação de emergência humanitária em que grande parte da população se encontrava davam origem a um clima de turbulência social que ocultava a problemática das acusações de feitiçaria e suas consequências na população mais jovem. Mas agora, com a relativa normalização decorrente do cessar-fogo, tornou-se bem claro aos missionários que em Mbanza Kongo existia um número alarmante de crianças a viver na rua, e que grande parte delas se encontrava nessa situação por terem sido acusadas de feitiçaria por familiares. A construção das novas instalações permitiu um contacto mais próximo entre os missionários e as crianças de rua: reunindo-se à porta da missão, as crianças esperavam todos os dias serem “recrutadas” para diferentes trabalhos, começando por ajudar como serventes de pedreiro mas rapidamente estendendo a sua ação a todo o tipo de trabalho doméstico e agrícola, ao ponto de passarem a frequentar quase todos os espaços da missão como se de um lar de acolhimento se tratasse, regressando às ruas para pernoitar.

Perante esta situação, os missionários começaram por acolher algumas crianças nos quartos que albergavam também os jovens internos que recebiam formação religiosa, mas esta solução de recurso em breve se tornou insuficiente. A situação foi reportada ao Governo da província do Zaire, que cedeu então um antigo matadouro no centro da cidade rapidamente convertido em camarata, e onde os meninos de rua passaram a residir. A partir de então, o centro de acolhimento e o centro de formação técnico-profissional (funcionando de início em oficinas junto à missão do Mfumo) passaram a existir em co-dependência, partilhando a maioria dos utentes e parte dos funcionários. A parceria então estabelecida entre a Ordem dos

Frades Menores Capuchinhos e o Governo Provincial do Zaire também continuaria a dar frutos, mantendo-se até hoje.

Frei Gabriele Bortolami deixou a missão de Mbanza Kongo após a conclusão da mudança para a missão de Mfumo, em 2003, e passados quatro anos morreu Frei Giorgio Zulianello, quando o avião em que viajava se despenhou na aproximação ao aeroporto de Mbanza Kongo. Ficando o Centro sem diretor e a missão sem Superior, o vice-provincial dos capuchinhos em Angola convidou Frei Danilo Grossele, então colocado em Samba Caju, no Cuanza Norte, a assumir essas responsabilidades. Frei Danilo chegou a Mbanza Kongo em agosto de 2007, encontrando cerca de 50 crianças a residir no centro de acolhimento que estava então dividido em dois: na missão do Mfumo permaneciam cerca de 20 crianças, ocupando 4 quartos com beliches, enquanto que o antigo matadouro no centro da cidade albergava mais 30. Para além dos capuchinhos, colaboravam no centro alguns padres diocesanos e diversas Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, estando o acompanhamento mais personalizado dos internos a cargo de jovens alunos do ensino médio que desempenhavam a função de “educadores”.

A partir de 2007, a nova direção procurou atrair profissionais mais qualificados para essas funções, estabelecendo uma parceria com o Instituto de Ciências Religiosas de Angola, em Luanda, para o destacamento anual de dois finalistas do curso de Educação Social. Após um ano de estágio no Centro, os recém-formados do ICRA são convidados a permanecer na instituição o que, dada a situação periférica de Mbanza Kongo e as poucas compensações que a missão tem possibilidade de oferecer, não produziu até agora muitos frutos.

A componente de formação profissional, que até então era desenvolvida nas oficinas anexas à missão com cursos de carpintaria e eletricidade orientados pelos próprios clérigos, também sofreu transformações assinaláveis neste período. O estabelecimento de uma parceria com o Instituto Nacional do Emprego e de Formação Profissional (INEFOP) do Zaire permitiu que os internos passassem a frequentar cursos mais diversificados lecionados nas instalações do Instituto, no centro da cidade, alguns deles mais exigentes ao nível das qualificações requeridas aos alunos (Mecânica, por ex., com pré-requisitos ao nível do 8º ano).

A doação por parte do governo provincial de um terreno de quase 8km² nas imediações da missão do Mfumo permitiu aos capuchinhos reunir num só local todos os residentes no centro e alargar a capacidade de acolhimento para um total de 80 crianças. As novas instalações foram inauguradas em dezembro de 2010 e contam com cinco dormitórios, duas salas de estudos, uma sala para formação em informática, auditório, lavandaria, cozinha, refeitório e área administrativa. A componente de formação in loco, ainda restrita à área de

Informática, será brevemente alargada a domínios como a Carpintaria, a Serralharia, a Eletricidade e o Corte e Costura, mediante a conclusão das obras nas novas oficinas do centro. A instituição continua a ter grandes dificuldades em reter pessoal especializado e a composição da equipa de trabalho flutua com frequência. Ainda assim, a direção tem conseguido assegurar a permanência contínua de cerca de 10 profissionais, entre ex-residentes do centro e técnicos com qualificações geralmente ao nível do ensino médio, complementados com os membros da própria comunidade capuchinha em Mbanza Kongo que é agora constituída por quatro elementos.

5.2 Espaço, Equipa e Dinâmica

As atuais infraestruturas do Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello estão localizadas na localidade do Mfumo, um pequeno aglomerado urbano que dista 700 metros dos limites de Mbanza Kongo e cerca de 3 quilómetros do centro da cidade. Na prática, a passagem de uma povoação para outra é pouco perceptível, sendo mais relevante o facto do Centro se localizar à beira da estrada que liga Mbanza Kongo ao Luvo, na fronteira com a República Democrática do Congo. É através deste posto fronteiriço, 50 quilómetros a norte de Mbanza Kongo, que se processa grande parte do trânsito (legal e ilegal) entre Angola e a RDC, e é a estrada do Luvo que liga vários pontos do quotidiano bakongo, entre casa e trabalho, entre os campos de cultivo e os locais de comércio, e mesmo entre vários núcleos familiares, não só dentro da própria “nação Kongo” mas estendendo-se também à "diáspora bakongo" em Luanda.

O Centro dista cerca de 200 metros da própria missão dos capuchinhos, mais a sul, e está separado desta apenas pelas instalações do Instituto Médio de Administração e Gestão (IMAG), inauguradas em 2007. O terreno do CAFGZ está circunscrito por uma vedação, que se abre por portões a oeste para a estrada Mbanza Kongo – Luvo. É constituído por dois grandes edifícios oblongos, com cerca de 30 metros de comprimento, construídos paralelamente à estrada. O mais próximo dos portões do centro agrupa o gabinete da administração, a cozinha, a despensa, a farmácia, o refeitório, quatro quartos com beliches e 5 casas de banho com chuveiro. O outro consta de um auditório, uma biblioteca / sala de música, duas salas de formação (uma delas dotada de equipamento informático), um quarto com beliches e uma casa de banho com chuveiros. Um pequeno pavilhão com tanques de lavagem de roupa e lavatórios ergue-se a norte do primeiro edifício, enquanto que a sul funciona uma cozinha provisória debaixo de um telheiro (que será desativada quando a cozinha principal receber os equipamentos ainda em falta). No extremo oposto do terreno ergue-se um grande pavilhão em forma de L, também ainda em fase de conclusão, destinado

às oficinas onde decorrerão vários cursos de formação profissional. Por fim, o espaço não edificado a meio da propriedade é ocupado por um campo de futebol de terra batida, onde os internos do Centro jogam quase todos os dias, ao fim de tarde.

Os técnicos e colaboradores que compõem a equipa do CAFGZ podem ser agrupados, de uma forma geral, em três categorias:

a) A dos coordenadores, que engloba o diretor do Centro (frei Danilo Grosselo), o secretário-geral (frei Alberto Máquina, também responsável pelas áreas de desporto e cultura e de liturgia), e a adjunta da direção (irmã Maria José), todos eles membros de congregações missionárias católicas: trata-se, no caso dos elementos masculinos, de franciscanos capuchinhos que integram a missão de Mbanza Kongo, e no caso da Ir. Maria José, de um membro da ordem das Angélicas de São Paulo.

b) A dos educadores e técnicos de educação, cuja composição é bastante flutuante e costuma constar de alunos do ensino superior e graduados do ensino médio, por vezes ex-internos do centro. Atualmente, cinco elementos integram esta categoria, incluindo quatro "educadores" - função polivalente que compreende o acompanhamento próximo (em residência) dos alunos do centro e tarefas conducentes à sua reintegração familiar/social - e um "responsável pela área da educação" - aqui entendida como educação académica - que articula a dinâmica interna do centro com a dos estabelecimentos de ensino que os alunos frequentam, matriculando-os no ensino oficial e acompanhando o seu desempenho escolar.

c) Por fim, três funcionárias ocupam-se da cozinha e da lavandaria, estando ainda encarregues de auxiliar na limpeza das instalações - tarefa que, de resto, é desempenhada pelos próprios internos do centro.

Ao contrário do sucedido no centro Arnaldo Jansen, no Centro Giorgio Zulianello foi possível consultar alguns dados quantitativos sobre a população residente na instituição. Assim, à data do trabalho de campo, o Centro acolhia nas suas instalações de Mbanza Kongo 57 crianças e adolescentes, contando ainda com mais oito jovens deslocados em Luanda e no Brasil, onde estudam ao abrigo de um protocolo celebrado entre o Centro e a Fundação Eduardo dos Santos. A instituição integra tanto rapazes quanto raparigas, embora se registre uma grande preponderância (cerca de 81%) do sexo masculino. Ainda que, a nível etário, a grande maioria dos internos tenha entre 10 e 16 anos, registam-se alguns casos de crianças muito novas (3, 4 e 5 anos), que foram acolhidas pelo centro em situação de emergência e esperam colocação numa instituição vocacionada para a primeira infância. O limite etário superior é de 18 anos, idade em que os jovens - que já deverão estar formados e inseridos no mercado de trabalho - abandonam obrigatoriamente a instituição. No que respeita à inserção

no sistema de ensino, 17% dos internos não frequentam a escola, compreendendo as crianças que ainda não chegaram à idade escolar e aquelas que, sendo recém-chegadas, ainda não foram colocadas num estabelecimento de ensino. Entre as que estudam, verifica-se que a idade raramente corresponde ao ano escolar que deveriam frequentar, sendo frequentes discrepâncias de 4 e 5 anos entre estes dois indicadores.

O Centro Giorgio Zulianello funciona em regime semiaberto, pelo que as crianças e jovens nele acolhidas passam parte do dia no exterior, frequentando estabelecimentos de ensino oficial (5 no total, incluindo um de ensino especial) e, em certos casos, cursos de formação profissional, regressando à instituição após o término das aulas ou das sessões de formação. Contrastando com a dinâmica interna do centro de Luanda, aqui as crianças são acompanhadas por técnicos que pernoitam no local, em quartos anexos às camaratas. Este tipo de acompanhamento é realizado por três funcionários, enquanto que um outro grupo de técnicos cumpre um horário de trabalho das 8h00 às 16h00.

Os internos encontram-se divididos em dois grupos, conforme frequentem as aulas ou os cursos de formação da manhã ou da tarde. Enquanto um dos grupos estuda fora do centro, o outro ocupa-se de tarefas de limpeza e manutenção das instalações, frequentando ainda aulas de apoio orientadas por educadores do centro. Ao final da tarde, depois da chegada do grupo que estuda nesse período, todos os internos realizam atividades desportivas (às segundas, quartas e sextas) ou de limpeza e manutenção dos terrenos do Centro (a "capinagem", às terças e quintas). Às 18h30 os utentes e funcionários rezam o terço em conjunto, seguindo-se o jantar e a recolha aos dormitórios. Aos Domingos, todas as crianças assistem à missa durante a manhã, regressando ao centro para almoçar e desfrutando durante a tarde de um período de lazer em que se podem ausentar da instituição para passear pela cidade (as mais novas acompanhadas por internos mais velhos ou por educadores).

O acompanhamento e supervisão por parte do diretor é assegurado através de reuniões semanais, à sexta-feira, em que todos os educadores são convocados para reportar os principais desenvolvimentos da semana transata e planear futuras intervenções, principalmente a nível comportamental e de desempenho escolar. Nestas reuniões é também estabelecida a escala que atribui tarefas específicas de limpeza e manutenção a determinados internos durante a semana seguinte. Uma vez por mês realiza-se uma reunião com todos os funcionários, em que são debatidas questões mais relacionadas com a gestão da instituição.

5.3 O processo de reintegração das crianças no Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello

5.3.1 Detecção e encaminhamento

Em Mbanza Kongo, o trabalho de acolhimento e reintegração de crianças realizado pelo Centro Frei Giorgio Zulianello depende, em grande parte, de uma estreita colaboração com as entidades estatais vocacionadas para a intervenção junto da infância e das populações em risco. Desempenhando papéis complementares no acolhimento e reintegração das crianças de rua, as instituições estatais e religiosas ocupam-se de forma diferenciada das várias fases desse processo numa lógica de cooperação que, embora com os seus pontos de descontinuidade e tensão, se foi progressivamente otimizando para alcançar uma maior eficácia neste contexto periférico e de grande escassez de recursos.

O primeiro ator a entrar em cena é, neste caso, a Polícia Nacional, que se encarrega de assumir a custódia da criança assim que lhe é comunicada a existência de um menor em situação de risco. Nesta fase, o Centro Frei Giorgio Zulianello está, regra geral, afastado do processo, e só ocasionalmente contribui para identificar eventuais candidatos ao ingresso na instituição. Por outro lado, tendo em conta que a Polícia Nacional dificilmente assume um papel proactivo na localização de crianças em situação de risco, a sua intervenção costuma depender de uma denúncia ou de um apelo concreto da população, o que implica que boa parte das crianças que ingressam no centro esteve envolvida em episódios que, em certa medida, foram socialmente disruptivos e alcançaram alguma visibilidade perante a comunidade.

