



LSPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

**Análise da Narrativa de Dois Adolescentes
Angolanos Acusados de Feitiçaria**

LAURINDA MIGUEL SISSIMO

Orientador de Dissertação:

Professora Doutora Maria Emília Marques

Coordenador de Seminário de Dissertação:

Professora Doutora Maria Emília Marques

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA

Especialidade em Psicologia Clínica

2018

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação da
Professora Doutora Maria Emília Marques, apresentada no
ISPA – Instituto Universitário
para obtenção de grau de Mestre na especialidade de
Mestre de Psicologia Clínica.

Agradecimentos

"If you can dream it, you can do it"

Walt Disney

O percurso académico que conduz a uma etapa de mestrado que hoje se cumpriu foi marcado por realidades variadas, momentos diversos e acontecimentos sucessivos. A meta é sinónimo de satisfação. Um fim feliz é sinónimo de trabalho. Não há labor sem forças, como não há força sem união. Com estas palavras desejo manifestar o meu reconhecimento e gratidão a tudo que me fez chegar até a esta fronteira, outrora 'ininteligível' e hoje uma evidência.

Dou graças a Deus que, com a Sua mão poderosa e através do Seu Espírito tem vindo a fazer-me caminhos, por mim, jamais imaginados, permitindo fazer nascer um dia, hoje, e um acontecimento, o fim de um percurso.

A minha gratidão vai para a Prof^a Doutora Maria Emília Marques, figura tão admirada quanto respeitada neste Instituto Universitário - ISPA pelo seu compromisso com a ciência, academia e com a instrução das novas gerações no campo da psicologia clínica, particularmente, no domínio da etnopsicanálise, cuja voz e trabalho são uma das primícias nesta área, em Portugal, por ter aceite este desafio de me acompanhar neste percurso do trabalho conducente ao grau de mestre. É digna de reconhecimento, a mestria, a sabedoria, a pedagogia e a proximidade com que fez o seguimento da minha investigação até à redação final da tese. Deixo a minha gratidão às minhas colegas de turma e não só, com quem partilhei estes dois anos em todas as circunstâncias da vida académica. A minha mais singela gratidão por terem partilhado comigo o seu saber e a sua amizade.

Cumpre-me o dever de uma tamanha e reverente gratidão à minha mãe provincial e ao seu Concelho, que não calculou esforços na aposta da minha formação e na de várias irmãs da Província, por tudo isso e por mais. A minha gratidão às irmãs da comunidade Lisboa, que se associaram à luta da congregação na formação das irmãs, o acolhimento e o incentivo que me deram ao longo destes dois anos da minha presença em Lisboa, têm sido uma marca gravada no que acredito, jamais esquecida.

A minha sincera gratidão ao centro Frei Giorgio Zulianello, na pessoa do Frei Danilo, da equipa administrativa que compõe o centro e sobretudo de todas e cada uma das crianças deste

centro, pelo acolhimento, pela oração, amizade e pela alegria de ter partilhado convosco o tempo que aí passei para efetuar a minha investigação. Cada um de vós está no meu coração.

Finalmente, uma palavra de gratidão à minha família, à minha querida mãe, a quem o Senhor se dignou já chamar deste mundo, ao meu pai, irmãos, primos, sobrinhos, pelo carinho e apoio. À minha família religiosa pelas suas orações, apoio, amizade e proximidade, a minha mais elevada gratidão.

Resumo

Pretende-se, com este estudo, aprofundar o conhecimento sobre a vivência e expressão identitária de crianças acusadas de feitiçaria, como cada uma assume essa acusação e dela se apropria na sua história. Este fenómeno é antigo e recente ao mesmo tempo e merece um olhar mais atento e profundo. A feitiçaria não constitui uma crença isolada, mas um elemento integrante dum sistema muito vasto e largamente partilhado de interpretação e de ação sobre a origem dos infortúnios e de outros acontecimentos. Procuramos entender a (re)construção da identidade do nosso objeto de estudo, como sendo uma constante transformação, tendo em conta não apenas o psíquico, mas também o ambiente histórico-cultural e sociopolítico, no qual o sujeito se constrói. Na tentativa de aceder ao mundo interno dos participantes, no âmbito da sua experiência como criança acusada de feitiçaria, recorre-se ao Método da Narrativa da Associação Livre (FANI – *Free association Narrative Interven*), desenvolvido por Hollway e Jefferson (2000).

Foi realizada a entrevista a dois participantes angolanos da etnia Bakongo na Província de Nbanza Kongo: Mãemequer Ntoyo de treze anos e Ares de vinte anos. A seguir fez-se uma análise aprofundada das narrativas recolhidas, orientada de acordo com o método usado. Deste modo, para cada um dos participantes foram destacados os seguintes temas: Identidade relacionada com a pertença e filiação; a relação com o feminino e o masculino e a passagem da representação da realidade material à realidade psíquica. De modo geral, encontrou-se em ambos uma dinâmica interna que traduz a lógica do acusador – acusado e que ultrapassa o princípio da realidade externa (atual), dirigindo-nos ao campo da subjetividade que revela as marcas de uma cultura feiticeira entranhada.

Palavras – chave: Etnopsicanálise; Identidade; Crianças – Feiticeiras; Bruxa

Abstract

This study intends to deepen the knowledge about the experience and identity expression of children accused of witchcraft, as each one assumes that accusation and appropriates for it in history. This is at the same time an ancient and recent phenomenon and so, it deserves a closer and deeper look. Witchcraft is not an isolated belief, but an integral element of a very vast and widely shared system of interpretation and action about the origin of misfortunes and other events. We look for understanding the (re) construction of the identity of our object of study, as a constant transformation, taking into account not only the psychic but also the historical-cultural and sociopolitical environment in which the subject builds. In an attempt to gain access to the internal world of the participants in the context of their experience as a child accused of witchcraft, appeal for the *Método da Narrativa da Associação Livre* (FANI – Free association Narrative Interview) developed by Hollway e Jefferson (2000).

An interview was conducted with two Angolan children of the Bakongo ethnic group in Mbanza Kongo Province. Mãemequer Ntoyo at the age of thirteen and Ares 20 years of age. After this, an in-depth analysis of the collected narratives was conducted, according to the proposed method. In this way, for each of the participants the following themes were highlighted: Identity related to membership and affiliation; the relation with the feminine and the masculine and the representation and transition of the material reality to the psychic reality. In general, we find in both of them an internal dynamics that reflects the logic of the accuser - accused and who goes beyond the principle of external reality (current), addressing us to the field of subjectivity, which reveals the marks of an ingrained fetishist culture. It should be noted that witchcraft is not an isolated belief but an integral element of a very wide and widely shared system of interpretation and action on the origin of misfortunes and other events.

Key - words: Ethnopsyoanalysis; Identity; Children-Sorcerers; Witch

Índice

Agradecimentos.....	III
Resumo.....	V
Abstract	VI
Introdução.....	1
1. Para compreender a acusação da feitiçaria a luz da Etnopsicanálise e da Antropologia.....	4
1.1. A Etnopsicanálise.....	4
1.2. Feitiço.....	6
1.3. Feiticeiro.....	6
1.4. Feitiçaria	7
1.5. Tipos de feiticeiros.....	8
2. O fenómeno de acusação de feitiçaria em Angola.....	11
2.1. O contexto geográfico populacional e cultural da província do Zaire.....	11
2.2. O povo Bakongo	12
2.3. Visão do mundo entre os Bakongo	13
2.4. A iniciação, como primeiro fator motivante	15
2.5. A mentalidade feiticista, como segundo fator motivante.....	16
2.6. A crença na feitiçaria em Angola - classificação e principais intervenientes.....	16
3. Para estudar o fenómeno de acusação de feitiçaria	19
4. Metodologia.....	20
4.1. Tipo de Estudo.....	20
4.2. Método.....	22
4.3. Participantes	25
4.4. Procedimento da recolha da entrevista	27
4.5. Procedimentos de análise	28
5. Apresentação e análise dos dados	29
5.1. Análise dos dados de Mãemequer Ntoio 13 anos	29
5.2. Análise dos dados de Ares.....	37
6. Análise dos grandes temas.....	45
6.1. Análise dos grandes temas de Maemequer Ntoyo.....	45
1. Identidade: Sentido de pertença	45
2. Relação com o masculino e o feminino.....	47

3. Representações da passagem da realidade material à realidade psíquica	50
6.2. Análise dos grandes temas de Ares	52
1. Identidade: Pertença e filiação	52
2. Relação com o masculino e o feminino	53
3. Representações da passagem da realidade material à realidade psíquica	54
7. Discussão	56
8. Conclusão.....	62
Referências	66
Anexo.....	72
Anexo A - Consentimento Informado	73
Anexo B - Transcrição da entrevista: Mãemequer Ntoio	74
Anexo C - Transcrição da entrevista: Ares.....	79
Anexo D – Pedido de autorização ao centro Frei Giorgio Zulianello.....	86
Anexo E – Correspondência da autorização	87

Introdução

A crença na feitiçaria e bruxaria tem uma longa história e é um fenómeno generalizado em todo o mundo (Behringer, 2004). Embora as crenças variem no tempo e no lugar, a questão de sua validade ou existência em certas culturas do mundo não é contestada. De facto, “a crença na feitiçaria não é necessariamente problemática” (Schnoebelen, 2009), mas torna-se um problema, quando implica uma acusação que desencadeia atos de perseguição, incluindo abuso psicológico, emocional e físico (Afruca, 2009).

Internacionalmente, várias organizações da sociedade civil e **ONGs**, também referiram um súbito aumento nas acusações de bruxaria, bem como violações de direitos humanos decorrentes de tais acusações (Foxcroft, 2009). De acordo com este mesmo autor, as acusações de bruxaria estão profundamente enraizadas nas culturas africanas e em alguns países africanos.

Sabe-se que a mentalidade feiticista não é exclusivamente africana, que também está presente noutras latitudes e longitudes da humanidade (Quevedo, 1980). A diferença entre a superstição europeia e africana, dizem alguns estudiosos, reside no facto de a primeira atribuir a *causa de algo às coisas, acontecimentos e coincidência* e a segunda *atribuir às pessoas* (Mourisca, 2003). Não obstante, uma extensa revisão de literatura também identificou tais acusações em outras partes do mundo, tais como Índia, Paquistão, Nepal, Tailândia, Indonésia, México, Papua Nova Guiné, República Islâmica do Irão, Síria, Arábia Saudita, Bolívia, Haiti e Guatemala (Alston, 2009; Foxcroft, 2009; Schnoebelen, 2009). Já na Europa Ocidental, a crença na feitiçaria existiu principalmente de maneira mais vincada dos séculos XV a XVII e esteve frequentemente ligada às “caças” às bruxas que ocorreram no passado (Alston, 2009). Entretanto, já houve também casos identificados entre as populações imigrantes (de Angola e Congo) em Inglaterra e em França.

Hoje, nos estudos dos fenómenos que têm a ver com o homem, não se podem colocar em segundo plano as realidades metafísicas, aquelas que se colocam para além da materialidade, entre as quais, no contexto africano e angolano, se encontra o feitiço. Essa realidade cria uma mentalidade, que pode influenciar o indivíduo no modo de ver a realidade e até mesmo no seu posicionamento na sociedade. É o caso das crianças acusadas de feitiçaria que, por força de tal sentença familiar e social, são forçadas a abandonarem o ambiente natural de desenvolvimento da personalidade, em defesa da própria vida.

O papel de qualquer pesquisa não é imediatamente a busca de soluções de um certo problema, mas a compreensão do mesmo. Desta feita, pretende-se com este estudo compreender o fenómeno da acusação de prática de feitiçaria feito às crianças angolanas, estudar o ambiente de

origem destas crianças, bem como ilustrar como estas crianças assumem e vivem a acusação. Assim sendo, procuramos entender a (re)construção da identidade do nosso objeto de estudo, como sendo uma construção psicossocial, estando numa constante transformação e considerando não apenas o psíquico, mas também o ambiente social, histórico e político no qual o sujeito se constrói. Segundo Scharff (1992, cit. por Hollway, 2010) somos construídos por relações dinâmicas e internalizadas entre Eu e objeto. Assim, externalizamos os nossos mundos internos nos nossos relacionamentos externos, e que influencia a nossa organização interna ao longo do nosso desenvolvimento. Deste modo, a clínica etnopsicanalítica facilita-nos a compreensão do sujeito de um modo global, tendo em conta os seus traços culturais e históricos e não somente as suas dinâmicas psíquicas de maneira “isolada”. Por meio deste cosmos duplo e mútuo que compõe a etnopsicanálise obteremos o instrumento necessário para captar o que há de mais singular e global na constituição daquilo que compreende o universo interno dos nossos participantes. Mas é também importante a compreensão das características internas do ser em suas expressões culturais, visto que é no mundo da cultura que o ser humano exterioriza as suas emoções em múltiplas formas e significados. A ação do indivíduo passa a ser interpretada nos berços do *ethnos*, onde a emoção é tida como uma construção cultural percebida na singularidade de cada cultura.

Associando a psicanálise à antropologia e também à etnopsicanálise, temos um método teórico e prático útil para o desenvolvimento de um trabalho que respeite e acolha a diversidade cultural. Trata-se de o profissional se colocar em posição que considera e respeita a alteridade, reconhecendo a especificidade dos sujeitos com os quais trabalha.

O método nas chamadas ciências humanas passa sempre pela crítica e pela análise. Neste trabalho usaremos o método qualitativo, que constitui a via de acesso a dimensões do objeto, que seria inacessível de outra maneira. As construções do sujeito diante de situações pouco estruturadas produzem informações que permitem a construção de uma narrativa, que nos possibilita chegar àquilo que queremos saber: a experiência subjetiva de cada indivíduo. Assim, o método das Narrativas de Associação Livre (FANI – *Free Association Narrative Interview*), desenvolvido por Hollway e Jefferson (2000), constitui parte essencial da nossa pesquisa, visto que consiste na imersão do mundo interno do Outro, dando destaque à sua subjetividade por meio da intersubjetividade. Deste modo, é possível explorar a identidade do sujeito através da narrativa livre, observa-se que coexistem ditos e não ditos e (iter)dito. Destaca-se ainda a participação da contratransferência na produção de dados, visto que a intersubjetividade inconsciente participa ativamente no espaço da entrevista. Desta feita, a curiosidade pelo Outro, confessada neste caso pelo desejo de (me) conhecer, está estreitamente ligada à minha própria vivência transcultural, que vai de encontro a algumas temáticas aqui abordadas. Este estudo consiste num olhar sobre o Outro, acolhido por uma experiência de proximidade cultural e vivencial.

Para a realização do trabalho, organizou-se esta investigação em três grandes partes, sendo a primeira o enquadramento teórico com uma breve revisão bibliográfica sobre o tema e subtemas relacionados com a feitiçaria e crianças acusadas de feitiçaria. Assim inicia-se o enquadramento com a temática da etnopsicanálise e da antropologia para compreender a acusação de feitiçaria, delimitando a seguir o fenómeno da acusação de feitiçaria em Angola, através do contexto populacional e cultural do povo em estudo, bem como a sua visão do mundo.

A segunda parte, por sua vez, compreende os aspetos metodológicos, objetivos, tipo de estudo, instrumentos utilizados, participantes e procedimentos.

A terceira parte, contém a apresentação e análise dos dados recolhidos e análise dos grandes temas surgidos dos dados recolhidos. Por fim, é apresentada a discussão dos resultados, bem como uma conclusão acerca dos resultados obtidos e das implicações deste estudo.

Logo propõe-se ao fim um mergulho dotado de fôlego para chamar atenção desta questão não somente em contexto académico, mas para atizar maior interesse e, porventura, contribuir para um melhor conhecimento do fenómeno.

1. Para compreender a acusação da feitiçaria a luz da Etnopsicanálise e da Antropologia

1.1. A Etnopsicanálise

Desde as suas origens, a Etnopsicanálise convida-nos a refletir sobre o nosso lugar na cultura e a nossa responsabilidade face a ela. Por isso, longe de ser um apêndice da psicanálise, o estudo da cultura e a referência às ciências sociais são imprescindíveis e essenciais para um desenvolvimento coerente da sua teoria e prática (Assoun, 1993).

Nesta ordem de ideias, Freud elaborou algumas considerações que parecem não terem sido entendidas, nem mesmo aceites por investigadores que na altura dedicaram os seus estudos ao tema da cultura, destacando-se os antropólogos, nomeadamente, Malvinowski. Estes escritos levaram a várias discussões e reflexões sobre a maneira de observar a cultura, por vias de inúmeras perspetivas existentes na área das ciências humanas e sociais que se mantêm na atualidade.

Assim sendo, no intuito de entender o diálogo pluridisciplinar que constitui o olhar etnopsicanalítico e dado a natureza da presente dissertação, considerou-se pertinente refletir sobre o modo como foi progressivamente explorada e aplicada a prática em questão, que compõe parte fundamental do nosso objeto de estudo, visto que se analisarão os participantes, não só as suas dinâmicas psíquicas de forma isolada, como também os seus traços culturais e históricos.