Os casos reportados à polícia e que, através da sua intervenção, conduzem à institucionalização da criança no Centro Frei Giorgio Zulianello remetem, de uma forma geral, para dois quadros de referência:

a) Crianças que foram vítimas de maus-tratos por parte da família e que, por essa razão, abandonaram o lar e se encontram a viver nas ruas da cidade, geralmente em locais associados ao comércio – o mercado de Mbanza Kongo é o foco mais expressivo – onde prestam pequenos serviços a troco de dinheiro ou de alimentos. Muitas vezes, são os próprios comerciantes que reportam o caso às autoridades policiais quando a presença das crianças se torna inoportuna ou o seu estado de saúde se torna particularmente débil. Outros casos, menos frequentes, implicam a intervenção direta da Polícia Nacional em famílias onde se registam episódios cujo grau de violência conduz a uma denúncia por parte de terceiros. A generalidade destes casos remete para uma conjuntura complexa em que acusações de

feitiçaria, precariedade económica, fragmentação familiar e uma grande mobilidade interna e transfronteiriça parecem coexistir.

Entre os técnicos do Centro Frei Giorgio Zulianello, a componente mágico-religiosa de todo este processo é, de certa forma, desvalorizada enquanto causa primordial dos maus tratos, sendo interpretada como epifenómeno da instabilidade emocional e financeira associada à desestruturação familiar. Nas palavras de uma das educadoras sociais:

[Os colegas de Luanda] me falavam que o problema principal que afeta a comunidade é acusação de feitiçaria. Depois eu comecei a analisar que não é uma acusação de feitiçaria propriamente dita, é uma forma de fuga à paternidade. Abandono de família. A mãe morre, o tio não tem possibilidade de educar e sustentar aquela criança. Depois morre mais um tio e aí acusam uma criancinha de cinco anos que é feiticeira e ela vai parar na rua. [...] Às vezes têm mesmo cicatrizes, foram maltratados, foram ao kimbanda. Temos uma menina que o irmão morreu antes de vir aqui mas ela conta a história que o irmão morreu porque o pai dizia que ele era feiticeiro. Foram no kimbanda e o kimbanda matou. Temos uns 3 irmãos, duas foram no Lubango antes de virem aqui e o irmão foi para o Kwimba em termos de tratamento mas lá lhe davam veneno, lhe amarravam, lhe batiam, acabou por morrer. Saiu vivo do Nzeto para o Kwimba e do Kwimba para o Nzeto foi no caixão. É triste mas temos muitos casos.

b) Uma percentagem significativa das crianças que chegam ao Centro Frei Giorgio Zulianello foi intercetada pelas autoridades policiais quando em trânsito entre Angola e a República Democrática do Congo, por não possuírem (elas ou os seus acompanhantes) documentação válida. A representatividade destes casos tem aumentado gradualmente durante a última década, e também parece estar associada à distribuição fragmentada das famílias bakongo pela República Democrática do Congo, pelo Norte de Angola e por Luanda, para onde as crianças são muitas vezes enviadas com documentos falsos, sem conhecerem os familiares que as vão receber e transportadas por intermediários com quem não tiverem relação prévia. Nestes casos, após a interceção policial, as crianças são separadas dos seus acompanhantes e enviadas para o Centro Frei Giorgio Zulianello enquanto estes ficam detidos pelas autoridades. Um dos técnicos da instituição relata este processo:

Depois, com o tempo, surge a desagregação familiar, o pai vive cá, a mãe vive lá. Pouco respeito da pessoa no sentido em que entrega uma criança ao motorista do carro sem nenhum documento para levar ao pai, à tia, à avó... E depois são apanhados, ou metem o motorista na cadeia ou metem-se em fuga e fica a criança. Até temos aqui duas crianças que quando eu cheguei disse, “frei, esses nomes aqui fomos nós que lhes demos, eles não sabiam os seus próprios nomes”. Talvez com o trauma, eram pequenos, levados na polícia, nem sabiam dizer o nome.

Depois de a Polícia Nacional assumir a custódia do menor, ele é levado pelos agentes policiais até ao Instituto Nacional da Criança (INAC), uma instituição pública sob a tutela do Ministério da Assistência e Reinserção Social. Apesar de ser o porta-voz em Mbanza Kongo da estratégia governamental para as populações jovens em risco - e de, por isso, a atividade das restantes instituições depender em grande medida das suas decisões – o INAC desenvolve as suas atividades com grandes limitações materiais e de recursos humanos. A nível nacional, a integração de educadores sociais naquele organismo começou somente em 2010, e o INAC de Mbanza Kongo, onde as instalações funcionam em contentores, não conta ainda com nenhum técnico especializado desta área nos seus quadros.

De qualquer modo, é o técnico do INAC que, em entrevista com a criança trazida pela Polícia Nacional, determina se a situação justifica o seu acolhimento no Centro Frei Giorgio Zulianello ou se, pelo contrário, é possível reinseri-la de imediato na família. Se a família da criança residir na província do Zaire, esta entrevista é complementada com uma visita ao núcleo familiar e com entrevistas aos membros da família, produzindo uma caracterização do contexto que originou o abandono do lar e uma avaliação dos riscos de uma potencial reunificação. Se a situação for considerada demasiado hostil para a criança (como é típico nas situações de maus tratos decorrentes de acusações de feitiçaria), ela é então encaminhada para o Centro Frei Giorgio Zulianello, que procede à sua institucionalização.

O acolhimento no Centro de uma criança cujo paradeiro da família é conhecido depende de uma rejeição explícita e formal por parte dos seus pais, que assim declaram perante os organismos competentes que abdicam de forma irreversível da tutela do filho. Este processo é formalizado perante o INAC através da assinatura de uma “Declaração de Rejeição”, documento que é pré-requisito para a institucionalização da criança no Centro Frei Giorgio Zulianello (ainda que, em muitos casos, esse procedimento não seja seguido à risca). As Declarações de Rejeição costumam estar associadas aos casos de acusação de feitiçaria, em que os parentes defendem o afastamento definitivo da criança do núcleo familiar como forma de proteger os restantes elementos dos infortúnios causados pelos seus poderes sobrenaturais.

5.3.2 Acolhimento

Ao chegar ao Centro Frei Giorgio Zulianello acompanhada pelo funcionário do INAC ou por um agente da polícia, a criança é geralmente recebida pelo diretor do Centro, que lhe faz uma primeira entrevista e regista os principais dados numa ficha individual. O Instituto Nacional da Criança reserva na sua posse toda a informação previamente recolhida e só transmite dados muito genéricos ao Centro Frei Giorgio Zulianello, obrigando à duplicação

do trabalho inicial de anamnese. Esta relação quase paradoxal entre as instituições que trabalham nesta área em Mbanza Kongo – em que a grande codependência coexiste com fortes reservas na partilha de informação e no trabalho em conjunto – é de certa forma ubíqua em todo o processo de acolhimento e reinserção, e um dos principais obstáculos à eficiência desse trabalho apontado pelos técnicos e responsáveis auscultados.

Não, infelizmente não é assim. Não há uma ligação séria entre o INAC e o centro. Por exemplo, este grupo eu encontrei na segunda-feira passada, fui sabendo dos educadores que estavam aqui o motivo desses meninos, e os educadores começavam a explicar. A colaboração é só depositar meninos aqui. Porque nós já recebemos congolese e tudo. O INAC não passa informação nenhuma.

Os dados obtidos na entrevista inicial são registados numa ficha individual que contempla o nome da criança, o de ambos os pais, a sua data e local de nascimento e a sua nacionalidade. Uma secção denominada “situação familiar e pessoal” está reservada para toda a informação contextual, que inclui geralmente as causas que levaram a criança a abandonar o núcleo familiar e o seu percurso até ao Centro Frei Giorgio Zulianello. A fiabilidade da informação obtida neste primeiro momento é naturalmente muito limitada, e a maior parte dos dados que permitem uma caracterização mais aprofundada da situação da criança, do seu passado e das reais potencialidades de reintegração vão emergindo gradualmente através de conversas informais que, após a sua institucionalização, se desenvolvem com os técnicos do Centro.

Falando com eles a tendência deles é como se lhe fosse bater. Fica sempre assim assustado. Fala com ele e para ele é como se fosse levantar uma coisa para jogar. Ele fica naquilo. “Não, fica calmo, eu estou aqui para conversar contigo e não para te bater”. Aquelas violências assim domésticas, eles acarretam aquilo com eles mesmos, pensando que também aqui se vivem aquelas épocas, aquilo que eles estavam a viver fora daqui. Uma vez ou outra, nas horas livres, a nossa tendência é de ficar sempre com um menino ou uma menina, tentando conversar com ele, e vamos tocando nesses aspetos mas de uma forma que ela não se aperceba que eu lhe estou fazendo questões sobre o que levaram ela a vir ficar aqui. De início não temos assim uma informação real, mas depois, consoante o tempo, a história surge à superfície.

Os acontecimentos relacionados com a acusação de feitiçaria, com a hostilidade da família e com os tratamentos a que foi submetida para a livrar da condição de feiticeira configuram uma situação traumática para a criança, que manifesta grandes reservas em partilhar a sua história pessoal antes de cimentar uma relação de confiança com o interlocutor. Mas há um número crescente de crianças que, pelo contrário, parecem não se sentir inibidas de anunciar as provações por que passaram e as acusações de que foram vítimas. Segundo

alguns dos técnicos auscultados, trata-se de casos em que, conhecendo a vocação do Centro para acolher crianças acusadas de feitiçaria – e muitas vezes “instruídas” por amigos que já residem na instituição – as crianças fabricam um passado de maus tratos decorrentes de acusações para facilitar o seu ingresso e o acesso à formação académica e profissional que o Centro proporciona.

Os próprios meninos é que inventam, é uma forma de fugirem da família quando veem que não é um sítio digno para eles. Porque se alimentam mal, às vezes não têm oportunidade de ir à escola, a mãe lhe maltrata, ou a tia lhe maltrata. Eles já conhecem o centro de Mbanza Kongo, então vêm aqui na rua, rondam, rondam... Então interpelamos os meninos e eles dizem “ah, somos acusados de feitiçaria”. Então dizemos, “vai para o INAC” e o INAC envia para aqui. Aquela pena que o frei Danilo tem, caridade, ajuda os meninos e vêm parar a aqui. Quando chegam cá inventam que são feiticeiros. Mas há pessoas também que estão cá e que avisam. Os próprios meninos explicam o que eles devem dizer.

5.3.3 Reunificação Familiar e Formação Escolar e Profissional

A partir do seu acolhimento, os moldes segundo os quais prosseguirá o trabalho de reintegração da criança dependem das causas que motivaram a sua institucionalização. Quando se trata de um caso de imigração ilegal, o Centro Frei Giorgio Zulianello ocupa-se de albergar a criança durante um período de tempo relativamente curto (menos de um ano) enquanto as autoridades competentes – geralmente o INAC – localizam na R.D.C., e em colaboração com as autoridades congolosas, a família ou comunidade de origem. É frequente fazerem-se acompanhar das próprias crianças, que facilitam o processo de localização guiando os técnicos até aos bairros onde antes moravam. Nos casos em que o acompanhante é detido pela Polícia por se encontrar também sem documentos legais, a criança pode permanecer no Centro até à libertação do detido, que depois se encarrega de recuperar a sua custódia e de a transportar de volta ao país vizinho. Nas situações em que a estadia da criança no centro se afigura curta – geralmente quando o INAC avisa que a criança será transportada em breve para o Congo ou que um familiar está a caminho para a resgatar – a sua permanência no Centro Frei Giorgio Zulianello não implica o trabalho de formação escolar e profissional que é componentes obrigatória para os restantes internos do centro.

Há crianças que vêm do Congo e que vão diretamente para Luanda sem documentos. Então há polícia no caminho, então apreende, mandam aqui na polícia, a polícia manda no INAC, e no INAC manda até aqui. Manda aqui esperar até o Governo conseguir o dinheiro e levar de volta para o Congo, na família onde se encontravam. A criança mostra a casa onde vivia, é dessa maneira que o INAC trabalha com eles. Nós

não vamos, é o INAC que leva as crianças no Congo. Se os do Congo chegarem cedo no centro matriculamos e depois quando o INAC puder leva no Congo. Este ano podíamos matricular estas meninas e o INAC disse que não vale a pena, porque não vão demorar. Então queríamos meter no curso profissional, mas falaram que não vale a pena também porque vão levar no Congo.

No que respeita às crianças institucionalizadas devido a maus tratos relacionados com acusações de feitiçaria, o seu ingresso no centro marca uma rotura quase total com as famílias de origem. De facto, o próprio protocolo estabelecido entre as instituições que trabalham nesta área em Mbanza Kongo (organismos religiosos, Polícia Nacional, Instituto Nacional da Criança) assume que os pais das crianças acolhidas renunciam à custódia dos filhos e deixam de poder reclamar a sua guarda. Se bem que esta formalidade seja ignorada com bastante frequência, a verdade é que, no período em que se realizou o trabalho de campo, apenas uma das crianças recebia visitas de um familiar (a mãe) com alguma regularidade. Esta formalidade institucional parece refletir, na verdade, uma cisão efetiva entre a criança e a sua família, fruto de uma dinâmica de hostilidade dificilmente ultrapassável a curto ou médio prazo. Por um lado, o passado de maus tratos e de grande precariedade material levam a própria criança a recusar uma aproximação à família, por recear pela sua segurança e pelo regresso a uma situação de pobreza extrema e conflito familiar. Por outro, a família que a repudiou também procura conservar essa cisão em prol do bem-estar do restante núcleo familiar – que está agora a salvo dos poderes sobrenaturais da criança – e de uma melhor gestão da economia doméstica, com o alívio dos encargos decorrente da redução do número de membros.

Perante tão desfavoráveis perspetivas e obstáculos de tão grande monta, o Centro Frei Giorgio Zulianello opta por não centrar a sua estratégia na reunificação familiar, mas antes numa qualificação académica e profissional capaz de inserir os jovens no mercado laboral e lhes dar melhores oportunidades de ascender socialmente. Esta abordagem remonta já à fundação do Centro, que foi concebido desde o início como um organismo essencialmente vocacionado para a formação técnico-profissional. A orientação foi definida pelos missionários que o fundaram depois de constatarem a relativa ineficácia de uma intervenção mais direta ao nível dos núcleos familiares, quando tentaram reinserir as crianças acusadas nas suas famílias de origem atuando eles próprios como substitutos dos kimbandeiros ou pastores na eliminação do feitiço. Levando as crianças para a igreja e orando por elas na companhia das famílias que as acusavam, os capuchinhos de Mbanza Kongo tentaram nessa altura uma solução mais imediata para esta problemática, atuando “dentro” dos sistemas de crenças bakongo, um pouco à semelhança da abordagem do Centro Arnaldo Janssen em

Luanda. Contudo, ainda que fossem visíveis alguns frutos a curto prazo, a alta taxa de reincidência das acusações e o risco de reforçar e perpetuar a crença no feitiço e uma interpretação “mágica” dos problemas quotidianos levou-os a mudar de rumo. Nas palavras de um dos fundadores:

O problema era criar uma nova mentalidade, sobretudo, acerca deste *ndoki*, não é? Pusemo-nos muitas vezes este tipo de problema: impossível eliminar uma mentalidade. Uma mentalidade é herdada de uma tradição que é centenária, senão milenar. Então, como podemos resolver? Entrando dentro daquele ambiente, exibindo nós o prestígio dos operadores mais aptos para eliminar ou lavar... Também entramos nesse tipo de conversas, mas o fenómeno não era dessa maneira... A certa altura disse, “não, aqui a maneira tem de ser diferente”. E graças a Deus que houve essa ideia da escola técnico-profissional. Porque depois, mais tarde, vimos que, pronto, se nós juntamos esforços para solucionar isto, vamos dar um futuro a estes rapazes, eles próprios vão sair com uma outra maneira, uma outra forma de perceber a realidade.

Os casos em que os utentes do Centro regressam às suas famílias são raros e, quando existem, surgem precisamente como consequência a longo prazo da capacitação académica e profissional promovida pelos missionários. Dotados agora de novas ferramentas e recursos, os jovens retomam então o contacto com as famílias que em tempos os repudiaram. Nestes casos, a inversão de estatuto decorrente da passagem pelo Centro Frei Giorgio Zulianello é particularmente evidente: o jovem deixou de ser um fardo para a economia doméstica e um elemento perturbador da harmonia familiar e passou a ser olhado como uma mais-valia, como uma oportunidade de ascensão social para toda a família.

Eles depois de serem adultos, veem que o rapaz também está formado, então superam também esta coisa. Às vezes veem que o rapaz os pode ajudar... Às vezes sim, quando torna-se grande já ali "eu sou o irmão da tua mãe, o primo de não sei quem", já aparece família. Mas quando são assim pequenos, pronto, são feiticeiros porque precisam de ajuda, não é?

A inserção das crianças no sistema de ensino oficial é, por isso, uma das principais prioridades da equipa do Centro. A quase totalidade das crianças residentes no centro frequenta o ensino público em Mbanza Kongo, estando distribuídas por quatro escolas, duas do primeiro ciclo (1-6º ano) e duas do 2º ciclo (7-9º ano). Em cada nível de ensino, uma das escolas é uma instituição pública enquanto que a outra pertence a um organismo religioso (as Franciscanas Missionárias de Maria). Mesmo as crianças angolanas que chegam ao centro numa fase tardia do ano escolar frequentam as aulas até ao final do ano letivo, ainda que sem avaliação formal, nesse ano, por parte do estabelecimento de ensino. O facto de muitos recém-

chegados não possuírem qualquer tipo de documentação ou prova de identidade é um dos principais obstáculos a este esforço de integração. Nestes casos, o Centro produz um documento assinado pelo diretor e pelo responsável do Ministério da Reinserção Social em Mbanza Kongo que certifica que a criança reside no Centro Frei Giorgio Zulianello e está sob a tutela do Instituto Nacional da Criança.

A partir dos 15 anos de idade, um protocolo assinado entre o Centro Frei Giorgio Zulianello e o INEFOP (Instituto Nacional de Ensino e Formação Profissional) da província do Zaire permite que os residentes frequentem cursos de formação profissional com as habilitações mínima da 6ª classe (a escolaridade obrigatória). Os cursos ministrados na cidade de Mbanza Kongo incluem Carpintaria, Serralharia, Alvenaria, Costura e Decoração. Nas próprias instalações do Centro Frei Giorgio Zulianello funciona um curso de Informática. O prosseguimento dos estudos ao nível superior não é, por enquanto, um objetivo prioritário (ou realista) para os responsáveis do centro, mas alguns dos alunos que mais se distinguem pelo seu aproveitamento no ensino básico e médio puderam já usufruir de bolsas da Fundação Eduardo dos Santos para continuarem o seu percurso académico no Brasil.

Os dados relativos à inserção no mercado de trabalho são escassos, mas é certo que o Centro Frei Giorgio Zulianello desempenha um papel importante e por vezes indispensável na autonomização dos seus ex-residentes. Após a conclusão do curso de formação profissional, que tem geralmente a duração de um ano, os missionários procuram um posto de trabalho onde o jovem possa adquirir experiência laboral, ainda que – pelo menos inicialmente – em regime não remunerado. Como os 18 anos são a idade limite para frequentar o Centro, nos dois anos seguintes o jovem deverá alcançar a independência financeira que lhe permita sair da instituição e passar a viver em casa própria, sustentado pelos frutos do seu trabalho. A construção em curso de uma oficina de carpintaria e mecânica nas próprias instalações do Centro, onde os jovens com formação nessas áreas poderão trabalhar para a comunidade e auferir de rendimentos, desempenhará um papel importante nesta passagem para a vida ativa. Da mesma forma, os protocolos com organismos governamentais já permitiram encontrar alojamento gratuito a alguns jovens que, chegados aos 18 anos, ainda não alcançaram a estabilidade financeira que lhes permita pagar alojamento próprio.

6. Reflexões Finais:

Agência, Autonomização e “Falsos Feiticeiros”

De entre os múltiplos elementos que emergiram do trabalho de campo optou-se neste capítulo final por explorar um aspeto que, segundo os nossos interlocutores, tem assumido cada vez mais visibilidade nos últimos anos, tanto na instituição de Luanda quanto na de Mbanza Kongo. Trata-se daquilo a que os técnicos sociais designam por "fenómeno dos falsos feiticeiros", e que corresponde a um crescente afluxo de crianças que procuram acolhimento dizendo ter sido acusadas de feitiçaria, mas cujas causas de abandono do lar se revelam posteriormente serem outras. Este parece ser um dos principais fatores que contribuem para a grande indeterminação relativamente à percentagem de crianças acusadas de feitiçaria nos dois centros de acolhimento, onde os respetivos diretores, técnicos e outros funcionários apontam valores muito díspares relativamente a este indicador. De facto, tanto em Luanda quanto em Mbanza Kongo, a proporção de crianças residentes que se considera terem sido acusadas de feitiçaria vai variando ao longo do tempo, com o decorrer dos processos de anamnese dos residentes, de inquérito às famílias e de outras técnicas de investigação ao passado das crianças. Esta oscilação verifica-se mesmo em populações estáveis e não decorre apenas da entrada de novos residentes nem da saída dos que concluem o processo de reinserção social ou familiar. Resulta, ao invés, da reformulação das causas do internamento por parte dos técnicos, consoante são levantados novos dados ou reinterpretados os antigos: crianças que de início se diziam perdidas, por exemplo, revelam mais tarde terem fugido do lar devido aos maus tratos decorrentes de alegadas alianças com o oculto. Mas também crianças que à chegada se afirmam vítimas de acusações acabam por ver a etiologia dos seus casos completamente reenquadrada com o passar do tempo, quando o trabalho dos técnicos revela que, afinal, essa alegada acusação nunca existira.

No primeiro caso, isso prende-se com a resistência da criança em reviver, através do relato, os acontecimentos traumáticos que experienciou, e também com o receio de represálias por parte dos acusadores; também as próprias famílias ocultam com frequência as acusações originais – temendo reações hostis por parte dos técnicos das instituições ou a intervenção das próprias autoridades policiais – substituindo-as por causas mais prosaicas para o abandono do lar (uma personalidade “rebelde” por parte da criança, atritos pessoais com um familiar, o desejo de se reunir a outros membros da família). As razões que justificam o processo inverso, contudo, já são, à partida, menos óbvias. De facto, tendo em conta que as acusações de feitiçaria a crianças são um fenómeno tão traumático para os acusados, que implicam roturas

tão radicais com as redes familiares e sociais a que as crianças estão ligadas, e que reforçam demarcações identitárias de cariz étnico, religioso e cultural potencialmente estigmatizantes, por que razão reportariam essas crianças acusações de feitiçaria que nunca existiram?

Uma técnica de reinserção social do centro Frei Giorgio Zulianello, em Mbanza Kongo, não parece ter dúvidas de que esses relatos são, em larga medida, fabricados pelas próprias crianças que "inventam" as acusações como "forma de fugirem da família quando veem que não é um sítio digno para elas". O sucesso das instituições missionárias na reintegração social dos seus internos funciona então como um chamariz para as crianças que se sentem aprisionadas em ciclos de pobreza aparentemente inescapáveis, e para as quais só uma estratégia "radical" – assumirem-se feiticeiros – permite quebrar esse círculo vicioso. De facto, o número crescente de "falsos feiticeiros" reportado pelos técnicos parece coincidir com a cada vez maior mediatização das próprias instituições, que nas últimas duas décadas têm surgido em peças de jornalismo como recursos quase milagrosos capazes de transformar acusações de feitiçaria em oportunidades de ascensão social. Outra assistente social do Centro Giorgio Zulianello sugere que a construção dos relatos "fictícios" de acusações atingiu já uma certa sofisticação, e que os próprios residentes dos centros desempenham um papel ativo no "recrutamento" de novos feiticeiros. Como os centros funcionam em regime semiaberto (durante um determinado período do dia as crianças podem aceder livremente ao exterior) os residentes interagem de forma muito próxima com as crianças que se encontram ainda nas ruas e aconselham as que pretendem ser acolhidas sobre as estratégias com maior probabilidade de sucesso. Assim, muitas das narrativas que as crianças recém-chegadas apresentam aos técnicos sociais foram concebidas e desenhadas previamente - e com um grau assinalável de pormenor - em conjunto com crianças que já se encontram na instituição.

Este fenómeno não é exclusivo do centro Frei Giorgio Zulianello e observa-se com igual ou maior intensidade no Centro de Acolhimento Arnaldo Janssen, em Luanda, tal como pude verificar durante a minha permanência na capital angolana – não só através dos relatos dos técnicos que entrevistei mas também através da observação direta, como no seguinte caso:

Numa das minhas últimas visitas ao centro, enquanto conversava com uma irmã Serva do Espírito Santo que chegara há pouco de Mbanza Kongo, aproximou-se de nós um adolescente que residia no centro há bastante tempo acompanhado por uma criança que nunca tínhamos visto. Disse que o menino, Moisés, tinha 10 anos e acabara de chegar ao centro depois de passar uma longa temporada na rua, para onde fugira depois de abandonar a casa de família devido a acusações de feitiçaria. A freira que me acompanhava disse-lhe para dar de

comer à criança, enquanto o setor social não procedia à entrevista inicial. Terminada a conversa com a minha interlocutora, fui buscar o recém-chegado com o pretexto de lhe mostrar o trabalho dos Meninos Pintores de Angola. O Moisés contou-me então com grande desenvoltura que ambos os pais tinham morrido e que ele fora viver com uma tia. A tia acolheu-o muito a contragosto e começou a procurar pretextos para o expulsar de casa. Quando teve um acidente de carro atribuiu-o aos poderes nefastos e sobrenaturais de Moisés e a partir de então submeteu-o a diversos maus tratos, incluindo cortes na cara com vidros partidos que causaram algumas cicatrizes bem visíveis. Fugira então para a rua, onde vivera algum tempo com outros rapazes até ouvir falar no Centro Arnaldo Janssen. Apesar de algumas características da criança me parecerem discrepantes daquela narrativa – a aparência demasiado bem nutrida e asseada para alguém que passara vários dias na rua, a forma energética e até jovial como contava a sua história dramática – informei a irmã de que a história me parecia verídica e que achava a criança uma boa candidata a permanecer no centro. Foi por isso com alguma surpresa que, quando regresssei ao CACAJ dois dias depois, me informaram que os pais do Moisés tinham comparecido no CACAJ para o irem buscar – a criança tinha afinal furtado alguns objetos em casa para vender, e fugira com medo das represálias. A história que ele contara tinha sido fabricada em conjunto com alguns amigos ex-utentes do centro, que já tinham confessado tê-la delineado cuidadosamente para maximizar as hipóteses de acolhimento.