Sendo a etnopsicologia uma disciplina que liga a antropologia e a psicanálise na teoria e na prática terapêutica, ainda é pouco difundida e acolhida devido aos impasses teóricos que incitaram a separação destas duas disciplinas a partir das primeiras conceções de Freud sobre a pesquisa da cultura (Barros e Bairrão, 2009). Freud ao escrever grandes textos como *Totem e Tabu* (1913), *Mal-estar na civilização* (1930), *O Futuro de uma ilusão* (1927) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939), não só mostra o seu desejo em descobrir uma “clínica da cultura” para além dos estudos de casos (Barros & Bairrão, 2010), como também inaugura o campo desta disciplina (Laplatine, 1978). Das obras suprarreferidas, destaca-se *Totem e Tabu*, onde gera uma reflexão sobre a hipótese de compreender o complexo de Édipo no sentido universal, através dos totens e tabus de distintas sociedades, bem como a existência de um psiquismo coletivo que revela as duas pulsões humanas primordiais representadas pelo símbolo *Totem e Tabu* (Freud, 2001). Freud (1913, cit por Laplatine, 1978). Parte do pressuposto de que, se é verdade que a vida social dos nossos “antepassados” está dominada pelo respeito ao Totem (pai) e a vida psíquica das crianças e dos neuróticos pelo medo de transgredir o Tabu (casar com as mulheres que pertencem ao Totem), existe então uma estreita relação entre os “primitivos”, os neuróticos e as crianças e, por refração entre o campo antropológico e o campo psicanalítico. Tal é confirmado em Barros e Bairrão (2010): sempre existiu e continua a existir um espaço privilegiado para o diálogo entre psicanálise e antropologia.

Malinowski origina o movimento de abertura da antropologia cultural (Laplatine, 1978) cujo contributo foi o seu afastamento dos estudos em recinto fechado para aproximar-se do campo etnológico (Paduart, 2008). O autor rejeitará as reivindicações universalistas de Freud, alegando uma cegueira à relatividade cultural que só teriam significado no microcosmo da burguesia vienense de 1900 (Paduart, 2008; Barros & Bairrão, 2010). Assim, ao estudar a família trobriandesa, na Nova Guiné, concluiu que em toda a parte existe um “complexo nuclear”, mas que deve sempre ser compreendido em correlação com este ou aquele tipo de estrutura sociofamiliar (Laplatine, 1978).

De acordo com Lioger (2002), Freud faz o convite ao seu colega etnólogo e psicanalista Géza Róheim para reagir às análises feitas por Malinowski. Róheim apresenta um argumento considerável contra Malinowski e o culturalismo, ao mostrar que este tinha apenas uma visão muito superficial da psicanálise, dando grande crédito ao manifesto e ignorando o latente, o que o afastara da psicanálise. Desta forma, enquanto para Róheim o intrapsíquico precede e explica a cultura, para os culturalistas, acontece o contrário. Assim, cabe a Devereux desvendar esse impasse epistemológico (Paduart, 2008). Devereux (1972) declara que, para entender o homem de forma significativa, seria impossível dissociar o estudo da cultura do da psique, sendo ambos de uma relação de complementaridade. A etnopsicanálise deve ser chamada a ser construída num duplo discurso, psicanalítico e etnológico, numa pluridisciplinaridade não simultânea e não fusional (Devereux, 1981; Paduart, 2008). Segundo Devereux (1972) não se trata de trabalhar “*interdisciplinarmente*”, fundindo e sintetizando as disciplinas, mas de utilizá-las de forma integral; assim, chama simultaneamente ambas as disciplinas para pensar o fenómeno. Deste modo, o autor põe em evidência de uma maneira clara e inequívoca, a dupla universalidade do psiquismo e da cultura, cuja relação de implicação mútua constitui o facto bruto sobre o qual atua a antropologia psicanalítica. Pois os etnólogos ensinam que o homem é um ser de cultura (Róheim, 1943) e que não há sociedade ou mesmo indivíduo inculto, assim sendo a cultura é universal e não a mesma.

Por um lado Marie Rose Moro, defende a prática de uma clínica transcultural, que não se distingue da psicanálise e afirma que é preciso reconhecer o facto de que existem outras formas de se cuidar e tratar que não devem ser descurados, pois fazem parte dos sistemas culturais de origem dos pacientes (Moro et al, 2006).

Assim sendo, é o modelo psicanalítico que irá orientar esta nossa aproximação a uma compreensão da dialética dos processos identitários que se encontram inerentes ao sujeito. Pensar a cultura como um universo que se revela e se caracteriza no sujeito, ao mesmo tempo que esta cultura, este lugar que o constitui, se torna uma condição frágil quando é alterada.

Assim fornecemos um olhar sobre o Outro que está em diálogo com as instâncias psíquicas que o caracterizam, bem como as condicionantes exteriores a si, que tornam este sujeito num objeto de estudo mais dinâmico, completo e complexo.

1.2. Feitiço

O **feitiço** é definido de vários modos. A aceção de feitiço depende de cada autor. Para que tenhamos alguma ideia mais ou menos clara do que ele é, a nível concetual, começaremos pela sua origem etimológica e mais tarde apresentaremos definições de vários autores.

Etimologicamente, o termo feitiço vem do adjetivo latino *facticius*, que significa “artificial”, “imitativo”, “onomatopaico” (Dicionário de Latim-Português, 1999). Partindo da sua etimologia, o feitiço é definido como magia praticada por uma pessoa a quem se atribuem poderes sobrenaturais ou mágicos; figura ou objeto adorado e ao qual se atribuem poderes sobrenaturais; objeto de uso pessoal ou doméstico a que se atribui um poder mágico e benéfico, que se considera trazer sorte; algo que encanta e seduz irresistivelmente (Dicionário de Língua Portuguesa contemporânea, 2001).

O termo feitiço foi aplicado pelos portugueses ao ambiente preternatural da África ocidental. É também entendido como objeto de veneração ou de magia, independentemente de uma força misteriosa que o habite (Enciclopédia de Cultura, 2001). Segundo o Dicionário enciclopédico, (1996) o feitiço é ainda definido como qualquer prática supersticiosa usada pelos feiticeiros para conseguir os seus propósitos. De um modo figurado, também é considerado feitiço o arrebatamento, suspensão ou alteração das capacidades ou sentidos pela beleza ou qualidades excepcionais de alguém ou de alguma coisa.

Altuna (2006) define o feitiço como um objeto vulgar e inanimado, preparado por um especialista da magia. Este por meio de palavras, ritos e gestos, introduz ou proporciona morada a um espírito, a um antepassado ou a uma força vital nesse objeto que, a partir desse momento, fica ao serviço e sujeito à vontade do indivíduo ou comunidade que o possui. O feitiço é um instrumento eficaz da magia, mas não passa de um simples recetáculo, temporal ou permanente, de forças manipuláveis. Este autor também sublinha que o termo feitiço e feiticismo foram criados por certos observadores europeus. Etnólogos e antropólogos acomodaram-se a uma definição muito afastada da verdadeira mentalidade bantu que os considera como consequência da magia. São termos que deviam ser abolidos, pois atribuíram-lhes um significado pejorativo, carregado de crassa dureza religiosa e infantilidade. Isto provocou enorme confusão e alterou a verdadeira compreensão da cultura bantu e negro-africana.

1.3. Feiticeiro

Segundo o dicionário de Língua portuguesa Contemporânea (2001) o **Feiticeiro** é a pessoa que pratica a feitiçaria, bruxaria, artes mágicas ou feiticistas; pessoa que seduz, cativa ou atrai pelos

seus modos, pela sua beleza. O feiticeiro é considerado o manipulador de pretensos poderes preternaturais, quer para fins benéficos como a proteção da sua família (magia branca) quer para fins maléficos (magia negra), (Enciclopédia de Cultura, 2001). Poderá também ser um representante de um poder sobrenatural perigoso, mesmo se inconsciente desse atributo (Nova enciclopédia Portuguesa, 1996). O feiticeiro é temido pela comunidade com aquele que nunca pratica o bem, ele é especialista da magia maligna, institui um autêntico terrorismo social, espalha-o pela sociedade, incute um medo permanente. Atua às ocultas, realiza ações mágicas clandestinamente e são todas imorais, ofendem a ética. Também se desconhece o grau do seu poder e o local, o momento que lança o feitiço, ação mágica invisível Altuna (2006).

Entre os bantus, o feiticeiro, como indivíduo oculto ou bruxo, sempre impõe medo, embora coloquem a diferença entre o bruxo que é aquele que destrói a vida dos outros e o feiticeiro que é dotado de poderes. Quando é conhecido, ninguém se aproxima dele, porque tem-se a ideia de que possa apanhar a imagem, a voz, as pegadas dos pés das pessoas para torná-las mais facilmente suas vítimas.

Miguel (1997), ao falar das figuras que se encarregam de gerir os ritos de cura e da religião na cultura bantu fala do *Kimbanda* e do *feiticeiro* como uma categoria de indivíduos que se colocam a favor das vítimas dos feiticeiros, buscando elementos da natureza para curá-las dos males de que padecem.

1.4. Feitiçaria

Para Alston (2009), há uma dificuldade em definir concretamente a natureza da feitiçaria, por ser um fenómeno complexo, caracterizado por uma panóplia de crenças e práticas em diferentes culturas. Deste modo, a feitiçaria continua a ser um fenómeno “amorfo e manipulável”, compreendendo um conjunto de práticas tradicionais ou cura pela fé. A Enciclopédia Britânica (2010) dá uma definição de feitiçaria como “o exercício ou invocação de alegados poderes sobrenaturais, para controlar pessoas ou ventos, práticas tipicamente envolvendo feitiçaria ou magia”.

A Feitiçaria pode ser entendida como a arte de quem pratica a magia de carácter popular ou rudimentar; é a utilização de práticas mágicas com o intuito de lançar um encantamento sobre alguém. A feitiçaria consiste em atribuir a certas ações, coisas ou pessoas, poderes que, em geral, são exclusivos de Deus (Mourisca, 2003). Quevedo (1980) diz que a feitiçaria é uma magia maléfica com características mais individuais e a bruxaria praticada por Kimbanda e algo coletivo. Porém,

para ele, os dois termos são sinónimos. Já para Ballet *et all* (2009) a feitiçaria é uma forma de racionalização do infortúnio. Hutton cit por Alston (2009) aponta cinco recursos que dizem ser comumente defendidos pelos crentes de feitiçaria: (1) as bruxas usam meios não físicos para causar desgraça ou ferimentos a outros; (2) o dano geralmente é causado a vizinhos ou parentes, em vez de a estranhos; (3) a forte desaprovação social acontece, em parte por causa do elemento de sigilo e, em parte, porque os seus motivos não são a riqueza ou o prestígio, mas a maldade e o rancor; (4) as bruxas trabalham dentro de tradições de longa data, ao invés de contextos únicos; (5) há pessoas que podem resistir a bruxas através da persuasão, meios não físicos (contra-magia) ou dissuasão, inclusive através de castigos corporais, exílio, multas ou morte.

1.5. Tipos de feiticeiros

Ao estudar muitas sociedades humanas, as ciências sociais apresentam os seus membros divididos em classes com papéis distintos. Assim também podem ser vistos os feiticeiros que, do ponto de vista da antropologia cultural, podem ser divididos em categorias. Mourisca (2003), profundo conhecedor da realidade angolana, classifica os feiticeiros em três categorias: *feiticeiro ritual*, *feiticeiro expiatório*, e o *adivinho*. Já Altuna (2006) e Estermann (1983) evitam o uso da expressão “*feiticeiros*”, e chama-os *especialistas* do campo mágico com a categorização em *adivinho*, *curandeiro* e *feiticeiro*.

Seguindo a classificação de Mourisca (2003), pode-se dizer que o *feiticeiro ritual* acolhe em si um pouco de bruxo um pouco de curandeiro, mágico, ilusionista e hipnotizante. O princípio que dá suporte à sua atividade é o poder de *sugestão*, a que toda as pessoas estão sujeitas. Normalmente, são pessoas aparentemente carismáticas na arte de iludir. Este tipo de feitiçaria pretende servir para quaisquer fins, sejam bons ou maus, conforme o interesse dos clientes. Quanto aos *Feiticeiro expiatório*, este está ligado ao facto de atribuir-se aos humanos fenómenos naturais como calamidades, doenças e outros males. Tudo o que acontece deve ser imputável a alguém. Para saber-se quem foi o causador da desgraça, consulta-se o adivinho (quimbandeiro ou pastor). *O feiticeiro expiatório é aquela pessoa à qual, segundo o oráculo do adivinho, se atribui a causa das desgraças em questão.* É um feiticeiro criado, fabricado. Podemos chamar “*feiticeiros expiatórios*” as pessoas inocentes, acusadas de serem causadoras de um mal de que não têm consciência nem alguma explicação. Aqui, poderiam ser integradas as crianças acusadas de prática de feitiçaria por parte dos adultos, como são os casos das que estão em estudo nesta pesquisa. Quanto ao *adivinho* este é considerado o especialista mais importante da magia bantu. O seu *âmbito de ação não tem limites*. Ele observa todas as ações mágico-místicas, interpreta-as, pode mesmo prevê-las e analisa as causas

com extraordinária nitidez. É detentor do código que permite interpretar as diversas mensagens destinadas ao homem, à sociedade e a tudo o que está ligado ao seu destino (Altuna, 2006). Para o exercício do seu ofício, o adivinho serve-se da prática do *xingilamento*, que consiste em entrar em êxtase para invocar os espíritos e pô-los a falar na pessoa do adivinho. Quando estiver em transe, o espírito, pelo adivinho, pode dar indicações de normas, condutas a observar para evitar desgraças, para ganhar proteção, atrair a sorte. Na sua ação, o adivinho age para identificar o feiticeiro que esteja por detrás de uma determinada desgraça. E muitas vezes, por ganância, vítima do seu operar, acusa inocentes de serem feiticeiros, os quais são marginalizados pelo seu meio social. A acusação pode visar crianças, dando origem a situações como as das crianças do Centro Frei Giorgio Zulianello, protagonistas do nosso estudo. Pela sua ação maléfica, Mourisca (2003) define-os como *mentirosos, gatunos e assassinos*. E quando convidado para exercer a sua profissão, chega a uma localidade, cria o terror na população; só os que os convidam estão a salvo. Os demais interrogam-se sobre quem vai ser escolhido para expiar as culpas de um qualquer mal que esteja a acontecer (o bode expiatório). A vítima pode até ser queimada viva.

O **Curandeiro** é o único conhecedor da medicina e a comunidade não só o estima como o considera imprescindível. Daí que é mais correcto chamá-lo médico, porque domina a medicina tradicional. Miguel (1997) define-o como um “*guaritore minore, una specie di infermiere; la sua funzione è quella curare le malattie*”, isto é, “*curandeiro menor, uma espécie de enfermeiro, cuja função é a de curar as doenças*” pg 49; está entre as figuras de homens e mulheres que rodeiam o *kimbanda* e o *Nganga*, dotados de poderes particulares e habilidades especiais cuja atividade, porém, se reduz ao âmbito quotidiano, sobre dificuldades e questões que não exigem intervenções extraordinárias. Não tem o elemento místico-mágico necessariamente, por limitar-se em diagnosticar a doença e orientar a sua terapia. Cura as doenças com ervas que a natureza oferece: folhas, raízes, sementes, banhos em água, óleo de palma, argila, terra. Não entra em êxtase, não adivinha nem sequer acusa alguém de ser feiticeiro. O seu fim não é o dinheiro, porque como resultado da sua dedicação aceita qualquer gratificação estabelecida pela tradição e, às vezes, faz mesmo tratamentos gratuitos. Nalguns círculos, é também visto como Kimbanda, que, de facto, é uma outra personagem. Já Tobie Nathan (1994 *cit* por Mijolla e Mijolla-Mellor, 2002) descobre no trabalho do curandeiro a influencia que cura. **Kimbanda-** é a figura mais problemática que existe nesse campo de actividades, porque agrega nele todas as valências desse fenómeno místico que chamamos feitiço.

Miguel (1997), ao falar das figuras que se encarregam de gerir os ritos de cura e da religião na cultura bantu, cita duas: *Kimbanda* e *feiticeiro*. Estas duas figuras diferenciam-se pelas práticas. *Kimbanda* é uma palavra da língua kimbundu de Angola. O termo kimbanda é uma forma substantivada que vem do verbo kimbundu “*kubanda*” que significa *remendar um rasgão, concertar, curar, desvendar*. O substantivo kimbanda é comum a ambos os sexos, quer dizer que tanto os

homens como as mulheres podem exercer a função de quimbanda. Miguel (1997) faz compreender a origem etimológica do termo kimbanda, do verbo kubanda na dimensão antropológica, dizendo: “No âmbito existencial antropológico e religioso o “*rasgão*” ou o espaço vazio a remendar é uma *dilaceração (rotura)* que se verifica na corrente da energia vital, comprometendo a nossa interação com a fonte primordial e com os ancestrais. E, em consequência, uma rotura na rede de forças que sustentam o equilíbrio clânico (do clã) e cósmico. Também a doença na concepção africana, é consequência de uma perturbação no espaço vital em que circula a energia primordial que cria uma perfeita integração dos sujeitos nos outros seres. Curar, portanto, não é somente eliminar a doença, mas significa também recompor o equilíbrio com todos os seres do mundo visível e invisível” pg 1-2.

Como se vê, kimbanda é a pessoa encarregue de recompor a rotura provocada pela doença e restabelecer a energia vital e tem a missão de curar a doença e de repor a vida que estava em perigo. Ao termo kimbanda também está ligada a palavra “*umbanda*” o modo de agir do kimbanda. Oscar Ribas (2014) definiu umbanda como a ciência do kimbanda, a arte de curar. Cerimónia ou prática ritual efectuada pelo kimbanda. O quimbanda, que pode ser homem ou mulher, é uma pessoa muito dotada e a sua preparação para exercer a profissão requer muito tempo.

O kimbanda tem uma visão própria a respeito do *corpo doente*. Para ele, o corpo doente sobre o qual intervém é considerado não como uma pura sequência de eventos materiais mas como um conjunto de elementos orgânicos e psicológicos que atuam inseparavelmente (Miguel, 1997).