Esta instrumentalização das acusações por parte das crianças, que as reclamam como veículo de agência sobre o seu próprio futuro, parece contrastar intensamente com a forma como o fenómeno foi abordado na Europa após o surgimento de alguns casos de acusação de feitiçaria a crianças em comunidades congolosas e angolanas do Reino Unido. De facto, os casos ocorridos em solo europeu reforçam e põem em evidência o estatuto passivo das crianças envolvidas, mobilizando ONGs e pondo em marcha mecanismos de proteção estatal que sublinham que a criança tem, neste processo, sobretudo um papel de vítima. A criação em 2012 do *National Working Group on Child Abuse Linked to Faith or Belief* por parte do Ministério da Educação britânico (The National Working Group on Child Abuse Linked to Faith or Belief, 2012) e a produção de um *briefing paper* por parte da Direção Geral de Políticas Externas da União Europeia intitulado “Child Witchcraft Allegations and Human Rights” (Hanson e Ruggiero, 2013) são disso bons exemplos.

Mas, a noção tipicamente ocidental de que, em situações de crise, as crianças são prisioneiras de um estatuto vulnerável e dependente tem sido posta em causa por vários autores (ex: Edwards, 1996), que salientam a importância do contexto social em que elas se

inserir para a definição desse estatuto e a urgência em adotar visões mais flexíveis sobre o lugar que elas ocupam e o poder de que dispõem. O conceito de agência, aqui entendido como a capacidade para agir e para escolher um entre vários cursos possíveis de ação (Elster, 1983), pode ser reconhecido em crianças que vivem mesmo em circunstâncias dramáticas, incluindo as que vivem nas ruas (Horna Padrón e Ballet, 2011; Anich et al., 2011). Na verdade, a emergência de crises sociais generalizadas é capaz de funcionar como catalisador dessa agência: a desestruturação das famílias, a dissolução dos laços de solidariedade entre os seus membros e o colapso dos mecanismos de coesão social aumentam a autonomia das crianças e criam para elas lugares que antes não existiam. O papel do filho como sustento de família, ocupando no mercado laboral o lugar do pai que morreu na guerra, é um dos exemplos mais cabais desse novo poder, e um dos mais reconhecíveis nos contextos pós-guerra da África Ocidental, e nomeadamente de Angola (Pereira, 2011). Outros autores realçaram a forma como os conflitos violentos em África afetam a infância e a juventude, examinando as complexas – e perversas – formas de agência decorrentes da sua participação em gangs, em exércitos (as crianças-soldado) ou em grupos de extorsão (La Hausse, 1990; Bazenguissa-Ganga, 1996; Abdullah, 1998; Honwana, 2002; Shepler, 2005; 2006; Coulter 2009).

Mas os novos lugares que os jovens ocupam nas sociedades africanas não decorrem apenas de contextos de violência e caos social nem resultam só em reconfigurações potencialmente disruptoras, tal como demonstram Honwana e De Boeck no seu já clássico estudo *Makers and Breakers* (2005), onde sublinham o papel ativo e criativo dos jovens africanos na conceção e moldagem de novas práticas sociais construtivas, e que não se limitam à emulação acrítica de práticas culturais importadas do Ocidente. Alargando o nosso prisma de análise, se concebermos as crianças e jovens nas sociedades africanas como tradicionalmente arredados das estruturas hegemónicas de poder – ditadas pelo “mundo dos adultos” – podemos até enquadrar estas novas formas de agência como uma reação “subalterna” a essas hegemonias, um pouco ao estilo das instâncias de agência que os *subaltern studies* identificaram nos domínios da classe, género, orientação sexual, raça e religião (Ludden, 2002).

No caso concreto das crianças acusadas de feitiçaria, o trabalho de DeBoeck (2000) com os meninos de rua de Kinshasa é, como já vimos antes, particularmente revelador, ao identificar quatro aspetos que refletem uma mudança significativa do estatuto das crianças na República Democrática do Congo: o poder de matar exibido pelas crianças soldado que entraram na capital em 1997, quando Kabila tomou o poder; o estatuto económico alcançado pelos adolescentes que migram para a província angolana da Lunda Norte, onde trabalham

nas minas de diamantes; a grande visibilidade alcançada pelos jovens na cultura popular urbana, principalmente a omnipresença da figura da "criança enfeitizada" nas séries de televisão, na rádio e na música popular; e a exploração deste "dote sobrenatural" por parte da criança, que pode aceitar a acusação de feitiçaria para denunciar um adulto responsável pelo seu enfeitamento e assim ganhar poder sobre essa pessoa. Neste último caso, quando uma criança confessa ser feiticeira ela está a criar um mecanismo de retribuição. A confissão é uma oportunidade para redistribuir a violência e o sofrimento entre o mundo dos adultos, e resulta com frequência em atos de violência (linchamentos) contra os indivíduos indicados por ela como responsáveis pelo seu enfeitamento.

Entre todos estes casos de agência infantil e juvenil, a população estudada por De Boeck é provavelmente a que mais se aproxima do objeto do presente estudo. Tendo em conta a grande mobilidade da comunidade bakongo entre Angola e a RDC e a natureza transnacional de muitas das suas famílias, é seguro concluir que existe mesmo uma sobreposição parcial entre as duas populações. Contudo, há algumas diferenças substanciais entre os dois estudos: por um lado, as crianças de Luanda e Mbanza Kongo encontram-se institucionalizadas, enquanto que a grande maioria das estudadas por De Boeck na RDC vive nas ruas. Por outro, a situação de relativa estabilidade política e social e de acelerado crescimento económico registada em Angola desde o final da Guerra Civil – associadas a um discurso de prosperidade e modernidade para o futuro próximo da nação – não se reflete, de todo, na realidade da República Democrática do Congo. Esta ênfase na capacitação, na educação e na formação de quadros que permeia o espaço público de Angola desde o final da Guerra Civil, ao serviço de um progresso que, para a generalidade da população, parece ao mesmo tempo muito próximo e muito distante, é o que torna as instituições de acolhimento missionárias opções tão atraentes para os jovens.

Durante o período de guerra civil, a juventude angolana fora já alvo de atenção privilegiada por parte das duas grandes fações beligerantes. MPLA e UNITA desenvolveram estratégias de mobilização específicas para os jovens que, embora recorressem a mecanismos de manipulação e violência, por exemplo no recrutamento de soldados, também lhes concederam um grau de autonomia até então inédito em certos círculos do meio político angolano (Parsons, 2004). No entanto, em tempos de paz essas instâncias de poder revelaram-se infrutíferas. Nove anos após o final da guerra, Rodrigues (2010) auscultou as perceções da juventude angolana acerca das suas necessidades e aspirações, e concluiu que, para os jovens, a guerra os privou de um conjunto de recursos essenciais, principalmente ligados à educação e capacitação profissional, que agora urge recuperar. O período de paz surge então como uma

via de acesso aos benefícios da modernidade, que deve ser percorrida o mais rápido possível para compensar as perdas dos anos de guerra e aproveitar o potencial que, aparentemente, o futuro imediato encerra.

No presente estudo, a promessa de educação e formação livres de encargos económicos leva algumas crianças a assumirem uma rotura com o seu passado, fabricando uma acusação de feitiçaria capaz de quebrar a cadeia de pobreza e infortúnio. O acolhimento por parte das instituições missionárias é o elemento capaz de transportar a criança para um novo percurso de vida que rompe o ciclo de vitimização sistematizado por Cimpric (2010), “elevando-a” para um outro que o transcende, o da autonomização:

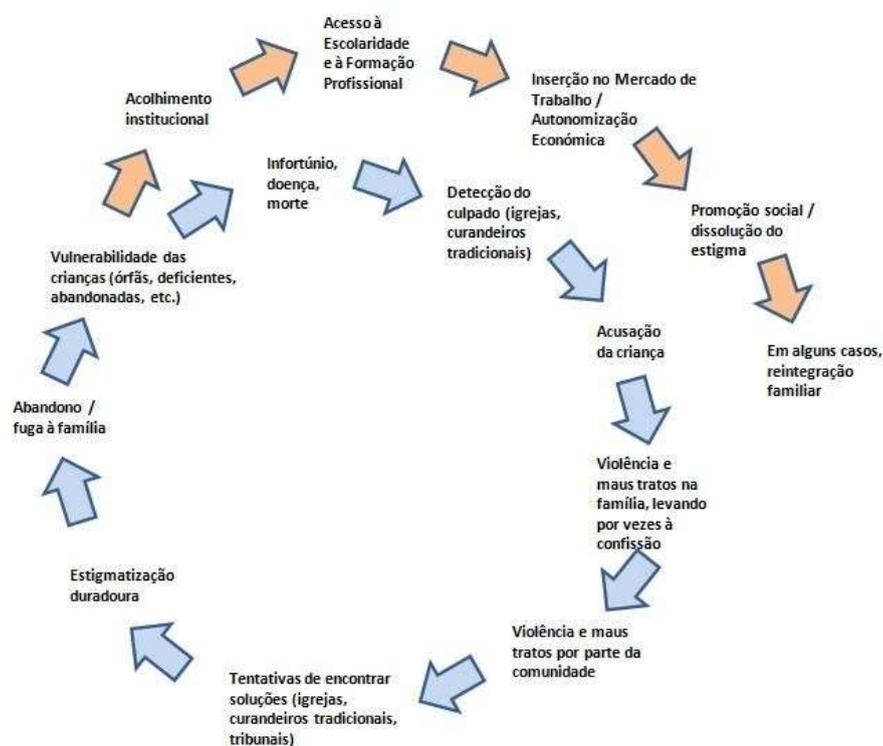


Figura 6.1 Ciclos de Vitimização e de Autonomização de Crianças Acusadas de Feitiçaria (adaptado de Cimpric, 2010)

Esta interpretação parece, à partida, alinhar-se com a perspetiva típica das ONGs, que veem nos fatores exclusivamente económicos a causa principal das acusações de feitiçaria. Nesta aceção, os moldes pelos quais se desenvolve a autonomização das crianças podem parecer promissores – criando oportunidades de mobilidade social e de sustento que de outra forma estão inacessíveis. Contudo, uma leitura mais crítica destas novas configurações sociais revela que elas podem ter resultados perversos, porque acontecem à custa de um “colapso intergeracional” entre crianças e adultos e do sacrifício de laços de proximidade em prol das exigências da economia e do mercado. Num estudo baseado em 31 entrevistas a crianças

acusadas de feitiçaria na República Democrática do Congo, Ballet, Dumbi e Lallau (2014) afirmam que, na dialética de acusação à criança e contra-acusação da criança aos adultos, a primeira se torna, de facto, um poderoso agente no processo, mas reconhecem que os custos desta agência são muito elevados: para além de reforçar a crença na eficácia destrutiva da feitiçaria, contribui para a destruição da solidariedade intergeracional e acentua ainda mais o enfraquecimento de laços familiares já muito debilitados pela guerra, a pobreza e as migrações. Um dos fundadores do centro Giorgio Zulianelo, frei Gabriele Bortolami, concorda também que esse tipo de autonomização “não é sempre positivo”:

Nós podemos considerar isso nessa ótica [positiva] mas é um sinal da grande influência que a economia de mercado tem na mentalidade e na maneira de solucionar os problemas. Há muito mais de negativo nas consequências desse tipo de mentalidade, porque transforma todos os relacionamentos de um ponto de vista económico: aquilo que antes era dado com gratuidade e por bom sentido de acolhimento agora não é mais, é exigido um pagamento.

Esta aparente subjugação das redes de coesão familiar e social às exigências da economia de mercado é também reconhecível num fenómeno inverso ao das ruturas das crianças com as suas famílias: Muitas vezes, depois de ingressar no mercado de trabalho graças às qualificações que obteve na instituição missionária, o jovem é procurado pelos parentes que em tempos o acusaram e incentivado a ingressar de novo no núcleo familiar. A sua capacidade de contribuir para a economia doméstica confere-lhe agora um estatuto radicalmente oposto ao do menino feiticeiro que, anos antes, representava um peso acrescido para os poucos recursos da família.

Tendo em conta esta dinâmica aparentemente “perversa”, a autonomia que pode resultar do estatuto de feiticeiro torna-se então um presente envenenado que, apesar de parecer abrir caminho a um futuro mais próspero, tem consequências avassaladoras ao nível das redes de solidariedade familiares e comunitárias. A aceitação desta "contrapartida" por parte das crianças parece surgir em consequência do abismo percebido entre a prosperidade alcançada por uma elite muito minoritária e as reais probabilidades de aceder a esses privilégios. Não se trata apenas da enorme distância que as crianças reconhecem entre os dois polos desta sociedade acentuadamente desigual. É antes uma ostensiva impermeabilização das vias de acesso entre estes dois mundos que, para Ricardo Soares Oliveira (2007), tão bem caracteriza a Angola das últimas décadas, um país onde duas tendências paradoxais coexistem sem se intercetar: por um lado um Estado incapaz de pôr em prática as suas competências sociais mais básicas e de responder às necessidades fundamentais da grande maioria da

população; por outro, uma elite muitíssimo próspera, dotada de um exército típico de uma superpotência regional e de poderosas redes de apoio internacionais. Também António Tomás (2012) salienta esta disjunção entre as elites do Estado e a população como uma das características mais distintivas da sociedade angolana contemporânea, identificando uma rotura radical em que ambas as partes se isentam de obrigações mútuas e constroem de forma quase autónoma os seus próprios sistemas económicos. Para quem nasce e vive aprisionado num dos lados da barricada, a esfera do poder e da opulência parece surgir então como um “outro mundo” de acesso tão difícil e improvável quanto o domínio do sobrenatural. O imaginário do oculto surge aqui não simplesmente como metáfora dos efeitos contraditórios do neoliberalismo (Comaroff & Comaroff, 1999) mas, mais concretamente, como forma de traduzir as particularidades do mundo “escondido” da política e da economia angolana, cujos mecanismos de acumulação parecem estar muito para além do alcance da generalidade dos angolanos. Parece assim mais fácil de compreender que o estatuto de feiticeiro se torne um instrumento propício à abertura de canais entre estes dois domínios e ao trânsito entre eles. A esfera do poder e da acumulação em Angola surge aqui quase como um *deus absconditus*, tão remoto e inacessível que só o recurso à teurgia pode garantir alguma probabilidade de acesso.

Entre os técnicos que trabalham nas instituições missionárias, há mesmo quem incentive as crianças a confiar na capacidade da feitiçaria para operar tais “milagres”, numa argumentação que funciona em contraciclo relativamente à perspetiva moralizadora das igrejas cristãs e aos “discursos de abjeção” que os organismos de estado e a comunicação social produzem sobre o fenómeno. A psicóloga de serviço no CACAJ, em Luanda, conta que, durante as sessões de aconselhamento com as crianças residentes, lhes comunica que “a feitiçaria também tem vantagens, ela te dá capacidades; agora já estudas, já trabalhas, já pintas, tens educação”. Este esforço de reenquadramento semântico, ao afastar os conceitos de “feiticeiro” e de “feitiçaria” da conotação exclusivamente negativa que adveio da implantação das comunidades bakongo em ambiente urbano, parece aproximá-los, mesmo que involuntariamente, de certas noções de feitiço mais típicas da religião “tradicional” bakongo, em que o feitiço (*kindoki*) era concebido como um dom hereditário de valoração ambígua e potencial multifacetado. Nas nossas entrevistas com porta-vozes da comunidade bakongo em Luanda, o potencial capacitante e empoderador da feitiçaria foi claramente sublinhado:

Essas feitiçarias eram benignas, alguns os usavam como bênção para fazer dinheiro, para ser bem-sucedido na caça, nas colheitas. Depende da orientação deste mesmo feitiço, do trabalho, da função que desempenha. (...) Mas aquelas que aderiram à religião cristã, vieram retirando estes poderes, eliminando, banindo essa tradição. Porque essas religiões não quiseram reconhecer o feitiço de bem do feitiço de mal.

Para eles, desde que é *kindoki* é mesmo *kindoki*. Não há faca da cozinha, toda a faca é um punhal, pode matar.

Se reconhecermos aqui uma reaproximação às formas mais tradicionais de feitiçaria, as roturas com famílias e comunidades de origem por parte das crianças que se autoproclamam feiticeiras não podem deixar de evocar processos afins em diversos sistemas religiosos onde, ao assumir o papel de intermediário entre dois mundos, o operador do sagrado corta os laços com o passado: a anulação da teia relacional da vida mundana torna-se assim o preço a pagar pelo acesso a um domínio de outra forma inacessível, num processo vastamente reconhecido em culturas ditas animistas mas ecoando também noutras tradições, inclusive no Cristianismo (Mateus 19:29, por ex.)¹⁰.

Os desenvolvimentos mais recentes das acusações de feitiçaria a crianças parecem então traduzir um mecanismo de adaptação à modernidade e ao desenvolvimento assente num aparente paradoxo: um processo impulsionado por uma ideologia de rutura com o passado, com a tradição e com a etnicização – a ideologia materialista do homem novo e o liberalismo económico que lhe sucedeu – acaba por produzir um mecanismo de ascensão social cujo motor é um fenómeno onde se encontram plasmados esses três atributos: a herança histórica, as formas tradicionais de religiosidade e a valorização da etnia como marcador identitário. Para o discurso de Estado, a atávica e sobre-etnicizada acusação de feitiçaria encerra em si tudo o que devia ter ficado no passado da nação angolana – a religiosidade mágica, a desigualdade social, a influência estrangeira – mas nas mãos destas crianças transforma-se num veículo de acesso à prosperidade que lhes é prometida mas sistematicamente negada.

Tal como noutros contextos da África Ocidental contemporânea, também aqui a esperança na erradicação das acusações de feitiçaria, acalentada pelos discursos oficiais dos regimes mais recentes, fracassou ostensivamente. Ao invés, estes fenómenos ressurgem agora com força redobrada, ainda que assumindo novas configurações que parecem traduzir – ou servir de metáforas para – as contradições da modernidade e do problemático acesso aos benefícios do progresso. Em boa verdade, a grande maioria da população angolana parece viver numa das “zonas cinzentas” com que Charles Piot (2010) caracteriza parte significativa da África Ocidental no período pós-Guerra Fria: um território onde o Estado retrocedeu e abdicou das suas responsabilidades sociais, em que emergem novas estruturas de poder, mais difusas e instáveis, articuladas através da implantação de ONG’s e de Igrejas Neopentecostais.

¹⁰ "E todo aquele que tenha deixado casas, irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos, ou terras, por minha causa, há de receber cem vezes mais e terá como herança a vida eterna."

Mas, ao contrário do que acontece noutros países (Piot debruça-se sobre o Togo), em que os estados se viram privados do seu património após a retirada dos interesses internacionais, o estado angolano não é propriamente um “regime de simulacro” vazio, alicerçado num jogo de aparências. Se, para outras nações africanas, a modernidade e os seus benefícios estão na Europa e nos Estados Unidos – e a única forma de as alcançar é emigrar – em Angola são as cúpulas do Estado, com a sua acumulação de riqueza em circuito fechado decorrente dos negócios do petróleo e dos diamantes, que surgem nas últimas décadas como ideal de prosperidade. E, apesar de o acesso a estas esferas permanecer, na prática, vedado à esmagadora maioria da população, a propaganda governamental alimenta um imaginário onde a educação e a formação de quadros - necessárias para que o país possa dispensar a mão de obra estrangeira - abrem as portas à esfera da acumulação. Piot, ao caracterizar as mais recentes configurações da feitiçaria no Togo, relata como os modernos feiticeiros - tradicionalmente dotados da capacidade de voar - se deslocam agora durante a noite pelos céus africanos em direção à Europa, visitando as capitais luminosas do mundo ocidental e testemunhando o sucesso da diáspora togolesa. Desconhece-se se um levantamento da imagética relatada por "feiticeiros" angolanos produziria voos noturnos ao palácio presidencial ou à sede da Sonangol. Mas, apesar de exigir um custo social muito elevado, a feitiçaria surge agora para muitas crianças destas instituições missionárias como um veículo capaz de as transportar a um "outro mundo", um mundo que, podendo distar poucos metros do musseque onde vivem, continua a ser tão remoto quanto as grandes metrópoles europeias.

Referências

FONTES PRIMÁRIAS

- Relatórios de ONGs e outras instituições

- Cimpric, Aleksandra (2010), *Children Accused of Witchcraft: An Anthropological Study of Contemporary Practices in Africa*, Dakar, UNICEF WCARO.
- Conselho Nacional da Criança (2011), *Angola – 11 Compromissos com a Criança: Relatório Narrativo do Grau de Cumprimento dos 11 Compromissos com a Criança*. Luanda, Conselho Nacional da Criança / UNICEF.
- Friedman, Kajsa Ekholm e Biluka Nsakala N'Senga (2002), *Estudo sobre as crianças em situação de risco nas províncias de Zaire, Uíge e Luanda*. Relatório Preliminar. Luanda.
- Friedman, Kajsa Ekholm e Biluka Nsakala N'Senga (2004), *Crianças que Necessitam de Proteção Especial: Um Estudo Antropológico das Crianças Acusadas de feitiçaria em Mbanza Kongo, Uíge e Luanda*, Luanda, INAC & Save the Children.
- Hanson, Karl. & Roberta Ruggiero (2013), *Child Witchcraft Allegations and Human Rights*. Briefing paper para o Subcomité de Direitos Humanos do Parlamento Europeu. Bruxelas, Parlamento Europeu.
- Human Rights Watch (2012), *"Se Voltarem, Vamos Matar-vos": Violência Sexual e Outros Abusos Cometidos Contra Imigrantes Congolezes Durante as Expulsões de Angola* (online). Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/report/2012/05/21/256322>
- Human Rights Watch (2013), *"Tira Essas Porcarias Daqui": Violência Policial Contra Vendedoras Ambulantes em Angola* (online). Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/report/2013/09/30/256474>
- The National Working Group on Child Abuse Linked to Faith or Belief (2012), *National Action Plan to Tackle Child Abuse Linked to Faith or Belief*, Londres, Department of Education.
- Pérez, Helena (2006), *O Impacto das Acusações de Feitiçaria Contra Crianças em Angola: Uma Análise na Perspetiva da Proteção dos Direitos Humanos*, Luanda, INAC/UNICEF.
- Stobart, Eleanor (2006), *Child Abuse Linked to Accusations of "Possession" and "Witchcraft"* (online), Londres, Relatório para o *Department of Education and Skills*. Disponível em: <http://dera.ioe.ac.uk/6416/1/RR750.pdf>
- United States Department of State (2014), *2013 Report on International Religious Freedom – Angola* (online). Disponível em: <http://www.state.gov/documents/organization/222229.pdf>

- Documentos Eclesiásticos

- Catecismo da Igreja Católica* (2013), Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (1988), *Anuário Católico de Angola e S. Tomé*, Luanda, CEAST.
- Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (2009), *Anuário Católico de Angola e S. Tomé (2 Volumes)*, Luanda, CEAST.
- Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (2012), "Nota Pastoral Sobre a Problemática da Feitiçaria e as suas Implicações na Vida Eclesiástica", em CEAST, *II Assembleia Plenária da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé*, Luanda, CEAST.
- Gonçalves, M. (2001), "As obras do P. Telmo", *Encontro*, novembro 2001, p. 21.
- Mata Mourisca, Francisco de (2003), *Política da Feitiçaria*, Diocese de Mbanza Kongo.

BIBLIOGRAFIA

- Abdullah, Ibrahim (1998), "Bush path to destruction: The origin and character of the Revolutionary United Front/Sierra Leone", *Journal of Modern African Studies*, 36 (2), pp. 203–34.
- Abrahams, Raphael Garvin (1994), "Introduction", em Raphael Garvin Abrahams (org.) *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, African Studies Centre.
- Anderson, David M. e Douglas H. Johnson (1995), *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*, Athens, Ohio University Press.
- Anich, Rudolf, Mario Biggeri, Renato Libanora e Stefano Mariani (2011), "Street Children in Kampala and NGOs' Action: Understanding Capabilities Deprivation and Expansion", em Mario Biggeri *et al* (orgs.) *Children and the Capability Approach*. Nova Iorque, Palgrave Macmillan.
- Ashforth, Adam (2005), *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Auslander, Mark (1993), "'Open the Wombs!': The symbolic politics of modern Ngoni witchfinding", em J. Comaroff e J. L. Comaroff (orgs.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- Balandier, Georges (1965), *La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo du XVI au XVIII Siècle*, Paris, Hachette.
- Ballet, Jérôme, Claudine Dumbi, e Benoit Lallau (2014), "Children's Autonomy in Conflict-Affected Countries" em Caroline Sarojini Hart *et al.* (orgs.) *Agency and Participation in Childhood and Youth: International Applications of the Capability Approach in Schools and Beyond*, Londres, Bloomsbury.
- Bastian, Misty L. (2001), "Vulture Men, Campus Cultists and Teenaged Witches: Modern Magics in the Nigerian Popular Press", em Henrietta L. Moore e Todd Sanders (orgs), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres, Routledge.
- Bazenguissa-Ganga, Rémy (1996), "Milices politiques et bandes armées à Brazzaville: Enquête sur la violence politique et sociale des jeunes déclassés", *Les Études du CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales)*, 13.
- Bell, Judith (1997), *Como Realizar um Projeto de Investigação*, Lisboa, Gradiva.
- Bernault, Florence e Joseph Tonda (2000), "Dynamiques de l'invisible en Afrique", *Politique Africaine*, 79, pp. 5-16.
- Blanes, Ruy (2009). "O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier e o Profetismo Africano na Pós-Colônia". *Campos* 10 (2), pp. 9-23.
- Blanes, Ruy (2014) *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Time, Place and Belonging in an Angolan Religious Movement*. Oxford & Nova Iorque, Berghahn.
- Blanes, Ruy (2014), "The Ndoki Index: Charisma and Witchcraft in the Angolan Urban Sphere", Comunicação apresentada no painel "Power Within. Witchcraft and Pentecostalism in Melanesia and Africa", Conferência Anual da American Anthropological Association, Washington, DC, dezembro de 2014.
- Blanes, Ruy e Abel Paxe (2015), "Atheist political cultures in independent Angola", *Social Analysis*, 59 (2), pp. 62-80.
- Bortolami, Gabriele (2012), "I Bakongo. Società, tradizioni e cambiamento in Angola", Dissertação de Doutorado em Antropologia Cultural, Università degli Studi di Sassari.