Em suma, o Kimbanda é, geralmente, aquele que cura utilizando a medicina tradicional ou natural. O feiticeiro é o mágico, o homem muito temido na aldeia, manipulador de forças e de poderes mágicos (Altuna, 2006).

2. O fenómeno de acusação de feitiçaria em Angola

Tendo no primeiro ponto tratado os conceitos básicos que constituem o nosso objeto de estudo, dedicamos o segundo ponto ao estudo do contexto geográfico e histórico da província onde foi feita a nossa investigação, ao estudo do povo bakongo (etnia predominante nesta província) e à visão do mundo deste povo, e, finalmente, aos fatores motivantes para a acusação de feitiçaria, bem como à crença na feitiçaria em Angola. Esta abordagem é indispensável para a compreensão do fenómeno que é o objeto da nossa investigação, a acusação de feitiçaria em Angola.

2.1. O contexto geográfico populacional e cultural da província do Zaire

Zaire (denominada pelos portugueses como São Salvador do Congo) é uma província de Angola, situada no extremo noroeste do país, com uma área de 58.698 km², faz fronteira com o Oceano Atlântico a oeste, a norte com a República Democrática do Congo, a leste com a província do Uíge e a sul com a província do Bengo. Está dividida administrativamente em seis municípios: Mbanza Congo a capital, Soyo, N'zeto, Cuimba, Nóqui e Tomboco. Segundo o censo populacional realizado em 2014, o Zaire tem uma densidade populacional de 567.225 habitantes. Foi considerada durante muitos séculos, como local de muitos mitos. Segundo Batsíkama (2010) este povo apresenta características heterogéneas naquilo que é a sua essência cultural.

No entanto, as memórias de Mbanza Congo podem ser um rumo excelente para descobrir o verdadeiro rosto angolano, embora tenham rompido as fronteiras culturais destes territórios. A cidade de Mbanza Congo hoje tem um valor material e imaterial, *Kulumbimbi* (palácio real do Reino do Congo) representa estas duas modalidades. Constitui ainda a tradição central que representa a comunidade Mbanzaconguese, em particular, e a angolanidade em geral, através de ritos e contos, onde celebram práticas de representações e expressões culturais que lhes são associadas.

É uma província rica, tendo a exploração de petróleo como fator económico mais importante, e muitos recursos naturais da região. O clima é tropical, com inverno seco que afeta uma faixa que abrange 150 km ao longo da área semi-árida da costa atlântica, entretanto favorável a uma gama de culturas tropicais como a mandioca, o amendoim (ginguba), gergelim, batata, feijão, banana, palmeira, caju, café e citrinos. A etnia predominante da região é o Bakongo e a língua falada é o kikongo (Bartolami, 2018).

2.2. O povo Bakongo

Cada povo tem a sua história e esta é um elemento integrante da sua existência. Todos os povos de todos os tempos sentem a necessidade de ter consciência e conhecimento das suas raízes, pois sem estas não há vida.

Angola conta com cerca de dez grupos étnicos classificados segundo o critério linguístico. Os Bakongo constituem, em termos numéricos, o terceiro maior grupo etnolinguístico, são cerca de um milhão. Quase todos, com a exceção dos khun (bosquímanos), são do mesmo tronco comum – a grande família das línguas bantu. Segundo o censo populacional de 2014, 75% da população angolana pertence a uma das três maiores etnias, que são: os ovimbundos (de língua umbundo), os ambundos (de língua kimbundo) e os bakongo (de língua kikongo), (Governo de Angola, 2014).

As três províncias norte-ocidentais do país, Zaire, Uige e enclave de Cabinda são ocupadas, tradicionalmente, pelos bakongo. Ao contrário do que acontece com os ambundo e ovimbundo, cuja distribuição geográfica é exclusivamente angolana, os bakongo são uma etnia transfronteiriça. Estas três províncias fazem fronteira com a República Democrática do Congo (RDC), onde também se verifica a presença dos bakongo, os quais se estendem para Noroeste pela República do Congo (Fonseca, 1989).

Para Van Wing (1959), os bakongo são um exemplo clássico de uma etnia seccionada por fronteiras nacionais, desenhadas artificialmente para distribuir território por vários poderes coloniais (português, belga e francês), um fenómeno apontado tradicionalmente como um dos principais fatores explicativos para a instabilidade no continente africano.

O trânsito transfronteiriço entre a RDC e Angola foi particularmente intenso após o início das guerras de libertação, em 1961, as quais levaram meio milhão de bakongo a emigrar para a RDC e aí permaneceram durante todo o período da guerra. O processo cultural e político, que passaram os exilados, teve reflexos duradouros e profundos, principalmente ao nível da língua, na aproximação de movimentos independentistas bakongo e no contacto com as Igrejas africanas independentistas e de cariz profético como a igreja kimbanguista ou as Igrejas do Espírito Santo, designada Mpeve Ya N’Longo (Mabeko- Tali, 1995).

Segundo Brinkman (2003), logo a seguir a retirada da administração colonial portuguesa em 1974, os refugiados bakongo começaram a retornar em massa ao território angolano, muitos deles a migrar diretamente para Luanda devido aos conflitos violentos que a subsequente guerra civil provocou nas províncias do Norte.

2.3. Visão do mundo entre os Bakongo

A hierarquização da sociedade em dois grandes blocos (monarquia-súbditos) fez desenvolver entre os bakongo uma cosmovisão dualista da realidade, pondo em reciprocidade o mundo invisível e o visível e concebendo a realidade a Partir do duplo (Fu Kiau, 1969). Esta hierarquia coloca *Nzambi Ampungu* no ápice de toda a ordem, dispondo-se ao seu serviço de espíritos, homens, mulheres, velhos, jovens e crianças – antepassados e vivos, animais, vegetais e minerais que estão relacionados entre si mediante um sistema global sustentado pela força vital. Os vivos, aos quais foi dada por *Nzambi Mpungu* a função permanente de zelar pela harmonia original, por meio das suas ações no mundo e um trabalho constante de atenção para com o mundo invisível (Deus, espíritos e antepassados), permitem, com a sua colaboração, a continuidade da vida no mundo visível. É desta conceção que nascem os fundamentos do sentido místico-religioso bakongo.

Segundo os estudos de Fu Kiau (1969) e MacGaffey (1970), os dois mundos estão em contacto permanente através de complexas homologias que subordinam os seres deste mundo aos do outro mundo. Esses se relacionam entre si por meio de uma hierarquia que, partindo dos seres humanos, integra os animais, os vegetais e os minerais. Estas homologias garantem a dependência entre os mundos, com os do além a serem coordenados pelos antepassados que são secundados pelos espíritos. Os dois mundos estão sob tutela do princípio gerador do mundo e dos seres, emanado de *Nzambi Mpungu*. A transição entre os dois mundos é feita por meio de uma barreira que, geralmente, é significada ou pelas encruzilhadas, cruzamentos, cemitérios e, sobretudo identificada com os cursos das águas. Por isso, os grandes rios e o mar (*kalunga*) são vistos como entidades preferenciais que estabelecem a fronteira entre os de cá e os de lá.

A conceção dualista da realidade também influencia a conceção do tempo que é visto na contraposição noite-dia. A aurora para os vivos significa para os bakongo o início da noite para os antepassados (MacGaffey, 1986). É por isso, que boa parte das cerimónias tradicionais são feitas ao pôr-do-sol, porque se tem a ideia de que é mais eficaz pedir a intercessão dos antepassados no momento em que no outro mundo se começa a jornada laboral, isto é, ao anoitecer na terra, inicia-se o amanhecer do outro mundo. Desse segundo mundo dependem todas as realizações da vida dos vivos.

Ainda sobre o mesmo assunto, Pereira (2008) afirma que da relação de dependência do mundo dos vivos ao dos antepassados nasce a necessidade de mediadores que, caminhando historicamente com eles, são empossados de poderes particulares que lhes conferem competência de manusear, nos limites do direito costumeiro, parte das forças do outro mundo (os *kundu* ou

kindoki); é *kundu* quando a força neutra é utilizada para fins de edificação comunitária e *kindoki* quando a mesma força é usada para fins maléficis (Luyaluka, 2010).

No serviço de mediação da relação entre essas forças e os membros da comunidade, esses “sacerdotes” são colocados em diferentes categorias, em função do tipo de intercessão requerida. Assim, os chefes das *vumu* (linhagem) e das *kanda* (clã matrilinear) respondem pelos cultos dos ancestrais da família e têm a responsabilidade de organizarem rituais nas quais as invocações feitas aos ancestrais tenham como objeto beneficiar a linhagem ou o clã. Quando os ritos tiverem como objeto a solução de problemas que afligem a comunidade alargada (aldeia, cidade, reino), os bakongo recorrem aos “sacerdotes” comunitários denominados *ngangas*, função que também pode ser exercido pelo *Mfumu Mpu ou Mfumu tsi*. Esses intercedem nos cultos de benevolência voltados para a terra e para as forças da natureza que propiciam chuvas, fertilidade, colheita, caça, pesca, etc (Macgaffey, 1983). Os ancestrais invocados são geralmente os ligados à fundação da comunidade, ou mesmo aqueles que, apesar de serem das linhagens, tinham tido realizações notáveis em favor da comunidade. Ao rei bakongo está reservado o culto ao *Nzambi a Mpungu*, considerado o espírito mais poderoso, ao qual o soberano se associava. Todas essas considerações anteriores nos podem revelar como, no sistema cultural bakongo, é clara a distinção entre culto público e culto individual. O primeiro é sempre virado para os antepassados, pedindo a sua benevolência por toda a comunidade. O segundo é, geralmente, feito em proveito próprio e tende a causar uma acção destrutiva contra as pessoas que não estão bem com o proponente (Macgaffey, 1983).

Ainda em relação à compreensão da dinâmica religiosa dos bakongo, muitos pesquisadores africanos de origem Kongo publicaram valiosos estudos sobre os fundamentos religiosos desse grupo bantu. Os dados que deram a conhecer ajudam não só a compreender a sua religiosidade, mas também a delinear rumos de uma “sistematização” das suas concepções, sobretudo no que tem a ver com as bases da hermenêutica dos seus ritos. Em suma, os bakongo são um povo com um discurso original sobre o “Mistério” e que, por essa razão, não encontrou grandes dificuldades no contacto com o cristianismo, transmitido com alguma superficialidade (Balandier, 1965). Facilmente se criou um ambiente propício para o “sincretismo religioso”, hoje usado por algumas seitas religiosas. Um exemplo desses pesquisadores é o professor Kiatezua Lubanzadio Luyaluka que, nos seus estudos sobre a metafísica, concebe uma “reflexão sobre o mistério” à qual dá o nome de “*Besikôngo*”. Segundo ele, essa reflexão se teria desenvolvido num ambiente cultural da oralidade e num período anterior à época colonial. A ela une-se uma ritualidade própria que pode ser considerada fundamentalmente anenstróloga porque não é feita de forma direta, mas sempre por meio de cultos feitos aos antepassados. Por isso, alguns autores caracterizam essa religião como uma ancestrolatria (Cuvelier & Jadin, 1954).

Em suma, entre os Bakongo, tanto a visão do homem como a do mundo e das forças que o integram são transmitidas aos mais novos através do processo de iniciação, espaço em que se forja o indivíduo e se criam mentalidades. É esse elemento antropológico-ritual que será analisado a seguir.

2.4. A iniciação, como primeiro fator motivante

Entre os bakongo os ritos são, geralmente, promovidos pelos *mfumu a Vata* e *mfumu a Kanda*, personagens representativas nas linhagens paternas e maternas que, recorrendo a todos os tipos de pressões, sobretudo a moral, obrigam ao seu total cumprimento.

Tal como noutras realidades humanas, para os bakongo, os ritos de iniciação, além de serem principais canais de promoção social para a fase adulta, são também momentos nos quais os aspirantes têm a oportunidade de mostrar a sua virilidade e a sua maturidade para aceder à responsabilidades no seio da comunidade. Por isso, geralmente, são acompanhados de dor e de sangue. O candidato deve sofrer na carne a passagem de um estado social ao outro (De Oliveira, 2008). O núcleo ritual fundamental é a circuncisão. E é isto que leva o bakongo a ser forte e maduro, apto para enfrentar o medo e os perigos da vida.

Na visão de Luyaluka (2010), a iniciação bakongo tem uma grande carga religiosa, porquanto é vista como o tempo no qual o indivíduo, na transição para a fase adulta, entre outras, tem a oportunidade de formar-se para a entrada na sacra linguagem, valor reservado somente para alguns membros da comunidade. Assim, a iniciação é vista de quatro maneiras: dos *Lemba*, dos *Kimpassi*, dos *Buêlo* e dos *Kinkimba* isto nos rapazes e nas raparigas é vista somente de uma maneira que é o *Zimpangu*.

Segundo De Oliveira (2008) o rito do *Zimpangu*, entre os bakongo, é o momento que marca a passagem da rapariga para a idade adulta, isto é, o renascimento para a sua participação na vida comunitária como canal de perpetuação da vida, espaço de realização da fecundidade e multiplicação da vida, a maior riqueza recebida de *Nzambi Ampungu*. O rito é geralmente presidido por uma ‘sacerdotisa’ secundada por uma madrinha indicada pela família que, desde muito cedo, acompanha o crescimento da rapariga. É nesse momento que se faz a transmissão de alguns conhecimentos sobre a mulher à futura candidata ao *Zi mpangu*.

Além de serem rodeados de um grande sentido religioso, as cerimónias ligadas ao *Zi mpangu* têm não só o objectivo de preparar a rapariga para a fecundidade, invocando sobre ela a intercessão dos antepassados, mas também para a sua doutrinação a volta dos segredos da vida clânica, a relação

com os antepassados e com *Nzambi Ampungu*. À diferença do ritual do Zengela, o Nzi mpangu é fenomenologicamente menos cruento e violento.

Tais instituições, embora as autoridades coloniais e missionárias, por ignorância ou por preconceito, tenham procurado destruir e apagar da memória dos africanos, os bakongo as têm preservadas, pelo menos, no essencial. Dessas instituições iniciáticas continuam vivas e com grande influência entre os bakongo a *iniciação Lemba e Kimpasi*, (segundo grau de iniciação). Além dessas, a mais importante é a iniciação que tem a ver com o primeiro grau, (circuncisão) e a iniciação Zimpangu (iniciação feminina).

2.5. A mentalidade feiticista, como segundo fator motivante

O problema da feitiçaria sempre esteve presente na vida e cultura dos povos. As crenças, as forças incompreensíveis e os poderes sobrenaturais acompanharam sempre a vida dos agregados humanos e, em certa medida, determinam a sua maneira de ser, estar, viver, pensar e agir. Não se pode negar, nem ignorar a existência deste problema entre as comunidades bakongo, o que envolve também as crianças, como constituintes em África, considerado o continente mais jovem na humanidade. Mourisca (2003) afirma que, em todo o mundo, encontramos povos ligados à superstição, à feitiçaria. A feitiçaria não é um fenómeno de povos atrasados. A mentalidade supersticiosa difundida em todo o mundo tem muita afinidade com a crença no feitiço na realidade angolana, sobretudo entre os bakongo, ao qual atribuem o nome de *Kindoki*. Assim, as crianças concebidas, nascidas, feitas crescer neste ambiente, porque respiraram tais ares, e até foram forjadas na mentalidade pelos ritos de iniciação, facilmente podem aceitar ou mesmo acolher as acusações dos adultos de que seriam fatores de desgraça e, por esse facto, desalojadas das famílias.

2.6. A crença na feitiçaria em Angola - classificação e principais intervenientes

A crença na feitiçaria tem uma longa história e é um fenómeno generalizado em todo o mundo (Behringer, 2004). Mesmo que as crenças variem entre tempo e lugar, a questão da sua validade ou existência em certas culturas do mundo não é questionada. Na verdade, a crença na feitiçaria não é, necessariamente, problemática, (Schnoebelen, 2009), torna-se um problema quando leva a acusações que desencadeiam atos de perseguição, incluindo abuso psicológico, emocional e físico (Afruca, 2009).

Para Ballet (2009), a crença na feitiçaria coloca a identidade para além da história, faz de seu lugar e senso comum, lugares e significados habituais, para colocá-lo em locais míticos ou

utópicos que são, na realidade, tipos de instalações fora da localidade, tanto nas origens quanto no futuro, e cujo conhecimento teria sido obscurecido pela história. A crença não só atua como espelho performativo de disfarçar o seu self, a sua realidade histórica, mas também contém o princípio da realidade que impõe a transformação e destruição de identidades, ou seja, a transformação ou a destruição do relacionamento com os outros.

É de salientar que a feitiçaria como fenómeno social está presente em todas as regiões de Angola, por ser uma cultura com mentalidade mágico-religiosa que acompanha a cosmovisão bantu. Como prática, sempre esteve associada aos adultos, às pessoas de certa idade, conhecedoras do meio e do modo de ser do seu povo.

Mas hoje, tanto em Angola como nas outras partes de África, no místico mundo da feitiçaria também estão a ser envolvidas crianças o que, nas palavras de certos investigadores se deve à situação económica e social do país (De Boek, 2000). Os adultos que fomentam tais acusações valem-se da mentalidade mágico-religiosa que envolve o ambiente social das crianças acusadas. Esta mentalidade baseia-se fundamentalmente na incerteza e na falta de soluções práticas aos desafios existenciais, obrigando os indivíduos e as comunidades a encontrarem um culpado, o feitiço, e ainda atribuindo-o aos indefesos – as crianças (Mourisca, 2003). Segundo a *Save the Children* (2006), os pastores são o principal grupo que acusa crianças de feitiçaria e os mesmos exploram o fenómeno da feitiçaria para fins económicos, a partir da religião. A explosão massiva nas igrejas pentecostais a pregar o “evangelho” da feitiçaria infantil, possessões demoníacas, libertação e exorcismo, levou a um enorme aumento nas acusações de feitiçaria contra crianças e a sua influência é levada em conta quando se observa a crença crescente na identificação de crianças como feiticeiras (Foxcroft, 2009).

Segundo Ballet (2014) nalgumas regiões de África, regra geral, boa parte das crianças acusadas de feitiçaria não receberam tal sentença dos próprios progenitores biológicos; em geral são enteados, sobrinhos ou crianças tuteladas por uma outra família. A lógica parece ser a que explica o mal, procurando-se a causa num elemento estranho.

Se é verdade que o fenómeno da feitiçaria é antigo, transversal e localizável em quase todas as culturas, em Angola começou a preocupar as instituições, quando na década de 2000, a Igreja Católica e o Instituto Nacional da Criança (INAC), vendo o elevado número de crianças abandonadas que pululavam pelas ruas de Mbanza Kongo, a Capital do Zaire, procuraram formas de responder ao novo fenómeno social envolvendo todas as suas energias na compreensão da origem da acusação de feitiçaria às crianças.

Segundo Pérez, (2006), depois de uma investigação da Direção Provincial do INAC, concluiu-se que as crianças na rua teriam fugido ou sido expulsas das suas casas depois de acusadas de feitiçaria. Desde aquele decénio até hoje, vários casos têm sido reportados, não só na Província

do Zaire, mas também nas províncias do Uije e Cabinda, com pouca relevância em Luanda, capital do país, sobretudo nas zonas maioritariamente habitadas pelos Bakongo. É curioso que o fenómeno é considerado pelos operadores sociais como bastante recente, e pode ter como mola propulsora, a desintegração familiar causada pela instabilidade militar, social, política e económica (Pereira, 2007).

É importante dizer que a acusação de crianças como sendo feiticeiras ou bruxas é um fenómeno que se desenvolveu desde a década de 1990 nalguns países africanos, onde crianças e adolescentes de ambos os sexos foram instrumentalizados como soldados. A criança feiticeira, é uma figura antropológica, diferente das figuras tradicionais de feitiçaria e estigmatização ainda presentes em algumas regiões (Degorge e Douville, 2012).

Quanto ao '*modus operandi*' parece assemelhar-se com aquele que acontece noutras partes do continente, sobretudo no contexto congolês, com algumas diferenças próprias de cada sociedade. Segundo de Boeck (2000), o fenómeno da acusação de prática de feitiçaria às crianças está disseminado em quase todos os grupos étnicos que compõem o grande mosaico cultural que é a República Democrática do Congo, ao passo que, em Angola, é uma realidade integralmente circunscrita à etnia bakongo (Pereira, 2011 & Pérez, 2006), integrante histórico e natural do Reino do Congo. Tais acusações contra crianças dentro de suas próprias famílias tornaram-se um facto comum, transcendendo todas as divisões e diferenças de classificação, classe ou etnia que caracterizam o contexto urbano. Na maioria das vezes, todas essas suspeitas escondidas e acusações abertas resultam num conflito violento dentro da família. Muitas vezes, a criança em questão é espancada severamente e em alguns casos extremos é morta por familiares ou vizinhos. A maior parte destas crianças são simplesmente rejeitadas e negadas, abandonadas e, ao mesmo tempo, temidas pela maioria das pessoas (De Boeck, 2000).

3. Para estudar o fenómeno de acusação de feitiçaria

A África é muito caracterizada pela religião tradicional que, amiúde, se confunde com cultos dos antepassados ou ainda com a feitiçaria e bruxaria. 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. No entanto, conquanto não se possa dizer taxativamente que Angola participa muito nesta religião tradicional africana, o mais certo é que o tema da feitiçaria em Angola não é estranho a ninguém. Neste sentido, Angola tem vindo a conhecer grandes problemas nesta matéria. No entanto, como a realidade da feitiçaria é muito complexa, decidimos conhecer melhor esta realidade, a problemática da acusação de feitiçaria às crianças em Angola.

É com base nesta observação que nós partimos para o estudo deste fenómeno que tantos problemas tem causado em Angola. Em virtude disso, escolhemos como objeto do nosso trabalho a realidade da feitiçaria em Angola.

Ao tratar desta questão, propomo-nos alcançar alguns objetivos, tais como:

- i.** Tentar compreender o fenómeno da acusação da feitiçaria às crianças, uma vez que tal prática não era vulgar há alguns anos em Angola e que nem se quer tinha um suporte cultural na sociedade angolana.
- ii.** Compreender à luz da etnopsicanálise e das abordagens teóricas da ciência a apropriação subjetiva destas crianças acusadas de feitiçaria face a estes factos, através da análise de algumas narrativas recolhidas no estudo de campo.
- iii.** Elaborar, a partir deste estudo, algumas propostas que sirvam de algum contributo à sociedade angolana para um melhor conhecimento da ocorrência deste fenómeno social.

Para o alcance destes nossos objetivos tivemos de recorrer a certos procedimentos metodológicos que nos proporcionassem instrumentos teóricos de compreensão e ao mesmo tempo mecanismos de busca e recolha de informações capazes de nos dar alguma possibilidade de tirar algumas conclusões pertinentes da problemática. Para isso, usamos o estudo de campo, recolha de dados, análise das narrativas, tendo extraído alguns temas importantes que nos permitiram melhor compreender o objeto em estudo. Valemo-nos deste ponto para passarmos ao detalhe minucioso do método usado nesta investigação para a compreensão do fenómeno em estudo.

4. Metodologia

4.1. Tipo de Estudo

Pretende-se com este estudo ter uma compreensão do sujeito psicológico que experiencia a vivência de ser acusado de feitiçaria. Para tal, torna-se fundamental a utilização de um processo singular e dinâmico de investigação, implicando o modelo qualitativo de pesquisa científica que é um procedimento essencialmente construtivo-interpretativo, com raízes históricas na antropologia cultural (Pinto, 2004).

Para Pinto (2004), esta forma de fazer ciência mostra uma epistemologia específica, sob a qual a investigação é estruturada dentro do fenómeno estudado.

O método pode ter um cariz quantitativo ou qualitativo, dependendo das perguntas de investigação e dos objetivos do estudo. Um estudo de caso quantitativo dá maior importância à medição objetiva e à quantificação dos dados e dos resultados que se vão obtendo na investigação (Godoy, 1995), ao passo que a metodologia qualitativa constitui uma via de acesso às dimensões do objeto (subjetividade) inacessíveis ao método quantitativo e coloca maior ênfase nos processos e significados dos resultados (Gracia & Quek, 1997). Assim sendo, as construções do sujeito diante de situações pouco estruturadas produzem uma informação qualitativamente diferente da produzida pelas respostas a perguntas fechadas, cujo sentido, para quem as responde, está enviesado ou mesmo influenciado pela cosmovisão do investigador que as constrói (Gonzalez-Rey, 2002).

Sendo a metodologia qualitativa uma análise, mas aprofundada relativamente à percepção que se tem do fenómeno investigado, considera-se que o objetivo do pesquisador é expandir e generalizar teorias desenvolvidas previamente como modelo, com o qual se deve comparar os resultados empíricos do estudo de caso (generalização analítica) e não aumentar frequências através de generalização estatística (Yin, 2001). Observe-se que a pesquisa qualitativa é uma ciência baseada em textos; a coleta de dados produz textos que, nas diferentes técnicas analíticas, os mesmos são interpretados hermenêuticamente, sendo percebida como um ato subjetivo de construção da realidade, onde “a descoberta e a construção de teorias” são objeto de estudo desta abordagem (Guntther, 2006).

Segundo Mayring (2002, cit. por Gunther, 2006), o ponto de partida ou elemento essencial da pesquisa qualitativa é o estudo de caso; também ressalta que a totalidade do indivíduo como objeto de estudo é essencial para a pesquisa qualitativa.

Deste modo, a metodologia a que se recorre para o presente estudo será a qualitativa, através da realização de um estudo de caso múltiplo do tipo exploratório, tendo em conta o que

será explorado (descrição do fenómeno dentro do seu contexto); o propósito da exploração e os critérios através dos quais se julgará a exploração como bem-sucedida (explicar, a partir de uma teoria, diversas relações de causas e efeitos) (Yin, 2001b).

É importante considerar que um estudo de caso é uma investigação empírica que pesquisa um fenómeno contemporâneo dentro do seu contexto da vida real, sobretudo quando as fronteiras entre o fenómeno e o contexto não são claros/observáveis. Permite e implica que o investigador observe, entenda, analise e descreva uma determinada situação real, adquirindo conhecimento e experiência, dependendo da obtenção de resultados, em certa medida, da boa capacidade de integração do investigador. Pese embora se tenha pensado que os estudos de caso sejam uma pesquisa “fácil”, é, todavia, complicada e subjacente ao paradoxo de que quanto “mais fácil” for uma estratégia de pesquisa, mais difícil será realizá-la e interpretá-la (Yin, 2001b).

O presente estudo de caso tem carácter exploratório, feito através de uma entrevista narrativa a cada participante que compõe uma fonte essencial de evidências para os estudos de caso, visto que a maior parte trata de questões humanas (Yin, 2001) e segundo Gonzalez-Rey, (2002) coloca à prova o valor da expressão espontânea do outro, perante uma situação pouco estruturada.

“A narrativa é a forma primária pela qual a experiência humana

é tornada significativa...

Se imprime na narrativa a marca do narrador,

como a mão do oleiro na argila do vaso”

(Benjamin, 1994)

4.2. Método

O método utilizado na presente investigação é o método da Narrativa de Associação Livre (FANI – *Free Association Narrative Interview*), desenvolvido por Hollway e Jefferson (2000). Esta metodologia tem como ponto central da investigação responder à pergunta “*quem?*” que consiste numa pesquisa do mundo interior do participante, dando especial importância à subjetividade através da intersubjetividade, de modo a que o entrevistador tenha o papel de mediador central este que nunca representará um mundo neutro em todo o significado que aparece disponível através das narrativas do sujeito.

Segundo Marques (1999), para aceder ao sujeito psicológico é necessário dominar um sólido e claro quadro de referência teórica que permita o levantamento dos sinais necessários e que dê sentido ao que é observado e relatado, expresso e revelado, assim como um conjunto de estratégias também claramente ajustadas que permitam aceder ao conhecimento que se persegue.

Desta feita, este método tem como ponto de referência o modelo psicanalítico que ressalta a importância da associação livre, sugerindo ao participante que diga o que lhe vier à mente a partir de uma pergunta aberta. O entrevistador, apoiado na teoria psicanalítica, deduz o tipo de narrativa que não está estruturada de acordo com uma lógica consciente, mas sim da lógica inconsciente. As dinâmicas do inconsciente, segundo a psicanálise, são um produto dos mecanismos de defesa ou da ansiedade. O que sugere que a ansiedade e os mecanismos de defesa contra a mesma, incluindo os investimentos de identidade à qual estes dão a génese, fornecem a chave da *Gestalt* da pessoa, formando assim uma narrativa estruturada de acordo com os princípios da associação livre. Deste modo, é possível aceder ao mundo interno do sujeito, o que não seria provável através de um método mais tradicional. A associação livre suscita narrativas e leva o investigador que as analisa a perceber as incoerências do discurso dando-lhes a devida importância (Hollway & Jefferson, 2000).

A narrativa tem um lugar central na vida humana, sendo que a percepção, a imaginação e a decisão moral são baseadas na estrutura da narrativa que, através das mesmas, é possível chegar à identidade do sujeito. O objeto da análise da narrativa é a própria narrativa e a base principal são

as pessoas que contam as suas histórias que são o meio para melhor perceber o sujeito. Convém salientar que, neste caso, a ansiedade não é tratada unicamente como uma característica psicológica, mas como um leque de respostas complexas a eventos e pessoas no mundo social, passados e presentes, e as defesas contra a ansiedade afetam os discursos pelos quais as pessoas narram a sua vivência. O conceito de sujeito ansioso e defendido é, simultaneamente psíquico e social. É psíquico por ser produto de uma biografia única de eventos de vida que provocam ansiedade e pelo qual foram inconscientemente defendidos. É social de três modos: primeiro, porque tais atividades defensivas afetam e são afetadas por discursos (sistema de significado que são um produto do mundo social); segundo, porque as defesas inconscientes são processos intersubjetivos (afetam e são afetados por outros); e terceiro, devido aos acontecimentos reais no mundo social externo. Esta é a conceção psicossocial do sujeito que consideramos ser a mais compatível com um compromisso sério na pesquisa do “quê”, “como” e “quem” (Hollway & Jefferson, 2000).

Sendo a intersubjetividade imposta pelo método, o entrevistador está sujeito a projeções e introjeções vindas do entrevistado, pelo que, o modo como respondemos será mediado pelas nossas fantasias internas e histórias pessoais de relações significativas (contratransferência). Deste modo, é importante ter em vista a ideia de contenção de Bion (*cit* por Hollway & Jefferson, 2000) que começa com a premissa da intersubjetividade inconsciente, onde as emoções estão constantemente a passar entre as pessoas. O autor desenvolveu a noção de que, quando a ideia é demasiado dolorosa de suportar, devido aos sentimentos a ela associados, a defesa de projeção é usada para livrar-se dos sentimentos, depositando-o em outro objeto. O recetor da projeção experimenta isso através da empatia, sendo que, se for demasiado doloroso para o recetor, o mesmo irá deitá-los fora rapidamente ou negar a sua dor através da reafirmação. Se, ao contrário, o recetor poder conter a dor, poderá devolver o conteúdo desintoxicado e encarado como um aspeto da realidade.

A dinâmica intersubjetiva inconsciente, incluindo transferência e contratransferência, afeta a relação de pesquisa. Ogden (1994, *cit.* por Hollway & Jefferson, 2000) entende que o sujeito é dinamicamente gerado em cada relação intersubjetiva, o mesmo explora a ideia de que, “encontrar-se a si mesmo torna-se um assunto desconhecido, mas reconhecido” devido ao processo de criação de uma voz com a qual falar e pensar. Deste modo, a pessoa que é produzida na entrevista é, neste sentido, nova (mas também reconhecível). As representações das pessoas e as suas experiências dependem de uma visão única do objeto da pesquisa; aquele cujo mundo interior não é meramente um reflexo do mundo exterior, nem uma acomodação racional cognitivamente a ele dirigida. Além disso, o objeto do nosso estudo é considerado como psicossocial. O que significa que seus mundos internos não podem ser compreendidos sem o conhecimento de suas experiências no mundo, assim como também as experiências do mundo não podem ser compreendidas sem o

conhecimento de como seus mundos internos lhe permitem experienciar o mundo exterior que só é conhecido através do pesquisador (Hollway & Jefferson, 2000).

Assim sendo, para entender o processo de ser acusado de feitiçaria, é preciso entender a biografia particular do sujeito e, concomitantemente, entender como isso se relaciona com a questão de seus investimentos nos discursos sobre a acusação de feitiçaria. Através de investimentos, entendemos os desejos e as ansiedades do sujeito que podem ser intencionais ou inconsciente, que motivam as posições específicas ocupadas, assim como a seleção dos relatos pelos quais se retratam. No entanto, os sujeitos “defendidos”, únicos biograficamente, nos ajudarão a produzir uma compreensão das diferenças entre as pessoas que não são explicáveis por uma teoria de um sujeito discursivo.

Aquele que entrevista é visto como um bom ouvinte e o entrevistado como um “contador de histórias” e não apenas como aquele que unicamente responde, considerando também que o entrevistador vai vazio para o momento. Hollway & Jefferson (2000), sublinham ser essencial a pesquisa na investigação das ciências sociais, visto que o investigador e o “investigado” influenciam-se mutuamente, esta influência no início pode não ser notada e a interrogação é muito importante para perceber que fatores emocionais e intelectuais podem influenciar o investigador, mas também que informação do investigado é passada através desta influência.

Neste estudo, considera-se que o entrevistador está ansioso por não conhecer a situação da (o) entrevistada (o) e por querer que a entrevista corra bem, o que pode desencadear uma reação inconsciente no entrevistado em se defender (Hollway & Jefferson, 2000). Os mesmos autores defendem que ao desenvolver-se a entrevista narrativa da associação livre, é ocasionado o emergir de forças e fraquezas deste tipo de abordagem. Usando a livre associação na narrativa, há significados pessoais que se mostram e que antes não eram óbvios. A intersubjetividade e a relação de pesquisa mostram que o foco não pode estar apenas no entrevistado, pois as narrativas que saem da entrevista e a produção de dados são um resultado da relação que o par estabelece, é de igual importância ter atenção aos sentimentos que o entrevistador tem em relação ao entrevistado e a entrevista em si, visto que estes podem ajudar a produzir os dados para a investigação. De acordo com Walkerdin (1997), os sentimentos do investigador, além de possibilitarem diferentes interpretações da entrevista analisada, chamam também a atenção para o facto de o investigador não ser mais, nem diferente do que o seu objeto de pesquisa.