- Brain, Robert (1970), "Child Witches", em Mary Douglas (org.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Nova Iorque e Londres, Tavistock Press.
- Brinkman, Inge (2003), "Refugees on routes: Congo/Zaire and the war in Northern Angola", comunicação no simpósio internacional "Angola on the move: transport routes, communication and history", Berlim, 24-26 de setembro de 2003.
- Burgess, Robert G. (1997), *A Pesquisa de Terreno*, Oeiras, Celta Editora.
- Collier, Delinda (2013), "A 'new man' for Africa? Some particularities of the Marxist Homem Novo within Angolan Cultural Policy", em Jadwiga E. Pieper Mooney e Fabio Lanza (orgs.), *Decentering Cold War History: Local and Global Change*, Abingdon, Routledge.
- Comaroff, Jean (1997), "Consuming passions: child abuse, fetishism, and 'The New World Order'", *Culture*, 17, pp. 7-19.
- Comaroff, Jean e John L. Comaroff (1993) (orgs.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean e John L. Comaroff (1999), "Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony", *American Ethnologist*, 26 (2), pp. 279-303.
- Comaroff, Jean & John L. Comaroff (2000), "Privatizing the Millennium: new Protestant ethics and the spirits of capitalism in Africa, and elsewhere", *Africa Spectrum*, 35 (3), pp. 293-312.
- Comaroff, Jean e John L. Comaroff (2002), "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism", *South Atlantic Quarterly*, 101 (4), pp. 779-805.
- Coulter, Chris (2009), *Bush Wives and Girl Soldiers*, Ithaca, Cornell University Press.
- Cunha, Antônio Geraldo da (1986), *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, (2ª ed.), Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- De Boeck, Filip (2000), "Le 'Deuxième Monde' et les 'enfants-sorciers'", *Politique Africaine*, 80, pp. 32-57.
- De Boeck, Filip (2004), "On Being Shege in Kinshasa: Children, the Occult, and the Street", em Theodore Trefon (org.), *Reinventing Order in the Congo: How People Respond to State Failure in Kinshasa*, Londres e Nova Iorque, Zed Books.
- De Boeck, Filip (2009), "At Risk, as Risk: Abandonment and Care in a World of Spiritual Insecurity", em Jean La Fontaine (org.), *The Devil's Children, From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations that Affect Children*, Surrey, Ashgate.
- De Boeck, F. e Alcinda Honwana (orgs.) (2005) *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*, Trenton, Africa World Press.
- Douglas, Mary (1970), "Thirty years after 'Witchcraft, Oracles and Magic'", em Mary Douglas (org.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock.
- Durkheim, Emile (1912, 2002), *Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totémico na Austrália*, Oeiras, Celta Editora
- Edwards, Michael (1996), "New approaches to children and development: Introduction and overview", *Journal of International Development*, 8 (6), pp. 813-827.
- Elster, Jon (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1937, 1978), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Oxford University Press.
- Favret-Saada, Jeanne. (1977), *Les Mots, la Mort, les Sorts: La Sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.

- Favret-Saada, Jeanne (2011), "La mort aux Trousses", em Michel Gribinski (org.), *Le Temps du Trouble*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- Fonseca, António (1989), *Sobre os Kikongos de Angola*, Luanda, União dos Escritores Angolanos.
- Frazer, James (2002, 1890) *The Golden Bough, Abridged edition*, Mineola, Dover Publications.
- Freston, Paul. 2004. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geschiere, Peter (1988), "Sorcery and the state: popular modes of action among the Maka of Southeast Cameroon", *Critique of Anthropology*, 8 (1), pp. 35–63.
- Geschiere, Peter (1995), *Sorcellerie et Politique en Afrique: La Viande des Autres*, Paris, Karthala.
- Geschiere, Peter (1997), *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press
- Geschiere, Peter (2013), *Witchcraft, Intimacy, and Trust*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gluckman, Max (1956), *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.
- Honwana, Alcinda (2002), "Negotiating Postwar Identities: Child Soldiers in Mozambique and Angola", em George Bond e Nigel Gibson (orgs.), *Contested Terrains and Constructed Categories*, Boulder, Westview Press.
- Horna Padrón, Marisa e Jérôme Ballet (2011), "Child Agency and Identity: The Case of Peruvian Children in a Transitional Situation", em Mario Biggeri et al. (orgs.), *Children and the Capability Approach*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan.
- Jenkins, Philip (2002), *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. Oxford, Oxford University Press.
- La Hausse, Paul (1990), "The cows of Nongoloza: Youth, crime, and Amalaita gangs in Durban, 1900–1930", *Journal of Southern African Studies*, 16 (1), pp. 79-111.
- La Rooy, David, Michael E. Lamb & Margaret-Ellen Pipe (2009). "Repeated Interviewing: A critical evaluation of the risks and potential benefits", em K. Kuehnle & M. Connell (orgs.), *The Evaluation of Child Sexual Abuse Allegations: A Comprehensive Guide to Assessment and Testimony*, Hoboken NJ, Wiley.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1927), *L'Âme Primitive*, Paris, Les Presses Universitaires de France.
- Lopes, Carlos M. (2007), *Roque Santeiro - Entre a Ficção e a Realidade*, Lisboa, Princípiã.
- Ludden, David (org.) (2002), *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Londres, Nova Iorque e Nova Deli, Anthem Press.
- Lukombo, João Batista (2011), "Crescimento da população em Angola: Um olhar sobre a situação e dinâmica populacional da cidade de Luanda", *Revista de Estudos Demográficos*, 49, pp. 53-67.
- Mabeko-Tali, Jean-Michel (1995), "La 'chasse aux Zairois' à Luanda", *Politique Africaine*, 57, pp. 71-84
- MacGaffey, Wyatt. 1970. "The Religious Commissions of the Bakongo". *Man* 5(1): 27-38.
- Mariano, Ricardo (1999), *NeoPentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- Marques, Inácio e Tatiana Pinto (2011) "Angola Independente: Do Homem Novo à Crise Nitista", comunicação apresentada no *XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Universidade Federal da Baía, 7 a 12 de agosto de 2011, Salvador, Brasil.
- Marwick, Max (1964), "Witchcraft as social strain-gauge", *Australian Journal of Science*, 26, pp. 263–268.
- Mazula, Brazão (1995), *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique, 1975-1985*, Lisboa,

Afrontamento.

- Meyer, Birgit (1992) "If you Are a Devil, you Are a Witch and, if you Are a Witch, you Are a Devil': The integration of "pagan" ideas into the conceptual universe of the Ewe Christians in Southeastern Ghana", *Journal of Religion in Africa*, 22 (2), pp. 98–132.
- Middleton, John e E.H. Winter (1963), "Introduction" em John Middleton e E.H. Winter (orgs.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Milando, João (2007) "Atores Invisíveis do Desenvolvimento em África: O Kindoki na racionalização dos comportamentos no meio rural de Cabinda (Angola)", *Cadernos de Estudos Africanos*, 13/14, pp. 81-98.
- Mitchell, James Clyde (1956), *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester, Manchester University Press.
- Monteiro, Fátima (2006), "A génese do Estado-Nação em Angola", *Res-Publica - Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais*, 3, pp. 27-36.
- Moore, Henrietta e Todd D. Sanders (orgs.) (2001) *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*, Nova Iorque, Routledge.
- Nadel, S.F. (1952). "Witchcraft in four African societies: an essay of comparison", *American Anthropologist*, 54 (1), pp 18-29.
- Neves, Tony (2012), *Angola: Justiça e Paz nas Intervenções da Igreja Católica (1989-2002)*, Lisboa, Texto Editora.
- Nyamnjoh, Francis B. (2001), "Delusions of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourses in Cameroon", em Henrietta Moore e Todd D. Sanders (orgs.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Nova Iorque, Routledge, pp. 28-49.
- Oliveira, José Carlos de (2001), "As Árvores Sagradas do Kongo", em M. L. Rodrigues de Areia e M. A. Miranda (orgs.), *Perspetivas sobre Angola*, Coimbra, Publicações do Centro de Estudos Africanos.
- Oliveira, Ricardo Soares de (2007), "Business success, Angola-style: postcolonial politics and the rise and rise of Sonangol", *Journal of Modern African Studies*, 45 (4), pp. 595–619.
- Parish, Jane (2000), "From the body to the wallet: Conceptualizing Akan witchcraft at home and abroad", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (3), pp. 487–500.
- Parsons, Imogen (2004), "Youth, Conflict and Identity: Political Mobilisation and Subjection in Angola", em Angela McIntyre (org.), *Invisible Stakeholders: Children and War in Africa*. Pretoria, Institute for Security Studies.
- Péclard, Didier (2001), "Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola". *Genèses - Sciences Sociales et Histoire*, 45, pp. 114-133.
- Péclard, Didier (2012), "The 'Depoliticizing Machine': Church and State in Angola Since Independence" em Paul Christopher Manuel et al. (orgs.), *Religion and Politics in a Global Society: Comparative Perspectives from the Portuguese-Speaking World*, Lanham, Lexington Books.
- Pereira, Luena (1999) *Os Regressados na Cidade de Luanda: Um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- Pereira, Luena (2007), "Crianças acusadas de feitiçaria em Angola: Economia e parentesco num contexto de pós-guerra civil", comunicação apresentada no 31º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 22 a 26 de outubro de

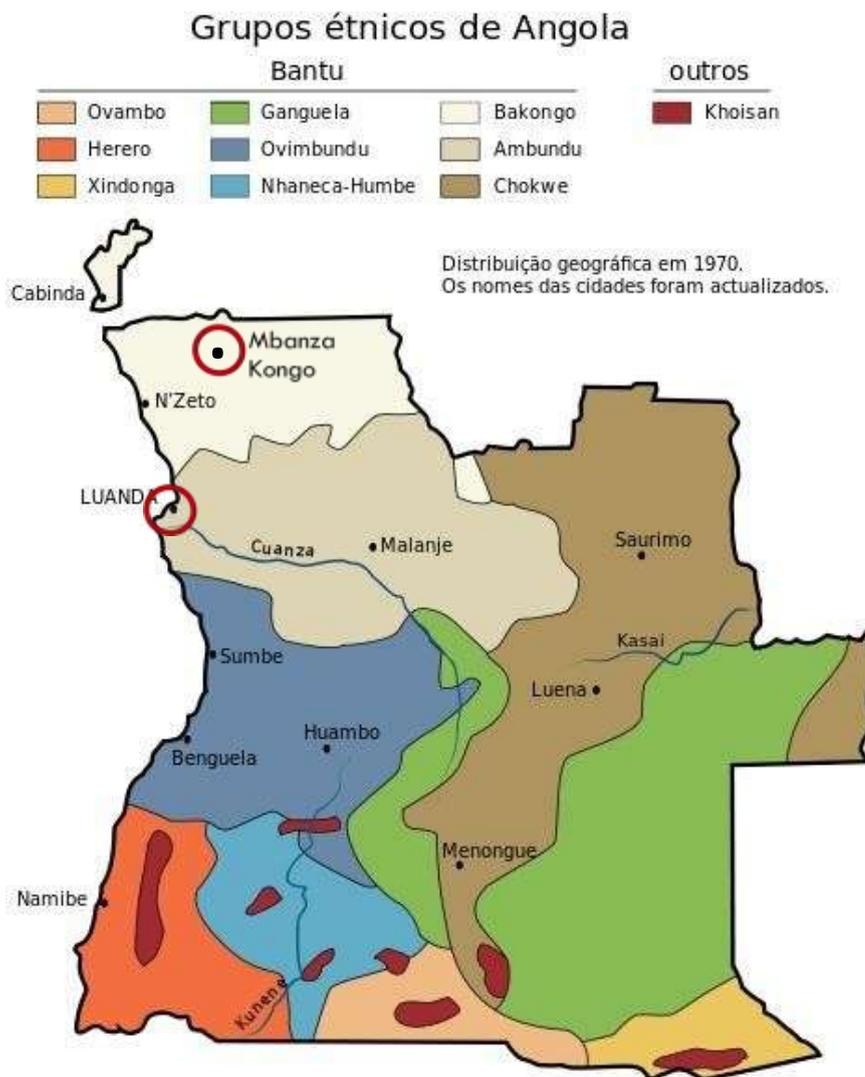
- 2007, Caxambu, Brasil.
- Pereira, Luena (2008), "Crianças feiticeiras: Reconfigurando família, igrejas e Estado no pós-guerra angolano", *Religião & Sociedade*, 28 (2), pp. 30-55
- Pereira, Luena (2008), *Os Bakongo de Angola: Religião, Política e Parentesco num Bairro de Luanda*, São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Pereira, Luena (2011), "Families, Churches, the State, and the Child Witch in Angola," em Luis Nicolau Parés e Roger Sansi (orgs.), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pereira, Luena (2015), *Os Bakongo de Angola: Etnicidade, Religião e Parentesco num Bairro de Luanda*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Pirot, Bernard (2004), *Enfants des Rues d'Afrique Centrale (Douala et Kinshasa): De l'Analyse à l'Action*, Paris, Karthala.
- Piot, Charles (2010), *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War*, Chicago e Londres, Chicago University Press.
- Roca, Zoran (2000), *As "Crianças de Rua" em Angola*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- Rocha, Edmundo. (2003, reed. 2009), *Angola: contribuição ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano (período 1950-1964), testemunho e estudo documental*. Lisboa: Dinalivro.
- Rodrigues, Cristina Udelsmann (2010), "Youth in Angola: Keeping the pace towards modernity", *Cadernos de Estudos Africanos*, 18/19, pp. 165-179.
- Rodrigues, Donizete (2014), "Ethnic and religious diversities in Portugal: the case of Brazilian evangelical immigrants", em Helena Vilaça et al (orgs.), *The Changing Soul of Europe: Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, Londres, Ashgate.
- Rowlands, Michael e Jean-Pierre Warnier (1988), "Sorcery, power, and the modern state in Cameroon", *Man - The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, pp. 118-32.
- Sarró, R., R. Blanes & F. Viegas. 2008. 'La Guerre en temps de Paix. Ethnicité et Angolanité dans l'Église Kimbanguiste de Luanda', *Politique Africaine* 110: 4-101.
- Scheper-Hughes, Nancy (1996), "Theft of life: The globalization of organ stealing rumours", *Anthropology Today*, 12 (3), pp. 3-10.
- Schubert, Jon (2014), *Working the System: Affect, Amnesia and the Aesthetics of Power in the New Angola*, Dissertação de Doutoramento em, Estudos Africanos, Universidade de Edinburgo.
- Secker, Emilie (2013), "Witchcraft stigmatization in Nigeria: Challenges and successes in the implementation of child rights", *International Social Work*, 56 (1), pp. 22-36.
- Shepler, Susan (2005), "The rites of the child: Global discourses of youth and reintegrating child soldiers in Sierra Leone", *Journal of Human Rights*, 4 (2), pp. 197-211.
- Tanga, Lino (2012), *O Impacto da Concordata e do Acordo Missionário em Angola (1940-1975)*, Dissertação de Doutoramento em Teologia Histórica, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Thornton, John K. (1983), *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Thornton, John K. (1998) *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*, Cambridge, Cambridge University Press
- Tomás, António Andrade (2012), *Refracted governmentality: space, politics and social structure in contemporary Luanda*, Dissertação de Doutoramento, Nova Iorque, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.
- Turner, Victor Witter (1957) *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village*