Para Hollway & Jefferson (2000), as narrativas devem ser analisadas segundo determinado tipo de critérios. Utiliza-se a teoria “*Defended Subjects*”, à medida em que se procede à análise das narrativas. Deve-se ter em conta que os sujeitos apresentam como motivação primordial na construção de discursos específicos, a necessidade de se defenderem a si mesmos contra

sentimentos de ansiedade. A análise das narrativas deve ser interpretativa e não considerar apenas o que os participantes disseram da forma como disseram, também deve ser dada a importância ao contexto como um todo e não apenas as partes (princípio da *Gestalt*). Esta visão geral pode ajudar a interpretar determinadas partes da entrevista – é útil por exemplo na descoberta de contradições no discurso. Torna-se importante confrontar as interpretações feitas sobre a narrativa com a teoria, de forma a aumentar a robustez do trabalho, para além da teoria os autores defendem um uso da reflexividade, *e.g.* utilizar a subjetividade e a experiência pessoal para interpretar elementos da narrativa. Afirmam ainda que uma dose de criatividade e intuição é saudável na correta interpretação das narrativas, mas sem invalidar o recurso à teoria.

O investigador faz o *insight* das narrativas a nível consciente, mas também a nível inconsciente, o que nos remete para as noções psicanalíticas de transferência e contratransferência e de identificação projetiva, o que mostra a “absorção” inconsciente que o entrevistador faz do participante. A distância entre participante e entrevistador deve ser equilibrada, dando espaço ao investigador para pensar, mas garantindo que não se perde a sensibilidade empática, a receptividade e a contratransferência, sendo esta uma abordagem de proximidade e de *insight* inconsciente (Hollway & Jefferson, 2000).

As entrevistas iniciarão com uma pergunta aberta “*podes me contar a tua história de acusação de feitiçaria?*” e serão usadas as próprias palavras dos entrevistados para dar seguimento às narrativas. Desta maneira não se impõe uma estrutura na narrativa, sendo que as perguntas construídas ao longo da entrevista, deverão ser tão abertas e enquadradas quanto possível de maneira a suscitar novas narrativas.

Sendo o critério da confiabilidade, aquele que pressupõe os significados passarem a ser controlados, idênticos em aplicações sucessivas de uma questão, é importante sublinhar que é um critério inválido para esta visão teórica, porque os significados são únicos. As vivências que irão ser analisadas, nunca serão replicáveis visto que se trata de vivências singulares de cada participante. Os significados não são apenas originais para uma pessoa, mas sim únicos num encontro relacional.

4.3. Participantes

Os participantes que compõem este trabalho foram adolescentes acusados de feitiçaria, encaminhados ao Centro Frei Giorgio Zulianello através das entidades estatais vocacionadas para a intervenção junto da infância e das populações em risco. Os primeiros a terem contacto com as crianças neste caso, são a Polícia Nacional e o INAC (Instituto Nacional de Apoio à Criança). Por

outro lado, visto que a Polícia Nacional, assim como o INAC, dificilmente assumem um papel proactivo na localização das 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, ou ainda crianças que foram vítimas de torturas devido a acusação por parte da família e que, por esta razão, abandonaram o lar e se encontram a viver nas ruas da cidade em busca de um abrigo.

Dos dez entrevistados apenas dois foram selecionados para este trabalho:

Mãemequer Ntoyo é um nome fictício de uma menina de treze anos de idade, natural de Angola, um país africano de expressão lusófona. Pertence à etnia bakongo e vive desde 2017 sensivelmente a um ano num Centro de acolhimento para crianças acusadas de feitiçaria. O desprezo e a desconfiança com que esta criança era olhada no seio da sua comunidade levaram-nos a escolher os nomes Mãemequer e Ntoyo. O primeiro lembra foneticamente “malmequer”, a flor à qual as jovens portuguesas, num jogo pueril, arrancam as pétalas para saber dos afetos que alguém nutre por elas (mal me quer/ bem me quer) e Ntoyo é um pássaro indesejável na aldeia da etnia bakongo, considerado portador de desgraça; quando aparece todos gritam “vai-te embora”. Resume a sua história como criança acusada de feitiçaria pela sua própria família. Mãemequer Ntoyo não sabe da sua família desde 2016 depois de escapar da morte planejada pelos mesmos por ser, segundo a família, a causadora da desgraça, uma morte que consistiria em ser queimada numa fogueira feita com troncos de árvores e pneus de carros, sem contar com as torturas que já havia passado no decorrer da sua vida até sair do seio familiar.

Sabe-se que estas torturas por que passam todas estas crianças acusadas de feitiçaria, são fomentadas por seitas religiosas e quimbandeiros, sempre que se esteja diante de infortúnios que acontecem na família, no intuito de encontrar um culpado que, neste caso, são sempre as crianças indefesas que servem de bode expiatório.

Ares nome fictício é um jovem de vinte anos, natural de Angola, um país africano de expressão lusófona, que pertence à etnia bacongo. Apresenta, no entanto, marcas (escoriações) no rosto, próprias da etnia quimbundo nalgumas províncias. Viveu no centro de acolhimento de crianças acusadas de feitiçaria, durante dois anos e hoje vive num bairro social na província de Mbanza Kongo, onde são colocados alguns jovens quando atingem os dezoito anos de idade, visto que no centro só podem ficar até esta idade. Alguns são reintegrados nas famílias, outros, que tenham acabado o 12º ano com um aproveitamento escolar destacado ganham bolsas para estudar no estrangeiro; aqueles que não conseguem até à maioridade esta situação vivem em casas sociais com o apoio do centro. Ares partilha da história de Ares (o deus grego das guerras, da guerra

selvagem com sede de sangue (conhecido também em Roma como Marte) filho de Zeus e Hera, de quem herdou o mau génio da mãe e a força do pai); estava a viver no centro porque a sua mãe e seu pai o acusavam de ser o causador da desgraça na família. Ares conta que tudo começou quando frequentavam uma seita religiosa, onde afirmaram que “*esta criança é feiticeira, voa de noite*”. Nessa altura, contava com 10 anos de idade. Conta ainda que passou pelas torturas típicas de uma criança acusada de feitiçaria (colocar piripiri nos olhos, ser batido...). Está a terminar o ensino secundário e tem perspectivas de fazer o ensino superior fora de Angola.

4.4. Procedimento da recolha da entrevista

No intuito de entrevistar crianças acusadas de feitiçaria, foi contactado o Centro Frei Giorgio Zulianello, na pessoa do responsável do centro, frei Danilo dos Frades Menores Capuchinhos, o qual abraçou com muito entusiasmo esta proposta. Fez-se uma carta de pedido de autorização, que foi respondido positivamente. Desloquei-me de Portugal a Angola por quinze dias, a fim de realizar as entrevistas. A primeira semana foi de ambientação e conhecimento com os meninos, onde fui explicando o que estava ali a fazer; foi também tempo de me apresentar às autoridades estatais e tradicionais, ligadas à proteção das crianças em risco, a fim de dar a conhecer o trabalho. A segunda semana foi a semana de entrevistas que foram realizadas nas instalações do centro Frei Giorgio Zulianello. Inicialmente foi explicado o propósito do estudo, assim como foi pedida a permissão para gravar a entrevista apenas para efeito de transcrição e que mais tarde viria a ser eliminada, esclarecendo ainda que os dados seriam anónimos e confidenciais.

Após o esclarecimento de dúvidas e o devido consentimento, procedeu-se à entrevista com Mãemequer Ntoyo que teve a duração de 24 minutos e 20 segundos. Falava com toda a força e raiva que tinha na alma, fazendo aparecer as veias do pescoço, exceto quando falava da sua avó, momentos em que se emocionava e ficava calma talvez porque esta lhe evocava momentos de nostalgia em que sentia saudades dos momentos bons que passou e ao mesmo tempo se sentia triste porque a avó estava morta.

Realizou-se o mesmo procedimento com Ares. A entrevista teve a duração de 50 minutos e 39 segundos. Ares era mais calmo ao falar e encenava todos os momentos por que passou, fazendo gestos, havendo alguns momentos de gargalhadas, ao que me parecia haver uma incapacidade de aceder à dor que isso lhe causava, ou tentar não aceder à dor para não voltar a sofrer.

No primeiro momento, havia um nervosismo por parte da entrevistadora, sentindo o entrevistado um pouco comedido e inquieto com a entrevista; e a entrevistadora, ao longo da entrevista, foi adquirindo confiança.

Procurou-se cumprir o objetivo da entrevista, partindo de uma única pergunta inicial aberta em forma de convite, tal como propõe o método selecionado “*podes me contar a tua história de acusação de feitiçaria*”, oferecendo a possibilidade ao “outro” para expor e dar a conhecer a sua experiência, a partir de uma narrativa sem interferência das expectativas.

4.5. Procedimentos de análise

As duas entrevistas foram gravadas e depois transcritas na totalidade (cf. Anexo) pela entrevistadora. Foram depois analisadas conforme o método FANI - *Free association Narrative Interview* (Hollway & Jefferson, 2000, 2008), tendo a análise decorrido em dois momentos:

o primeiro em que as duas entrevistas foram lidas em voz alta pela investigadora junto de um grupo com cerca de dez elementos, constituído pela orientadora, a investigadora e os colegas do seminário de dissertação, com a duração de duas horas aproximadamente em que o grupo interferia livremente, para analisar e discutir aquilo que lhes vinha à mente, a partir dos dados das narrativas.

o segundo momento em que foi feita a análise pela investigadora, procurando destacar as temáticas mais importantes que foram assinaladas no momento da análise anterior.

5. Apresentação e análise dos dados

*“Este é o sopro dos antepassados...
Os que morrem nunca partiram, estão na sombra que se ilumina
E na sombra que se torna espessa,
Os mortos não estão debaixo da terra:
Estão na árvore que estremece, no bosque que geme,
Na água que corre, na água que dorme.
Estão na cova, estão na multidão:
Os mortos não estão mortos...
Os que morreram nunca estão ausentes,
Estão no seio da mulher, na criança que chora e no tição que se inflama.
Os mortos não estão mortos”*
(Diop)

5.1. Análise dos dados de Mãemequer Ntoio 13 anos

Partindo de uma pergunta direta “*podes-me contar a tua história de acusação de feitiçaria?*”, num gesto de concordância, Mãemequer começou a sua narrativa associando a sua identidade à da sua mãe “*eu e a minha mãe vivíamos em Luanda*”. Narrou a sua história, dando a entender que vivia feliz, até que a mãe a deixou em casa de uma tia¹: “*a minha mãe me deixou na casa da minha tia*”. Nunca lhe explicou a razão. Nesta altura começaram as adversidades para Mãemequer: “*aquela minha tia me maltratava, me batia e me ofendia todos os dias*”. A tia dissimulava que tratava bem a menina quando a mãe a visitava, pedindo àquela que fingisse estar feliz: “*quando a minha mãe vinha-me visitar, ela falava para eu fingir que estou bem.*”

Na sua narrativa Mãemequer disse de repente que a tia tinha uma filha: “*ela tinha uma filha dela chamada mana X*”. Nesta cultura a designação “mana” costuma ser atribuída a pessoas mais velhas, pelas quais se nutre respeito. Ao usar este tipo de tratamento, Mãemequer fala da distância entre ela e a prima. Contou então um episódio que a marcou: “*eu estava a limpar na cozinha e ela veio e*

¹ pode ser irmã do pai ou uma pessoa que tem a idade da mãe. No masculino pode ser irmão da mãe ou pessoa que tem a idade do pai

*me pediu água, eu disse: está bem mana. Fui para levar a **água** e ela se tapou com **lençol** estava a se mentir que estava doente, bati à porta dei a água, ela bebeu e me deu o copo e fui lavar o copo.”* A partir desta dupla acção, uma pessoa pediu água e a outra deu-lha, agravaram-se os maus tratos por parte da tia para com Mãemequer “*ela falou na mãe dela, mãe olha só Mãemequer estou a lhe pedir água e me disse morre aí, você não pode viver, espera só vou te matar de noite. E a minha tia começou a me bater, sempre a me bater*”. Mãemequer passou a ser uma criatura diferente, bizarra, perigosa; passou a estar relacionada com o que é assustador e ameaçador. Parecia, assim, que tinha um poder sobrenatural, temível. Criava-se uma associação entre o “benéfico”, levar a água, e o “maléfico”, querer matar.

Um dia a mãe voltou de viagem, foi buscar a filha a casa da tia e levou-a para outra cidade: “*um dia a minha mãe veio de viagem, veio-me buscar e estava a viver com a minha mãe, vendíamos coisas lá no Lubango*”. Na sua narrativa denota-se um bem-estar quando explica que voltara a viver com a mãe, mostrando mais uma vez a indissociação de identidades (“*vendíamos*”). A certa altura a mãe começou a viver com um homem, ao qual Mãemequer chamava “tio”: “*a minha mãe encontrou-se com um tio e começamos a viver com aquele tio*”. A mãe ficou grávida e teve um aborto espontâneo que culminou com a separação do casal: “*depois a minha mãe apanhou gravidez e uma vez, quando foi **mijar**, uma coisa lhe saiu, foram ao hospital e disseram que a gravidez saiu. Aquele tio já não queria mais, o meu padrasto não queria mais a minha mãe.*” Mãemequer usa, pela primeira vez, o termo “padrasto”, mudando assim de um tratamento amigável e próximo, “tio”, para outro mais distante e depreciativo. Esta reacção parece estar relacionada com o sofrimento que a mãe terá sentido por causa da separação.

Na sequência da separação, a mãe viajou e Mãemequer ficou em casa de uma outra tia. Iniciou-se um período de grande sofrimento, pois nesta casa a menina era vítima de abuso sexual pelo marido da tia “*o marido dela todas as noites, quando estava a dormir, vinha-me fazer coisa de mal, todas as noites*”. Mãemequer fala deste homem com distanciamento afetivo (“o marido dela”), o que parece mostrar a revolta que sente tanto em relação à tia, que nada fazia para impedir os abusos sexuais, como em relação ao marido desta, da qual a menina era vítima. Interrogada sobre os abusos do tio, Mãemequer diz: “*andava a me fazer mal criado, no primeiro dia que ele me fez quando acordei a tia... me mandou ir comprar pão, fui comprar pão e depois ela tinha o hábito de ir no nosso quarto quando acordámos para ir ver se os filhos dela **mijaram** e depois foi ver no meu **lençol** e encontrou **sangue** e me perguntou o que é que se passou, eu disse nada e ela mexeu só a cabeça.*” A tia muito calma mandou-a fazer chá e confirmou-lhe que não havia nenhum problema, mas Mãemequer preocupada voltou a perguntar: “*tia, problema?*” Esta preocupação de Mãemequer parece revelar uma culpa que se instalou por ter sido vítima de abuso sexual. Nessa altura a tia voltou a confirmar que não havia problema e esta confirmação tranquilizou-a.

Mãemequer voltou a narrar, com indignação, os abusos deste homem que vivia com a tia: ela *“aquele tio veio mais de noite, todos os dias andava a vir-me fazer aquela coisa”*. Além de ter sido violada, a criança foi também maltratada por este homem quando a tia estava fora de casa *“um dia ele estava a me bater, a minha tia não estava, tinha ido vender”*. No entanto, a tia soube, porque os filhos lhe contaram o que se passara: *“quando a minha tia veio os meus primos lhe falaram, mãe olha só o que a mana ... falou no pai, assim, assim”*. Então a tia confrontou com serenidade Mãemequer, que temia em revelar a verdade, por ter sido ameaçada pelo “tio”. A menina estava dominada por uma ideia de morte eminente *“ele tinha dito que se falasse alguma coisa ia me cortara a cabeça e me fazer frango.”* Ficou em silêncio perante a passividade da tia, que, na realidade, sabia bem tudo o que se passava. Mãemequer estava aterrada no seio de uma família que a maltratava tacitamente de todas as maneiras possíveis.

Mãemequer demonstra uma aceitação resignada de uma forma de viver em que alternavam temporadas de sofrimento com familiares, por quem era tratada como uma estranha, e momentos mais tranquilos quando estava a viver com a sua mãe. Na verdade, ela própria explica *“comecei a viver só assim, assim”*.

Como já tinha acontecido, a mãe foi buscá-la a casa desta tia, mas ficou pouco tempo com ela. De novo Mãemequer foi deixada, desta vez em casa de uma amiga da mãe: *“a minha mãe veio-me buscar, estávamos a viver juntas e depois me deixou mais na casa da amiga dela”*. Não permaneceu muito tempo nesta casa, porque a mãe, mal encontrara um companheiro, levou-a consigo: *“o marido da amiga da minha mãe tinha um amigo pintor que gostou da minha mãe e começamos a viver com ele”*. A mãe ficou novamente grávida, o que não foi bem aceite pelo companheiro, o que se refletia em maus tratos à companheira. Mãemequer explica: *“a minha mãe apanhou gravidez e aquele tio não lhe gostava mais, lhe maltratava, lhe batia, lhe fazia coisa de mal, lhe rasgava a roupa”*. Nesta altura de sofrimento, a mãe coloca à menina uma pergunta crucial, que desculpabiliza o companheiro: *“é verdade que és bruxa?”*. A criança reage com espanto e exclama: *“mãe, eu não sei nada.”* Um dia a mãe pediu qualquer coisa à filha, que esta não consegue especificar na sua narrativa, ao que tudo indica tem haver com água e o pedido não foi satisfeito: *“um dia eu tinha muita fome, a minha mãe me mandou, eu não aceitei e ela começou a me ofender; a dizer é por isso que costumo a te chamar de bruxa”*. Na sequência desta recusa a mãe, desejosa de encontrar uma explicação para o seu infortúnio, considera que ficou provado que a filha era bruxa: *“afinal é verdade, acredito mesmo que você é bruxa”*. Então decidiu ir a um local que designou “igreja” para confirmar se Mãemequer era ou não bruxa: *“amanhã vamos à igreja da tia P. para ver isso”*. Mãemequer, na sua narrativa, mostra desconfiar desta mulher que as levaria à referida “igreja”; fala mesmo na possibilidade de ter havido uma conversa prévia com o “pastor”, de forma a combinar o que este haveria de dizer. *“Aquele minha tia afinal fez um trato com o pastor, pagou dinheiro para falar coisas”*. Na realidade, a suspeita de “bruxaria” foi confirmada pelo referido homem, que até lhe atribuiu o poder de voar: *“assim que chegámos no pastor ele disse, essa miúda já estava quase a voar, só não*

voou porque estava a vir aqui”. Nesta altura a mãe de Mãemequer negou: “*a minha mãe disse, eu não acredito que a minha filha é bruxa*”. E apresentou razões da sua não aceitação: “*eu vejo ela cara-a-cara, se ela é bruxa eu já ia saber porque bruxa não se consegue ver cara-a-cara, esconde os olhos e a minha filha não faz fugir os olhos, não é bruxa*”. Mas, momentos depois de terem deixado o local, a mãe reconsiderou: “*deixámos a igreja e a minha mãe começou a me ofender: ‘bruxa de merda’*”. Entrava assim em contradição com o que acabara de dizer. A mãe faz um movimento de anulação quando volta a afirmar aquilo que tinha negado (é, não é e afinal é), o que talvez possa ser entendido pela vontade de a mãe encontrar uma explicação para o seu sofrimento com o companheiro que fosse externa ao relacionamento que tinha com este. Há um desvio de responsabilidade do companheiro para a filha, que eventualmente derivou do crescimento da mesma. A mãe pode ter começado a olhar a filha como uma eventual rival.

Continuando a dolorosa vivência (*via crucis*), Mãemequer foi deixada numa outra casa, a de uma irmã da mãe, com quem viveu durante algum tempo. Esta contactou a avó de Mãemequer, que estava a viver no Congo, para explicar o que se passava com a menina, que reproduziu assim as palavras da tia: “*avó, olha o que a M. está a fazer na criança! Criança pequena está a lhe fazer andar assim*” que será andar de um lado para o outro, “*e depois vai lhe falar que é bruxa, porque criança quando você lhe faz andar assim, se uma pessoa não lhe gosta pode lhe dar feitiço e depois vai dizer que a minha filha é isto*”. Quando a tia expôs a situação, a avó pediu-lhe a neta: “*por favor me dá a minha neta, traz a minha neta*”.

De facto, esta tia deu a Mãemequer a oportunidade de sair de um quotidiano doentio e treloucado. Assim, a menina começou a viver com a avó no Congo Democrático. Aí os seus dias decorriam tranquilos e Mãemequer sentia-se acolhida e amada: “*depois estava a viver com a minha avó no Congo, todos os domingos todos os dias, acordávamos às cinco horas para ir à igreja, todos os dias antes de comer, antes de dormir rezávamos*”. Mas esta senhora adoeceu “*a minha avó tinha uma doença dos rins e ficou internada no hospital*”. Quando falava da avó Mãemequer emocionava-se, o que espelha a forte ligação afetiva que a uniu à avó. No hospital, a menina não saía de perto da avó: “*Eu estava a viver com ela no hospital*.” A avó sabia dos perigos que Mãemequer corria e preocupava-se muito; queria assegurar à neta uma vida sossegada. “*Ab! Mãemequer, eu vou te deixar com quem?*”. Talvez pressentisse que a doença a levaria. Para esta senhora a morte não era, portanto, libertadora das penas e preocupações. Na sua inocência, Mãemequer perguntou-lhe: “*avó, estás a falar assim porquê?*”. A avó resguardou-se e respondeu: “*nada*”. Não queria, certamente, deixá-la preocupada. Mas, na verdade, Mãemequer sabia que, se lhe faltasse a avó, voltaria ao sofrimento. Depois a avó pediu a Mãemequer que lhe fosse buscar algo “*vai só buscar aquela coisa aí*” Mãemequer contou emocionada que, quando regressou, já não encontrou a avó viva: “*e quando voltei não encontrei mais a minha avó*.” Questionada sobre o que lhe fora pedido pela avó, explica: “*fui buscar água*”.

Neste momento da sua narrativa Mãemequer voltou a referir o desejo manifestado pela avó de que a neta ficasse bem (“*fica bem, minha filha*”) e exprimiu de novo a sua dúvida: “*avó, estás a falar assim porquê?*”. Recordou de novo, dando agora mais informação: “*ela disse vai só me buscar aquela coisa, vai, vai, depois disse vai tirar aquela água, quando voltei os doutores estavam a lbe tapar o lençol na cara*”. Repare-se que Mãemequer realça dois elementos que têm sido sempre referidos em situações de angústia: a água e o lençol. No primeiro momento da sua história a água e o lençol estão mencionados quando a prima, na cama doente, lhe pede água e se tapa com o lençol; num segundo momento, em casa da tia que vivia com um homem que a violava, também referiu o sangue dos lençóis. Estas duas imagens estão, portanto, associadas a situações angustiantes, de doença, de morte e de rejeição.

Mãemequer habitua-se assim à precaridade do bem-estar e ao inevitável regresso do mal. A morte surge como o fim abrupto e sem solução de algo positivo. Intensifica-se a gravidade da situação da menina, no dia do enterro, quando a família se recusa a enterrar a avó enquanto Mãemequer não morresse. “*No dia do enterro a minha família não queria enterrar, acenderam uma fogueira com pneu para me queimar*”. Ela era, segundo a família, causadora da morte da avó: “*Diziam que eu é que comi a minha avó.*” Nesta altura foram alguns familiares, “*tios*”, que apareceram e impediram que a queimassem; levaram-na à polícia, onde ficou até terminarem os rituais do óbito. “*Depois uns tios me levaram nos polícias e os polícias me recolheram e fiquei a viver com eles.*”

Depois do enterro Mãemequer foi para a casa da sua bisavó, onde vivia também uma irmã mais nova. Continua a sua *via crucis*, pois era uma escrava nesta casa, onde constantemente a acusavam de ser bruxa. Tinha de trabalhar para poder comer diariamente: “*aí, antes de me darem comida, tinha de fazer trabalho, lavar a loiça, acarretar água*”. Muitas vezes comia comida deteriorada: “*muitas vezes me davam comida já estragada*”. A menina fica reduzida à condição de um animal maltratado. No entanto, não perdeu a capacidade de procurar o “bem” fora deste circuito: “*quando vejo, é coisa que não dá para comer, então vou passear na casa das minhas amigas, me oferecem dinheiro para comprar comida,*”. Mãemequer separa a noite do dia: “*só passava a noite aí, não passava o dia, acordava de manhã escovava e ia para as minhas amigas*”. Dá-se uma clivagem no tempo: a noite é a prisão e a tortura; o dia depois do trabalho, é a liberdade e a aceitação. Mãemequer é acolhida por quem não pertence à família e rejeitada pela família, que a rotula de “bruxa”. Até a sua própria irmã a acusava de ter matado a avó “*todos em casa até a minha irmã me acusava que você é que comeu a nossa avó.* Esta criança colocava em dúvida até mesmo a ligação de sangue que tinha com Mãemequer: “*eu até não acredito que você é minha irmã, porque você é bruxa, você é que comeu a nossa avó*”. Mãemequer era tratada como uma estranha, como alguém que não pertencia à família e tinha trazido a desgraça “*você é que comeu a nossa avó*”. Por isso, quando se refere à bisavó e à irmã não as trata com vínculo afetivo, pois

refere-se-lhes com o pronome pessoal “elas”: *“sempre a me maltrataram, me fizeram coisa de mal, me bater para eu fazer o trabalho de casa para elas cozinharem e banharem”*.

Um dia apareceu um homem vindo do Egito, que, para libertar a família da influência nefasta de uma “bruxa”, colocou Mãemequer na fronteira do Congo com Angola, deixando-a totalmente sozinha, num lugar desconhecido: *“meu tio veio do Egito para o Congo, quando chegou só disse Mãemequer prepara as tuas coisas; vou-te deixar lá no Luvo”*. O tio agiu de forma a excluir o que era estranho e assustador para o grupo. A menina apercebeu-se de que estava a ser excluída do grupo e contestou dizendo: *“não fiz nada”*. No entanto, o homem reiterou: *“prepara só as tuas coisas e vamos já.”* Este gesto de exclusão mostra como a família via Mãemequer: alguém que não pertence ao grupo, alguém sobrenatural e perigosa. A bisavó confirma-o ao dizer *“em vez de deixar feitiço não, só queres voar, voar, voar”* a conotação que é atribuída a toda criança acusada de bruxa ou feiticeira é de que voa de noite, *“agora vão-te queimar no Luvo, bruxa de merda.”* Uma vez que era estranha ao grupo, devia ser banida.

Sentindo-se abandonada e sozinha, Mãemequer usou a língua portuguesa no sentido de ser acolhida por alguém: *“quando cheguei lá no Luvo comecei a chorar e a falar em português, um pai que estava lá me tirou comecei a viver lá”*. Foi então protegida por um senhor, a quem chama “pai”. Note-se que é a primeira e única vez, na sua narrativa, que a menina dá este tratamento a alguém, o que reflete o afeto que ela recebeu, talvez reveja neste homem a sua avó por quem se sentiu acolhida e aceite: *“Aquele pai me tirou, me acarretou lá água, banhei, comprou coisas para eu comer depois disse para eu descansar um pouco”*. Mesmo bem tratada Mãemequer chorava porque queria voltar ao Congo; sentia-se parte de um lugar onde foi bem acolhida pela avó: *“só estava a chorar para eu voltar lá no Congo, mas aquele pai disse ‘você não pode mais voltar’*. Este homem foi então entregar a menina aos polícias, na fronteira. E aí Mãemequer viveu com eles. Como em zonas fronteiriças os polícias são vários e trabalham por turnos (não estão numa casa, mas num quartel), a menina não criou relações de afeto e não recebia sempre o mesmo tratamento. Havia alguns polícias por quem Mãemequer se sentia maltratada: *“foi me deixar naquelas polícias do Congo e aí também me maltratavam”*. Mas houve uma das mulheres polícias que se interessou em saber se a menina tinha fome. De novo, coexistem na vivência de Mãemequer o bom e o mau em simultâneo: polícias que a maltratam e uma mulher policia que se preocupa com ela. Esta mulher levou a um restaurante, mas a dona do estabelecimento era amiga da sua mãe e escorraçou-a: *“a amiga da minha mãe disse: hé, hé, você bruxa está a vir fazer o quê? Sai daqui, sai, sai, sai”*. A atitude desta mulher suscitou alguma curiosidade e em seguida foi-lhe perguntado: *“ó mãe, você lhe conhece?”*. A dona do restaurante resolve explicar que aquela menina havia arruinado a vida da mãe: *“lhe conheço, ela é que estragou a viagem da mãe dela, estragou todas as coisas da mãe dela”*; e acrescentou que era “bruxa”.

Com esta identificação a polícia contactou a mãe que deu autorização para que a matassem, se quisessem. Usou palavras de rejeição absoluta da maternidade, dolorosamente reproduzidas por Mãemequer: *“chamaram a minha mãe, e minha mãe falou para me meterem veneno, se quiserem me matar eles é que sabem, ela não vai me buscar porque não sou filha dela sou filha dos animais”*. Esta menina confirma a rejeição mais dolorosa que uma criança pode sentir e que corresponde à perda da sua identidade, tornando-a vulnerável.

A partir deste momento Mãemequer sentiu que os polícias, que obviamente não a mataram, passaram a tratá-la com completa indiferença: *“depois aqueles polícias já não me cuidavam mais bem, às vezes vinham 21 h ou 22 h, não me perguntavam nada.”* Um dia lembrou-se que conhecia alguém na fronteira. Dirigiu-se a esse homem e começou a conversar com ele: *“um dia sentei só, pensei: quando aquele pai foi, me deixou com um tio que vendia saldo² e fui lá, comecei a falar com ele em português, ele não me entendia nada”*. Nesta altura houve alguém que reparou que ela estava a falar português *“uma mãe que trabalhava no restaurante, disse: oh! você fala português?”* Então Mãemequer pediu trabalho a esta senhora: *“mãe, posso trabalhar neste restaurante e você me paga dinheiro?”* A resposta foi positiva *“sim, podes vir, até já hoje, começa a lavar a loiça”*. Vendo os polícias que Mãemequer estava mais independente, expulsaram-na do quartel: *“Você pode tirar todas as tuas coisas daqui, vai já, aqui ninguém está a te precisar”* e *“comecei a viver com aquela mãe”*. Foi então viver com a senhora que lhe deu trabalho e a quem chamava mãe. Neste local ela lavava a loiça do restaurante e ajudava noutros trabalhos.

Mas, por ter apanhado malária duas vezes, foi levada ao centro de acolhimento de crianças acusadas de feitiçaria, em Angola. Quando lhe perguntámos se aceitava o título de bruxa e a acusação de que voava de noite, Mãemequer explica que aceitava e até inventava histórias só para deixar de ser maltratada; é que chegava a ficar seis dias, ou mais, sem comer: *“depois eu não aguentava, inventava coisas para me darem comida”*. Esta invenção levava-a a criar uma história em que tinha cinquenta anos e dois filhos: *“eu falava, eu sou bruxa tenho 50 anos, dois filhos no feitiço”*. Perguntámos-lhe se a questionavam sobre quem lhe havia dado o feitiço, Mãemequer explica que tinha de anuir, porque, caso contrário, maltratavam-na física e psicologicamente: *“me batiam muito e quando eu falava sou bruxa, paravam de me bater, pedia desculpas e depois eu falava, vou falar a verdade”*. Os quimbandeiros, que torturam a criança para que ela diga o que eles consideram a “verdade”, maltratavam Mãemequer: *“me metiam água com óleo nas vistas e eu depois falei que eu é que comi minha avó, lhe amarrei com pau de fungi e lhe comi com fungi”*. Deste modo, a menina sentia que tinha de reconhecer o que quisessem e até mesmo inventar histórias de natureza fetichista, para se libertar das insuportáveis torturas a que era submetida: *“depois não aguento e invento coisas: eu falava que de noite tenho cabelo até nas pernas; de noite eu só bem bonita; de noite eu tenho casa de ouro, voo na vassoura; vou ao cemitério desenterrar as*

² Créditos de telemóvel.

peças para lhes tirar a pele, tiro a pele de crianças para renovar todos dias o feitiço. Renovava também a minha beleza”.

Mãemequer vive a acusação de feitiçaria como forma de condensação de toda a sua vivência afetiva. Quando ouvimos Mãemequer, entrevemos a sua realidade interna, povoada de ameaças de perda ao nível do *self*, que a angustiam e a aprisionam.

Queremos salientar a maneira como foi vivida a relação de Mãemequer com a entrevistadora, no decorrer do diálogo, com uma transferência e contratransferência significativa na produção dos dados. De facto, iniciámos ambas a conversa com um nervosismo próprio de quem ainda se conhecia mal, o que remete para o estranho/estrangeiro e para o impacto normal que a diferença gera no outro. Penso que o termos estado alguns dias juntas antes da entrevista facilitou a gradual desinibição. Além disso, terá também tido relevância o facto de a entrevistadora ser do mesmo país; desta forma a entrevistada sentiu que conversava com alguém que a acolhia. Foi assim possível estabelecer uma relação de confiança desde o início, com a entrevistada sempre a discorrer com abertura sobre os seus sentimentos e a demonstrá-los sem constrangimento.

O desejo de receber afeto maternal levou Mãemequer a certa altura a pedir que a entrevistadora assumisse o papel de sua mãe. Esta necessidade estrutural de pertença, fundamental para a construção da identidade, precipitou uma dinâmica inconsciente, da qual despertou um profundo sentimento de compaixão e responsabilidade em nós. Na verdade, inconsciente e naturalmente entrevistadora e entrevistada assumiram um estatuto familiar de mãe e filha. Foi com alguma tristeza que a deixei e voltei a contactá-la para saber como estava. Apesar de a entrevista ter corrido bem e ter originado uma narrativa contada com confiança, apercebemo-nos de que a frustração poderia acontecer com o inevitável afastamento geográfico. De facto, a frustração fazia parte da contratransferência: a entrevista chegava ao fim e apenas podíamos dar voz à sua narrativa; nunca poderia livrá-la do peso agregado à sua subjectividade. A realidade impõe dolorosos limites.

Do ponto de vista de Mãemequer parece-nos que terá sido psicologicamente reconfortante ter tido um interlocutor que escutasse a sua história. De facto, à medida que ouvíamos os conteúdos dolorosos da sua narrativa, a menina conseguia encará-los cada vez melhor. Ocorria a ideia expressa por Bion, citado por Wendy e Jeferson (2000), de que a contenção começa com a premissa de intersubjectividade inconsciente, em que as emoções são constantemente transmitidas entre as pessoas. Devido à contenção que fizemos das memórias de Mãemequer, estas passaram a ser lembradas com mais confiança, permitindo assim que a menina se sentisse reconhecida na sua identidade e compreendida; os seus significados emocionais haviam sido aceites.

5.2. Análise dos dados de Ares

Ares é um jovem de vinte anos, natural de Angola, um país africano de expressão lusófona, que pertence à etnia bakongo. Apresenta, no entanto, marcas (escoriações) no rosto, próprias da etnia quimbundo nalgumas províncias. Viveu no centro de acolhimento de crianças acusadas de feitiçaria, durante dois anos e hoje vive num bairro social na província de Mbanza Kongo, onde são colocados alguns jovens quando atingem os dezoito anos de idade, visto que no centro só podem ficar até esta idade. Alguns são reintegrados nas famílias; outros que acabem o 12º ano até aos dezoito anos e têm um aproveitamento escolar destacado, ganham bolsas para estudar no estrangeiro; aqueles que não conseguem até à maioridade esta situação, vivem em casas sociais com o apoio do centro. É numa destas casas que se encontra o Ares. Quer continuar a estudar e vir a ser bolseiro no estrangeiro.