- Life*, Manchester, Manchester University Press.
- Van Der Meer, Erwin (2013), "Child witchcraft accusations in Southern Malawi". *The Australasian Review of African Studies*, 34 (1), pp. 129-144.
- Van Wing, Joseph (1959), *Études Bakongo*, Bruxelles, Desclée de Brouwer.
- Vezzù, Fr. Rino e P. Francisco Ntanda (2007), *O Centenário: Resenha Histórica da Evangelização em Mbanza Kongo*. Luanda, Nzila.
- Viegas, Fátima (2007), *Panorama das Religiões em Angola Independente (1975-2007)*, Luanda, Instituto Nacional Para os Assuntos Religiosos.
- Yengo, Patrice (2008), "Le monde à l'envers: Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo". *Cahiers d'Études Africaines*, 189/190, pp. 297–323.

ANEXOS

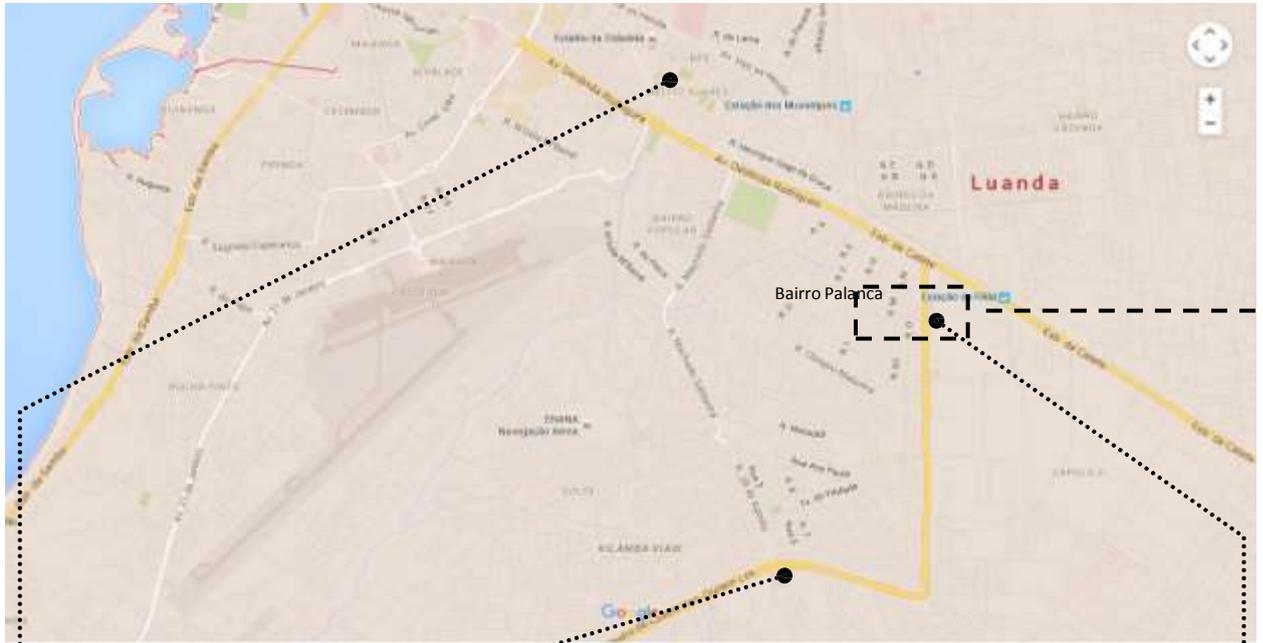
ANEXO A

Grupos Étnicos de Angola e Localização do Trabalho de Campo:



ANEXO B

Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen (Luanda) – Documentação Cartográfica e Fotográfica



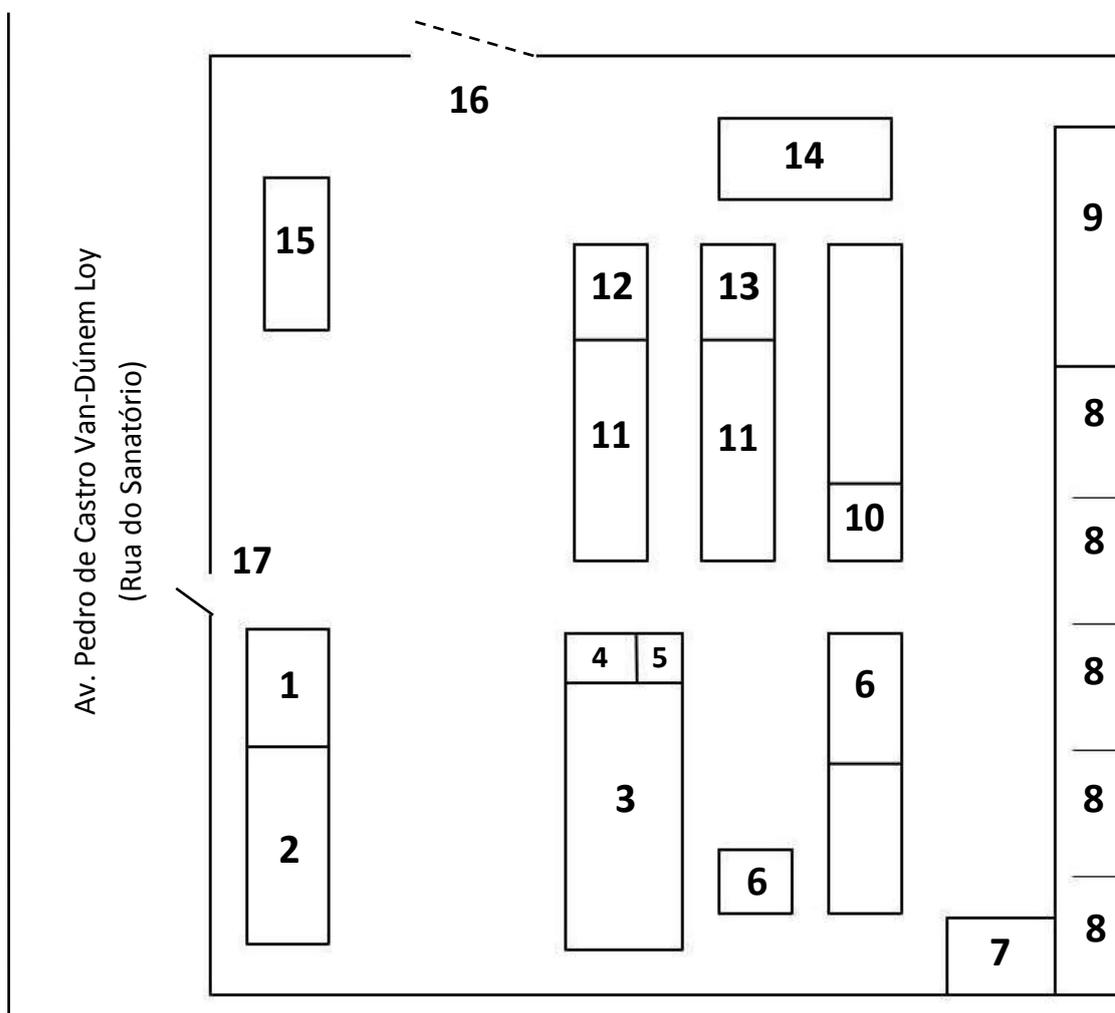
Local de residência 2:
Missão capuchinha da
paróquia de N^a Sra. de
Fátima

Local de residência 1:
Missão e hospital da
Congregação da Divina
Providência

Centro de Acolhimento
de Crianças Arnaldo
Janssen (C.A.C.A.J)



Planta do Centro de Acolhimento de Crianças Arnaldo Janssen



- | | |
|--|---|
| 1 – Clínica | 10 – Canil |
| 2 – Administração e Setor Social | 11 – Dormitórios |
| 3 – Refeitório | 12 – Biblioteca |
| 4 – Cozinha | 13 – Sala de Reunião / Acompanhamento Psicológico |
| 5 – Despensa | 14 – Casas de Banho |
| 6 – Salas de Formação | 15 – Lavatórios |
| 7 – Oficina dos “Meninos Pintores de Angola” | 16 – Portão (em construção) |
| 8 – Salas de Aulas de Apoio | 17 – Porta de Acesso Principal |
| 9 – Oficina de Carpintaria | |



Ir. Regina (diretora-adjunta do CACAJ) com um dos residentes mais jovens do Centro



A equipa do CACAJ à altura do trabalho de campo (2013)
[foto de arquivo]



Placa de identificação no muro que delimita o CACAJ da Av. Pedro de Castro Van-Dúnem



Refeitório (foto de arquivo)



“Sala” improvisada para aulas de apoio



Sala de formação (à dir.), salas improvisadas para aulas de apoio (à esq.), oficina dos Meninos Pintores de Angola (ao fundo)



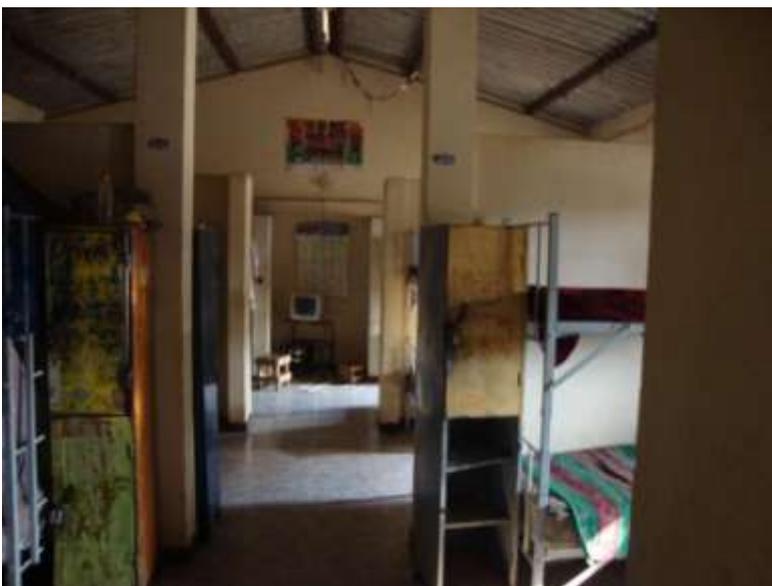
Trabalho (guache) de um dos Meninos Pintores de Angola



Um dos Meninos Pintores de Angola trabalhando na oficina do coletivo



O P. Horácio Caballero dirige uma ação de formação em Eletricidade (c. 2004)
[foto de arquivo]



Interior dos dormitórios



O P. Horácio Caballero e a Ir. Danuta Bunco fazem uma visita noturna a meninos de rua em Luanda (c. 2003) [foto de arquivo]



Crianças residentes no CACAJ



Vista parcial do pátio do CACAJ, com os gabinetes do Setor Social ao fundo e a “sineta circular” para convocar os utentes do centro em primeiro plano



Interior da Igreja de Cristo-Rei, no bairro Terra Nova, sob tutela da Sociedade do Verbo Divino



Crianças residentes no CACAJ jogam futebol no pátio do Centro



Refeitório / cozinha (ao fundo) e dormitórios (à esq.)