Após o contacto inicial, começámos a entrevista: *“podes contar-me a tua história como criança acusada de feitiçaria?”*. Ares começou a narrativa descrevendo o porquê da sua ida para o centro: *“Fui ao centro porque me acusaram de feitiçaria. É a minha mãe e meu pai que me acusavam desde muito tempo quando eu era criança”*. Relata a sequência desta acusação, referindo-se ao pai e à madrasta *“meu pai gostava de mim mas a mulher que ele tinha, depois que tinha-se separado da minha mãe, aquela mãe, mãe madrasta, não gostava de mim”*. Na sequência disto, conta que saiu da casa do pai para ir viver com a mãe. Mas continua a viver o drama da acusação de feitiçaria, feita, desta vez, pela própria mãe: *“a minha mãe sempre me acusava de feiticeiro e eu vi que não estava bem e saí de lá”*.

Ares procura, por sua iniciativa, o centro de acolhimento, mas para aí chegar tem de passar por algumas provações. Teve de andar a pé cerca de 60 km: *“eu vivia no Cuimba, eu não conhecia Mbanza Kongo, nem sabia onde ficava o centro, vim a pé mesmo sozinho desde o Cuimba até aqui em Mbanza Kongo”*. Não tendo sítio para ficar, refugiou-se numa igreja que estava em festa, para poder comer e dormir, visto que não conhecia nada nem ninguém. Fingiu que caminhava com um determinado grupo entrando assim na igreja: *“encontrei uma igreja chamada Tatão. Lá havia uma festa, tinha lá também pessoas que saíram do Cuimba e eu falei assim ‘não, enquanto não tenho sítio para dormir vou entrar nesta igreja’; entrei lá e comecei a partilhar, havia uma pessoa que me reconheceu e me perguntou ‘ó Ares você veio connosco?’ Eu falei ‘sim, vim convosco no autocarro; saímos do Kuimba’ e ele disse ‘ah! está bem”*. Ares integra-se no grupo, no qual não pertence e mostra isso no momento em que é comunicado o regresso à terra natal. Nessa altura ele foge, porque o seu objetivo era encontrar o centro: *“eles fizeram lá só três dias. Depois de três dias me falaram que ‘já vamos voltar para o Kuimba’, eu falei ‘está bom’, depois quando ouvi isso no meu*

coração eu já sabia que não vou mais voltar para o Kuimba; fugi". Quando ia a caminho do centro encontrou-se com um amigo que já aí estava integrado. Perguntou então como podia integrar-se ali. Este amigo, que já o conhecia da sua aldeia, deu-lhe as diretrizes, explicando-lhe os processos por que teria de passar *"Primeiro deve ir para o Inac. Naquele tempo só havia Inac não havia Minarce. Deve ir no INAC e depois eles vão-te perguntar e você responde tudo que te perguntarem e depois vão-te levar no centro"*. Chegando ao INAC (Instituto Nacional de Apoio à Criança) e sendo-lhe perguntado quem era a sua mãe, Ares respondeu *"a minha mãe já morreu"*. Ares assegura deste modo que não há retorno possível à família, tentando eliminar seus pais na sua mente.

Ares foi acusado de feitiçaria desde criança, mas só aos dezasseis anos saiu de casa querendo pôr fim às situações dolorosas que, por causa da acusação, viveu. É um caso inédito visto que a idade limite para acusação é dezasseis anos. Dois anos depois da sua estadia no centro, altura em que tinha de sair, foi encaminhado para a sua família e foi difícil a sua readaptação: *"foram-me deixar na minha família. Só dormi um dia e falei 'não, eu não posso ficar aqui, porque vi que essa minha mãe, minha madrasta pode mais vir a me acusar de novo e eu não vou mais aceitar aquilo conforme o que era antes'"*. Era impossível a reconciliação com o pai, com a madrasta e com a mãe.

Tendo respondido que havia aceitado as acusações, perguntámos-lhe a razão de o ter feito. Ares explica que o fez para não ser mais torturado: *"Aceitava porque me batiam muito, com catana que aquecem no fogo, me levavam numa igreja chamada Mpeve Yalongo (Espírito Santo), depois, naquela igreja, me metiam umas coisas nos olhos, nas vistas (piripiri, as folhas da árvore de Kulumbimbi). Eram coisas que doíam muito mesmo e quando te metem aquelas coisas aí, se não quiseres mais que te metam, vais ter que falar verdade como mentira, depois eu falava só assim para me deixarem, fazer como não, só falava"*. Ares narra o momento da tortura e entrega ao pastor para aceitação da acusação.

Na igreja Mpeve Yalongo (Espírito Santo), onde foi deixado pelo pai e a madrasta, viveu em cativo, trabalhando duramente para o pastor: *"foram-me deixar nesta igreja. A minha mãe não sabia. Meu pai e a minha mãe me deixaram lá, falaram 'você não pode sair daqui, fica só mesmo aqui'. Eu ficava lá, aquele pastor me levava na lavra dele de banana, e ficava a vender banana. Depois voltávamos na aldeia, na casa do pastor onde estava a viver"*. Ares era privado de alimentação e tinha de roubar bananas da fazenda do pastor para conseguir sobreviver: *"depois via que não me estavam a dar comida. Enquanto conhecia a lavra do pastor, eu ia roubar bananas"*. Ao ser descoberto, teve de fugir da igreja *"fugi porque roubava lá e deram conta"*. Ares foi para casa do seu avô paterno, onde ficou até este morrer. É então obrigado a regressar a casa da sua mãe, onde tomou a decisão de ir para o centro: *"voltei na casa do meu avô que nasceu meu pai e aquele meu avô morreu. Quando morreu, voltei mais na casa da minha mãe e aí tomei a decisão de ir ao centro"*. Vemos aqui uma clássica descrição de uma família sem recursos, que entrega os filhos para serem criados por alguém. Nesta narrativa conjugam-se duas situações: a da família sem

posses que encontra uma desculpa para entregar a outrem (famílias ou entidades) os filhos para serem criados; e entidades (neste caso, igrejas da nova pentecostal e quimbandeiros) que recebem as crianças em troca dos seus serviços, maltratando-as a pretexto de as libertarem de um mal que, na realidade, é inexistente.

Na sua narrativa, Ares confirma que perante os maus tratos que sofria, tinha de admitir junto do pastor que era feiticeiro, ideia que a seguir este comunicava aos pais “*não era o pastor que falava era mesmo eu a falar, e eu falava no pastor e o pastor está a falar nos meus pais e os meus pais acreditavam*”. A estadia em casa do pastor agrava a vivência implícita na acusação de feitiçaria e a rejeição da família legitima a atitude do pastor.

Perante a questão “o que falavas?”, Ares refere um conjunto de factos desencadeado pelas perguntas diretas do próprio quimbandeiro, que não admitiam margem de dúvida. “*Eu falava que sou feiticeiro porque nós éramos quatro irmãos e ficámos dois, o outro está no Uige, não lhe acusaram de feitiçaria, eu estou aqui porque me acusaram de feitiçaria... Eu falava que voava na casca de ginguba. Me perguntavam onde costumam a ir. Eu respondia ‘vamos só passear’, ‘andas com quem?’, perguntavam. Eu só falava que ‘ando com o meu tio, mas no fundo meu tio não sabe de nada*”. Nesta passagem da sua narrativa, Ares introduz outros elementos da família e refere a discriminação de que é vítima em relação ao irmão: o acusado de feitiçaria encontra-se no espaço físico “cá” e o que está livre da acusação vive no “lá”. Ares interioriza uma desigualdade insuperável, na medida em que é-lhe impossível ocupar o lugar do Outro (o não acusado).

Segundo Ares, levavam-no ao quimbandeiro porque o pai tinha pesadelos e, além disso, não conseguia fazer negócios com sucesso. O jovem era assim o causador da desgraça do progenitor. Aceitava as acusações e agia com medo das represálias “*tinha de aceitar se não vão-me dar surra ou vão-me meter aquelas coisas nos olhos, não falava não, para não ser maltratado porque às vezes tinha de dormir fora*”. Ares contava ainda: “*uma pessoa basta só ver rato por cima de algo, me acordam a perguntar: aquilo é o quê?*”. Se respondesse dizendo que não sabia, batiam-lhe. Com medo Ares aceitava e dizia: “*sim sou eu*”.

Depois de ter narrado o que aconteceu até ir para o centro, sentimos necessidade de clarificar alguns aspetos da sua acusação. Ares recordou então, mais uma vez, o circuito que fazia nas igrejas, bem como a confirmação de que era feiticeiro, “*tudo começou quando íamos na igreja e aí onde íamos falaram nos meus pais que ‘esta criança é feitiçeira; voa à noite*”. Há uma relação entre os pais e a igreja, de novo, a igreja afirma e confirma a acusação.

Ares evoca um lugar com sentido de pertença, “*minha aldeia*”. Aí havia recursos e um homem abastado: “*um avô que falavam que era feiticeiro e que dava feitiço nas pessoas porque ele matava os*

animais". Este homem tinha poder, porque era o "soba da aldeia" e distribuía aquilo que tinha às crianças "quando mata animal tem que dar nas crianças". O pastor da igreja frequentada confirma que o feitiço de Ares estava associado à alimentação que recebia daquele homem: "quando vamos na igreja sempre falavam isso, dizendo que 'este vosso filho lhe deram carne e é por isso tem feitiço, feitiço dele veio de carne é aquele avô que lhe deu'". Conjugam-se duas figuras: a que dá a comida e causa o mal e a que recebe e é vítima do mal. Ser alimentado, comer quando não há comida torna-o feiticheiro.

Diz Ares que a família se muda para outra aldeia, quando o pai pensa que corriam perigo: "meu pai falou que enquanto começou assim, 'temos que sair daqui para irmos viver no Cuimba'". Ares narra com satisfação a mudança que faz da antiga aldeia para a nova, onde viviam todos juntos (mãe, pai e irmãos), antes da separação dos pais: "lá estávamos a viver juntos, com a minha mãe e meu pai; aí ainda não estavam separados". Ares diz duas vezes "estávamos a viver bem; estávamos a viver bem." Parece assim que, no nível do inconsciente, quer permanecer neste registo de hipotética felicidade.

Quando surge o relato da morte da irmã mais nova, fica claro que para Ares o bem-estar é precário: "quando fizeram assim, a minha irmã pequena morreu." Ao morrer a sua irmã mais nova, foi-lhe perguntado quem era o autor da desgraça: "começaram a me perguntar quem fez isso?". Ao responder, por causa do medo de represálias, que tinha sido ele próprio o causador da morte da irmã, acusa alguém do bairro, dizendo que fora esse elemento exterior que lhe havia dado o feitiço: "falei só mesmo assim uma pessoa que ouvia naquele bairro que é feiticheiro; depois lhe acusei só mesmo ele". Ares lança a acusação sem fundamentos sobre alguém que não é da sua família, por isso a família disse-lhe: "nós temos que saber como te deu feitiço, você não é da família vai só te dar feitiço assim?". O feitiço é sentido nesta cultura como um poder, transmitido aos que pertencem à mesma linhagem geracional; é só para os eleitos.

Depois desta acusação, Ares é levado outra vez ao quimbandeiro, para se averiguar quem era o verdadeiro feiticheiro. Para este efeito, foram feitos alguns rituais como exorcismo, chinguilamento, entre outros. Ares relata: "fomos no quimbandeiro, meteu uma estátua a frente de nós, eu estava a sentir medo porque nunca vi isso, estávamos juntos a família do senhor que eu acusei, o meu pai e a minha mãe". Este ritual consistia em colocar alguns produtos nas mãos dos réus e se um deles tivesse qualquer sensação, dor ou ardor, descobrir-se-ia quem era o feiticheiro. O quimbandeiro explicou: "vamos ter que te meter coisas, cinza do tabaco, palitos de fósforo, falaram 'você pega isso e se você queimar você é feiticheiro, mas se não queimares você não é feiticheiro'". Momentos depois de colocarem o produto nas mãos, Ares grita em voz alta: "'papá, está a me doer muito, está-me doer'...comecei a gritar. O quimbandeiro veio e falou: 'viram? Quem gritou entre eles dois?'". Este grito foi a sua condenação, a partir da qual se confirma mais uma vez a sua condição de feiticheiro.

Esta narrativa do ritual com o quimbandeiro confirma a explicação do feitiço como algo transmitido no seio da mesma família. Naquele momento, uma das famílias fica livre da acusação de feitiçaria e confirma-se que Ares era o verdadeiro feiticeiro: “*viram? Quem gritou? É o Ares. Então ele é o feiticeiro*”. A família reage acusando Ares de ter mentido em relação à acusação que fizera: “*você Ares estás a falar mentira e aquelas pessoas foram queixar num grupo também que chamam bakongo*”. Depois deste julgamento ordálico o seu pai teve de pagar uma multa: “*o quimbandeiro disse ao meu pai: ‘como o teu filho acusou à toa, o inocente que não sabe de nada, tem que pagar multa’*”. O pagamento consistiu em dar produtos alimentícios: “*o meu pai pagou: cabrito, galinha e bebida*”.

Para o pai, Ares escondia a identidade de quem lhe dera o feitiço. Então Ares que se apercebe de que só os elementos da família lho podiam ter concedido, refere, provavelmente para evitar uma nova ida a um quimbandeiro ou pastor, que um familiar lhe havia transmitido os ensinamentos: “*Têm acusado meu tio de feiticeiro; então eu disse ‘estou a esconder porque meu tio de noite disse para eu não falar a pessoa que me deu feitiço’*” e acaba por dizer que “*a pessoa que me deu feitiço é meu tio*”. Ares continuava a ser colocado perante a necessidade de encontrar alguém a quem se devia vincular. Desta vez acusa o tio, irmão da mãe, que é o responsável pelos ensinamentos nos ritos de iniciação masculina. O pai de Ares diz ter a certeza que é este tio que lhe deu o feitiço, pelo facto de que a herança de conhecimentos é passada para os sobrinhos, filhos da irmã, e no caso do feitiço este é passado para um sobrinho escolhido; além do mais, este tio já havia sido acusado de ter causado a doença em Ares quando este tinha um mês: “*quando nasci só fiz um mês, eu tinha morrido porque tinha uma doença e acusaram este meu tio, disseram que era ele que fez coisas para eu morrer, depois o tio entrou em casa e toda gente saiu ele fechou a porta, não sei se me fez quê também não falou nas pessoas, quando acabou chamou as pessoas para entrar, abriu a porta e me encontraram a chorar.*”

Ares volta a referir que os pais ainda estavam juntos neta altura: “*o meu pai e a minha mãe sempre estavam juntos neste tempo*”. Mas de repente explica que a mãe começou a trair o próprio marido. Ares mostra o ódio que nutre pela mãe por esta estar a transgredir, traíndo o próprio marido: “*a minha mãe começou a fazer coisas inacreditáveis, porque o meu pai não tinha, não tem dinheiro, é pobre mesmo*”. Há uma condenação explícita da conduta da mãe. De novo fica evidente o problema da pobreza, que parece ser a causa real do sofrimento de Ares.

O jovem denuncia a mãe ao pai, criando assim uma cisão com a mãe: “*um dia falei no meu pai. Pai, tem uma pessoa que outras vezes anda a dormir aqui, quando você vai na cerra de Kanda, tem pessoa que anda a vir ficar aqui*”. Dá-se um corte de relações de Ares com a mãe e do pai com a mãe. Há um irmão de Ares, ainda bebé que a mãe leva consigo, mas que morre pouco tempo depois: “*havia uma criança que nasceu na casa do meu pai e quando chegou lá, não demorou, a criança morreu*”. Ares fala desta criança com distância afetiva, dando conta da raiva que sentia pela mãe. Com a morte desta criança,

é novamente acusado; mas desta vez já não lhe perguntam quem causou a morte, é logo indicado como o causador: *“a criança morreu, não viram mais outra pessoa para acusar, é só mesmo eu, e falava que era o tio que fez isso.”*

Ares é defendido pelo pai e pelos vizinhos, colocando a culpa na própria mãe, por ter traído o marido e ter transgredido as regras culturais: *“as pessoas disseram não é nada, ele é burrice da mãe... o meu pai falou não, esse meu filho aqui não, não é ele.”* A transgressão desta mãe culmina na morte do bebé: *“quando a mãe está a trair o pai ou o pai está a trair a mãe, está a sair com outra pessoa (gipalo) é aquilo que aconteceu na bebé”*. A criança morre em consequência da traição e não da feitiçaria, na ótica da comunidade envolvente.

Com a separação dos pais e tendo em conta também as difíceis condições económicas da família, o seu pai vê-se na necessidade de o enviar para o Congo democrático, na casa de um tio irmão de seu pai, com o pretexto de que seria tratado do feitiço: *“o meu pai, mas o meu pai disse que não ia conseguir ficar comigo porque viajava muito, me mandou no Congo para me tratarem o feitiço”*. Neste lugar Ares não se adaptou. Esta inadaptação manifestou-se com uma doença: *“fiz um ano no Kongo, me apanhou uma doença que em Kikongo se chama bwaka (má nutrição cuachiocor)”*. Descreve, na sua narrativa, os sinais da doença: *“eu sou negro, mas fico bem claro”*. O jovem sente-se fisicamente diferente; mais uma vez perde a identidade e a filiação: *“o meu tio me desconfiava, falava que pode ser o teu feitiço, que eu quero dar numa pessoa e eu não consegui; é por isso me voltou”*. O tio continuava a levá-lo às aldeias para o curar: *“mas aquele meu tio não me deixava, me levava sempre nas aldeias que eu não conheço para tratar a doença”*.