A ambulância que faz as visitas noturnas aos meninos de rua estacionada frente ao pavilhão da administração, setor social e clínica do CACAJ



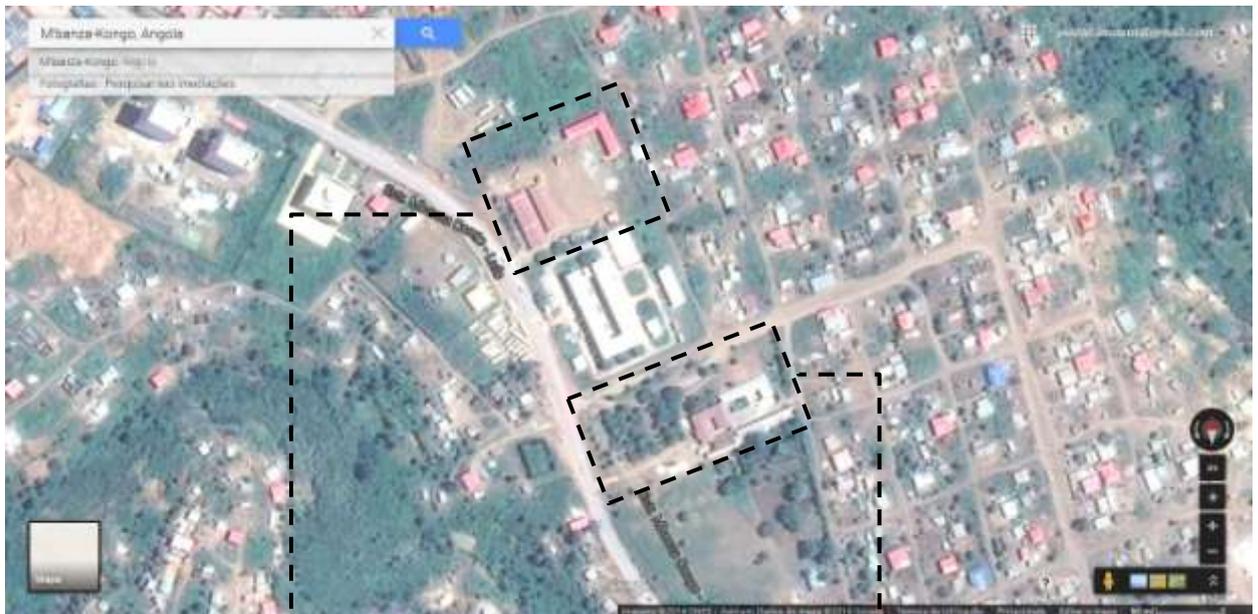
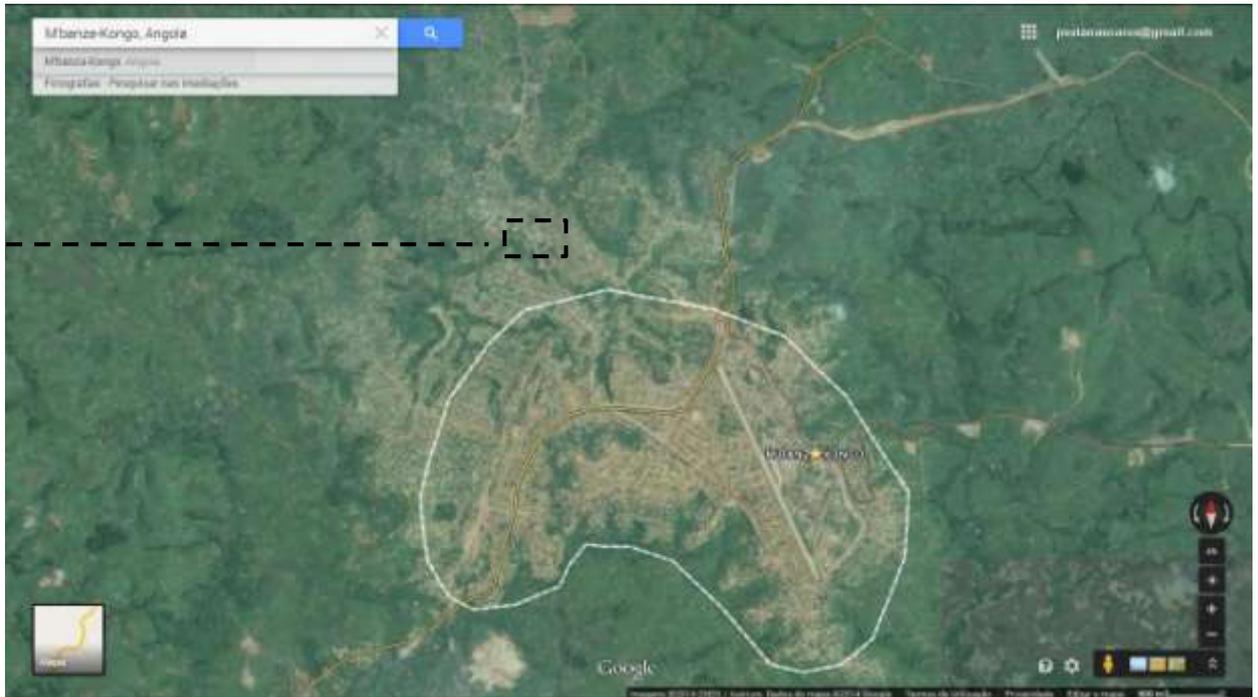
Trabalhos dos Meninos Pintores de Angola



A horta do CACAJ
[foto de arquivo]

ANEXO C

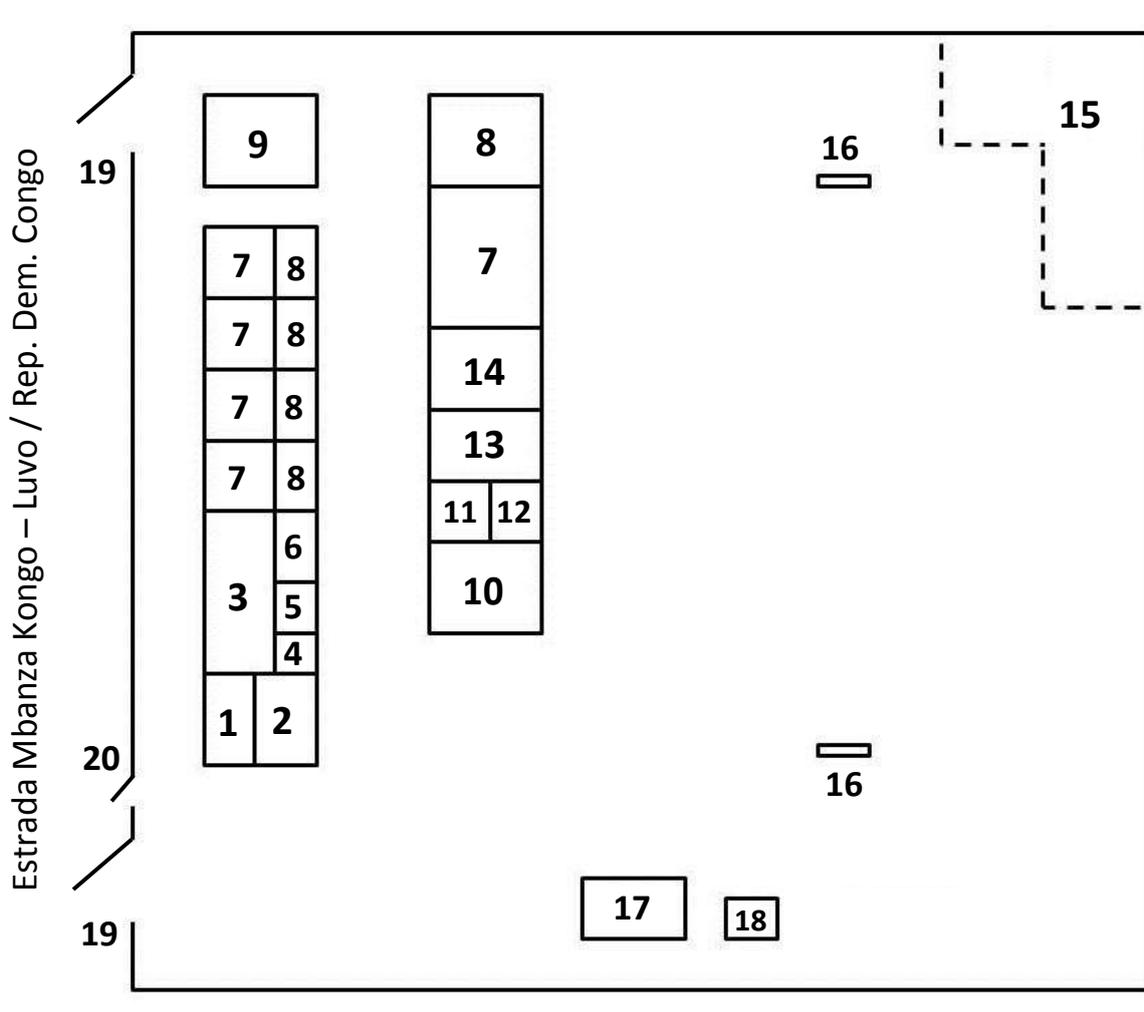
Centro de Acolhimento Frei Giorgio Zulianello (Mbanza Kongo) - Documentação Cartográfica e Fotográfica



Centro de Acolhimento Frei
Giorgio Zulianello

Local de Residência:
Missão capuchinha do
Mfumo (Mbanza Kongo)

Planta do Centro de Acolhimento de Frei Giorgio Zulianello



1 – Administração

2 – Cozinha

3 – Refeitório

4 – Despensa

5 – Farmácia e 1^{os} Socorros

6 – Quarto dos Educadores

7 – Quartos com Beliches

8 – WC e Chuveiro

9 – Lavandaria e Lavatórios

10 - Auditório

11 – Biblioteca

12 – Sala de Música

13 – Sala de Formação

14 – Sala de Formação em Informática (c/ computadores)

15 – Oficinas (em construção)

16 – Balizas

17 – Cozinha provisória

18 – Reservatório de água

19 – Portões

20 – Entrada principal



Fachada do pavilhão n° 1 do CAFGZ, frente à estrada Mbanza Kongo-Luvo



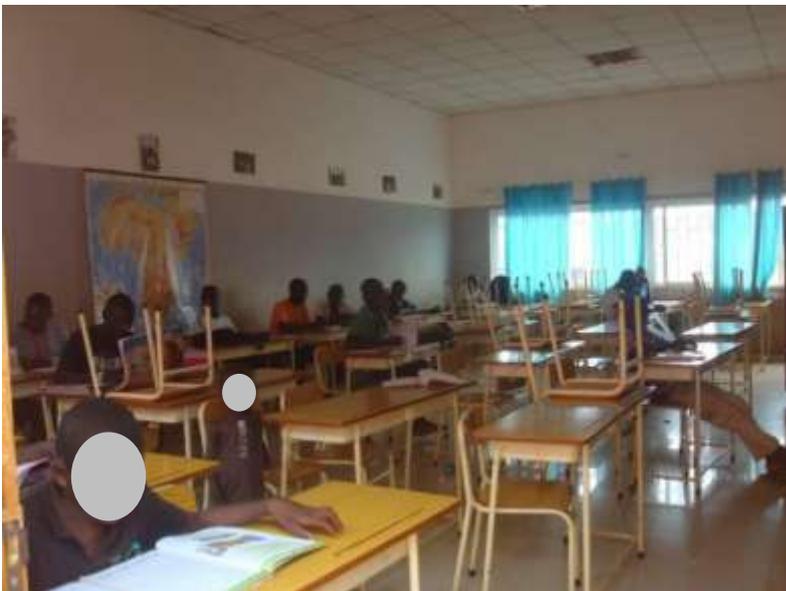
Com a ajuda de alguns utentes do Centro, Frei Justino prepara um medicamento tradicional a que chama jocosamente *sukula kindoki* (“tira-feitiço”)



Missal em kikongo



Pavilhão nº 2 do CAFGZ



Sala de formação e de aulas de apoio no Pavilhão nº 2



Na casa-missão dos Capuchinhos, uma das crianças residentes no Centro posa para a foto lendo as Escrituras



O Cemitério dos Reis do Kongo, perto do centro da cidade de Mbanza Kongo



O diretor, Frei Danilo Grossele, no gabinete da administração do CAFGZ, com uma das cozinheiras do Centro



Com algumas das crianças residentes no CAFGZ



Ruínas da antiga catedral de S. Salvador do Kongo (também chamada Kulumbimbi), perto do centro da cidade de Mbanza Kongo.



Pintura mural alusiva à visita do Papa João Paulo II a Mbanza Kongo, em 1992, junto à Igreja de Nª Sra. da Conceição.



Comerciante de produtos medicinais, junto ao mercado de rua de Mbanza Kongo



O Museu dos Reis do Congo, antiga residência da família real.



Residentes do CAFGZ jogam damas à porta do Pavilhão nº 2



Jogo de futebol no terreiro central do CAFGZ. Ao fundo, as novas oficinas em construção, onde serão lecionados cursos técnico-profissionais.



O auditório / sala de reuniões do Centro Frei Giorgio Zulianello



Com o “Tribunal Tradicional” de Mbanza Kongo.



A estrada Mbanza Kongo–Luvo, perto da localidade de Mfumo, a cerca de 700 m do centro de Mbanza Kongo. É nesta localidade limítrofe que se encontra o CAFGZ e a atual missão capuchinha