Na sequência da expulsão dos angolanos da RDC, a sua tia, mulher do irmão do pai, não aceita ir com Ares para Angola, pois ele era acusado de feiticeiro: *“quando começaram a refugiar as pessoas, a minha tia disse: ‘eu não vou com este miúdo porque é feiticeiro’”*. Esta mulher pediu ao marido que enviasse o jovem para Angola de imediato. Mais uma vez é olhado como um estranho, representando uma ameaça e sendo assustador. Perante Ares, todos os que cuidam dele ficam num dilema: ficar com ele ou expulsá-lo. Por um lado, a tia não queria fazer a caminhada com ele; por outro lado, compadeceu-se e deixou-o com outra tia, numa aldeia fronteiriça com Angola: *“caminhámos até Kumpassa, aí vivia uma minha tia; e a mulher do meu tio me deixou lá”*. Ares pediu para sair da casa desta tia e ser enviado para a casa do seu pai: *“não demorei, pedi para me mandarem para a casa do meu pai no Cuimba”*.

No seu regresso ao Cuimba, onde estava o pai já a coabitar com outra mulher, começam de novo as acusações devido aos maus sonhos de um dos filhos da madrasta. Este, que sabia que Ares era acusado de feiticeiro, disse em sonhos: *“estou a ver o mano Ares”*. Ares negou que fosse ele que lhe aparecesse, mas a criança afirmava que não tinha dúvidas. Questionado pelos pais se Ares lhe havia dado feitiço, ele respondeu: *“sim, me deu mesmo feitiço com banana”*. Mais uma vez Ares é

levado ao pastor da igreja Mpeve ya Longo, a quem o pai recorria quando havia suspeita de feitiço. Este homem confirma que o jovem era feiticeiro: “*este pastor disse que esse vosso filho mesmo já tem feitiço*”. Depois desta confirmação o pai de Ares decide mandar o filho embora: “*o meu pai disse eu vou ter que tirar esse filho da minha casa, se não vai estragar todas as crianças*”. O pai descarta-se da sua responsabilidade no feitiço, que teria vindo da parte dos familiares da mãe: “*o meu pai falava que não somos nada nós que lhe demos feitiço, não é da minha parte*”. A mãe surge associada à responsabilidade do feitiço: “*vai na parte da tua mãe, onde tem o vosso feitiço*”. A família dividia-se entre elementos bons e elementos maus. Ares reconhece esta divisão e imputa a responsabilidade à mãe em diálogo com esta: “*se lhe dei feitiço quem me deu primeiro é teu irmão, então devo partilhar com a família*”. Esta reação do jovem é desencadeada pelo facto de ser indiciado outra vez pelo pastor como aquele que deu feitiço ao seu próprio irmão de sangue. De alguma maneira a mãe não só confirma como reafirma que Ares é feiticeiro; esquiva-se da responsabilidade de ser seu filho, considerando-o pertença de terceiros, quando diz, depois de lhe bater e este ter fugido para casa do irmão do avô: “*o vosso feiticeiro desapareceu nem?*”. Ares saíra de casa da mãe e havia-se escondido em casa do irmão do avô materno. Com esta confirmação da mãe, o avô também pede a Ares que saia de sua casa, desresponsabilizando-se de o criar: “*este avô disse para sair da casa dele e ir para a casa do meu pai*”. Mais uma vez sente-se estranho ao grupo: não chegou a ser eleito para receber os ensinamentos que o tornariam protetor da família e, na realidade, só traz problemas a todos os que o rodeiam.

Sente que o pai não o iria receber porque perdera a afetividade que tinha pelo filho: “*o meu pai já não me gosta e a mulher dele também não me gosta*”. Sentindo-se rejeitado, questiona-se: “*vou aonde?*”. Encontra uma saída: ir para a casa do seu avô materno. Aí vivia a irmã da mãe com alguns filhos: “*na casa do meu avô também vivia a minha mãe pequena³ com alguns filhos, outros filhos estavam com o marido porque estavam separados*”. Uma das crianças ficou doente, no hospital disseram que tinha apanhado uma espécie de meningite, *quintunto*. Depois do enterro Ares recebe a habitual acusação de que havia causado a morte da criança: “*um dos filhos dela ficou doente e foram num hospital que se chama povo, ele tinha apanhado uma doença que se chama Quintunto, só matava mesmo assim as crianças. Quando foram para o hospital não demoraram, quando voltaram o filho morreu, depois do enterro vieram-me acusar que não é outra pessoa é você mesmo, outros já queriam-me matar*”. Repare-se que todas as acusações de morte provêm de familiares maternas, o que reforça a rejeição da mãe.

Depois do funeral alguns membros da família querem matar Ares numa fogueira com pneus e troncos, mas consegue fugir para casa do avô paterno, que entretanto, também morre: “*fui viver na casa do meu avô que nasceu meu pai e quando o meu avô morreu voltei mais na casa da minha mãe*”. Em casa

³ Mãe pequena: irmã mais nova da mãe. Na cultura bantu, a linhagem é matrilinear: a irmã da mãe é mãe, o irmão da mãe é tio. A irmã do pai é tia e o irmão do pai é pai.

da mãe de novo, recebe um dia a notícia da morte do avô materno e pensa que tem de fugir novamente, porque provavelmente havia sido a mãe a provocar a morte do próprio pai (o avô de Ares): *“pensei assim que tenho de sair daqui. Porque a minha mãe, minha mãe mesmo eu até não lhe gosto... a minha mãe também acusava o pai dela e mandou matar o próprio pai. Se eu continuar aqui a minha mãe vai-me mandar matar.”* Ares temia ser morto pela própria mãe, que havia sido soldado da UNITA. Foge então de casa e procura o centro.

Na entrevista com Ares sente-se a intensidade das emoções entre entrevistado e entrevistadora. O jovem recebeu-nos na sua casa, onde vivia com mais três rapazes, que também estavam na mesma situação. No início houve alguma desconfiança, mas esta foi ultrapassada pelo facto de a entrevistadora ser vista como uma pessoa neutra em relação às questões que estavam a ser tratadas, o que facilitou a relação. Ares narrou a sua experiência com emoção intensa, realismo, revolta e até um certo humor, como que para compensar a agressividade implícita nalguns episódios da sua história. Defendeu-se da ansiedade e do pesar com um sorriso, que espelha o desejo de distanciamento em relação ao que viveu e é um mecanismo para proteger o seu *self*. A violência física a que fora sujeito refletia-se nas escoriações que tinha espalhadas pelo corpo; e a violência psíquica deixou-lhe marcas indeléveis na alma.

Este seu passado que nos contou e que resume toda a sua história ficou gravado na sua memória e Ares tem agora pela frente o trabalho interior de o reajustar, reviver, de forma a conseguir superá-lo, reintegrando-o em si com vista a uma nova vida. Ares, ao usar o tempo verbal do pretérito imperfeito do indicativo, para falar de momentos bons, e ao optar pelo presente do indicativo, para explicar as más experiências, mostra estar ainda muito preso ao mal que sofreu. Ainda não é capaz de associar o bem ao presente, quando conta a sua história. Mas os acontecimentos que ele relata usando o presente são também já passado. Ares tem desejo de viver o seu presente hoje na casa social como algo diferente e bom, que começou na sua vida, mas inconscientemente ainda está muito “preso” à vivência dolorosa do passado.

6. Análise dos grandes temas

6.1. Análise dos grandes temas de Maemequer Ntoyo

1. Identidade: Sentido de pertença

Uma das necessidades psicológicas fundamentais dos indivíduos é a de assegurar, o mais firmemente possível, o sentimento de identidade, o que leva ao desejo de integração em grupos ideológicos. Estes grupos podem chegar a funcionar como um continente que abrange e delimita e, ao mesmo tempo, discrimina e consolida a ideologia e a identidade dos membros que os constituem (Grimberg & Grimberg, 1971, cit por Meltzer & William, 1994).

A narrativa de Mãemequer resulta de uma vivência passada em vários “lugares”, físicos e emocionais, que fazem o percurso de construção da sua identidade. Houve experiências vividas, questionadas e elaboradas na sua mente como situações de puro sofrimento e violência; e houve outras, mais escassas, de uma melhor integração num grupo, constantemente perdidas. Foi assim que esta menina cresceu no tempo e no espaço, apropriando-se de “lugares” diferentes que lhe iam dando voz.

Mãemequer começa a sua narrativa associando a sua identidade à de sua mãe (e. g. *Eu e a minha mãe vivíamos em Luanda*). No começo da sua narrativa, demonstra que se sente o centro da percepção consciente de um mundo, em que possui uma identidade própria (*self*). Narra a sua história, dando a entender que vivia feliz com a progenitora, até ser deixada em casa de uma tia. Discorre sobre os vários lugares, onde foi vivendo a sua história de acusação de feitiçaria, na instabilidade de ficar em várias casas, com pessoas distintas, cujo convívio era interrompido pela chegada súbita da mãe.

Mãemequer constrói a sua identidade a partir da experiência que vai tendo de situações adversas, em lugares sempre diferentes. Condensa em si todos os demónios do mundo e “organiza” interiormente os seus sentimentos de revolta, indignação, ódio, perplexidade, agressividade, conseguindo refletir sobre os dados que apresenta colocando-se, alternativamente, dentro e fora da história. Por exemplo, quando algo de mal lhe acontece, consegue analisar o comportamento dos que a rodeiam, como se fosse externa à sua própria narrativa.

O desespero e a incompreensão do que se vai passando é nota dominante na narrativa de Mãemequer. A expressão “*comecei só a viver assim, assim*” denota uma perda de identidade, resultado da ausência de sentimento de pertença. A mãe acolhe-a sempre que tem um homem, mas abandona-a quando o perde. Todavia, é inicialmente junto da mãe que a menina sente a

possibilidade de pertencer a uma família, em concreto. Mas a sua recuperação da identidade de filha é constantemente interrompida. A primeira gravidez da mãe que Mãemequer refere é “promessa” de família alargada e eventualmente mais sólida. No entanto, dá-se um aborto espontâneo e de novo a rejeição. Nas casas onde viveu até chegar a casa da avó sempre se sentiu excluída e rejeitada; como se apenas pudesse ser filha com outros irmãos e nunca sozinha com a mãe. Perdidos os irmãos, sendo única, é uma ameaça para a mãe e é afastada pela mãe, nunca pertencia ao lugar onde estava, não era parte integrante de nenhuma família que a recebia. Vivia marginalmente. A própria casa da mãe, que de início pode ter sido visto pela menina como um possível lugar de acolhimento, torna-se o mais hostil possível: é o sítio onde se formula pela primeira vez a fatídica acusação de que é bruxa. A mãe impõe-lhe uma identidade que ela nem sequer entende.

Esta identidade de bruxa confirma que ela é vítima de um olhar que a considera sempre alguém externo/estrangeiro e por isso identificado com o mal. O abandono que sofre na fronteira do Congo constitui o culminar desta ideia de que o mal vem de fora e como ela pertence ao exterior tem de ser banida. Confirma-se a impossibilidade sempre reafirmada de que possa sentir-se pertença de alguém. Mas atacar e ser atacada pela mãe.

O facto de Mãemequer associar a acusação de que era bruxa a uma recusa – a de ir buscar algo que a mãe lhe pede – denota uma culpabilização. Depois do infortúnio dos maus tratos de que a mãe era vítima por parte do homem que com ela vivia, a fome que a impediu de obedecer à ordem da mãe surge como a origem da sua nova identidade malfazeja. Por isso, vai assumir os castigos que lhe infligem. Se só a culpa permite a assunção da punição decorrente da prática de mal, Mãemequer admite a sua culpa, mas atacar e ser atacada. Ela própria legitima a sua exclusão e os atos persecutórios de que foi vítima. Ela aceitava que fazer parte de um grupo era assumir o seu papel de “bode expiatório”.

Assim, Mãemequer acaba por aceitar a acusação de que é bruxa, porque percebe que se o não fizesse os maus tratos, físicos e psicológicos, seriam infundáveis. Passou então a assumir diferentes identidades, num universo ficcional reflexo da sua imaginação e da sua própria vivência. De facto, nas histórias que inventava, assumia uma identidade que projeta a sua vida familiar: Quando dizia: *“eu falava, eu sou bruxa tenho 50 anos, dois filhos no feitiço”*, parece-nos que há uma projecção de realidades que ela conhece e inverte: os dois filhos que diz ter podem ser as duas filhas da avó que a tratou bem. Neste caso um dos filhos é bom, é a tia que a mandou para a avó; e o outro é mau, é a mãe que a rejeitou. Como quem tem cinquenta anos é a mãe, a bruxa é, na projecção simbólica de Mãemequer, a sua própria mãe e Mãemequer é a avó. Logo a menina, na realidade, não se sente “bruxa”; ela identifica-se com quem a tratou matematicamente e não com quem a rejeita.

Sem morada certa, Mãemequer está sempre a ser acusada e a ser submetida a provações violentas. Só quando vive com a avó reencontra a sua identidade de filha. A avó adota-a, mas por pouco tempo. A morte inesperada da avó leva a menina, de novo, à mesma vida itinerante e sem afetos: em casa da bisavó, apesar da presença de uma irmã, “recupera” a identidade forçada de bruxa, situação que se agrava com o abandono num local fronteiriço onde não conhecia ninguém, onde vivia num espaço frequentado por pessoas constantemente diferentes. Mãemequer quando vive na fronteira do Congo é externa a qualquer grupo e perdeu a sua identidade: não era nem uma menina de onze anos nem a mulher de cinquenta que fazia bruxaria.

A impossibilidade de ter afetos prolongados origina que Mãemequer nunca se sinta parte de um grupo nem cresça com uma identidade de criança que é. Aqueles que a acolhem, a avó, um homem da fronteira e talvez a mulher que lhe deu trabalho, não conseguem, por razões diferentes, fazer perdurar o seu sentimento de pertença. Parece-nos que existe uma diferença importante entre a avó, em quem vê efetivamente uma figura materna, e as duas pessoas que a tratam bem na fronteira do Congo. Na realidade, o homem que a alimenta e dela cuida e a mulher que lhe dá trabalho são olhados por ela como exteriores/estrangeiros a si mesma. Mãemequer não os olha de forma negativa, até chama pai ao homem, mas procura desesperadamente uma identificação que não encontra naquele lugar. Por isso chora e pede para voltar para a família que, na realidade, ela não tem e sabe que não a tem. A rejeição suprema a que é sujeita quando a mãe dá autorização para que a matem confirma a inexistência da família, que ela, todavia, quer encontrar/ter. confirma-se o trágico! A mãe quer que ela morre.

2. Relação com o masculino e o feminino

A relação de Mãemequer com as imagens maternas e com tudo o que por extensão diz respeito à vida sexual e afetiva da mulher está imbuído de uma dualidade, o bom e o mau, ao que Klein (1926) classificará como imagem da mãe “má” e mãe “boa”, consequência do processo de clivagem que é constitutivo da vida psíquica do bebé.

Como vimos na narrativa de Mãemequer, a relação com o feminino é mais evidente e presente do que a relação com o masculino. Na relação com as mulheres, Mãemequer começa a sua história dizendo “*eu e a minha mãe*”, o que mostra que havia uma relação satisfatória na sua convivência inicial. Quem a maltrata pela primeira vez, espancando-a, é a tia, em casa de quem a mãe a deixa, no primeiro “abandono” porque havia a mana. Mãemequer deve fingir que está a ser bem tratada quando a mãe a viesse visitar. Este fingimento era como que uma forma de proteger a mãe de um conhecimento que lhe seria inconveniente.

Quando fala do episódio em que foi buscar água para a filha desta mulher, surge a imagem dupla do bem e do mal: o bem associado ao ato de dar água e o mal de ser acusada pela menina a quem dera água de ter más intenções em relação a ela. A água significa vida e a acusação significa morte.

Segundo Mãemequer, a outra tia com quem vive, no segundo “abandono” levado a cabo pela mãe, apercebe-se dos maus tratos e da violação a que a menina foi sujeita pelo marido da tia e nada faz. Os sinais de sangue do lençol são vistos pela mulher que assumiu a responsabilidade de receber Mãemequer em casa e são silenciados. A menina não se sente protegida por esta mulher que a acolhe. As perguntas insistentes de Mãemequer à tia no sentido de saber se estava tudo bem, no momento em que esta vê o sangue no lençol, refletem a assunção de uma culpa e a interiorização do mal que lhe sucedeu.

As primeiras mulheres em cujas casas Mãemequer é deixada são sempre imagem de mal. A primeira tia maltratava-a, desde o início, e segunda, que nunca a maltratou, quando soube da forma como o marido lidava com Mãemequer, mostrou-se incapaz de a proteger, autorizando os maus tratos com o seu silêncio. A terceira mulher com quem chegou a viver, referida como uma amiga da mãe, parece não a ter maltratado durante a curta estadia em sua casa. Mas é vista por Mãemequer como aquela que incentivou o pastor da igreja a confirmar que a menina era bruxa. A bisavó que a acolheu, depois da morte da avó, insere-se e fecha este quadro de mulheres más, que Mãemequer só conhece quando entra em casa delas e que são exteriores à sua relação com a sua mãe.

A mãe é uma presença implícita em todas as situações vividas por Mãemequer, mesmo quando ausente, porque pode sempre aparecer inesperadamente e levá-la. No entanto, a mãe não é figura do bem. Ainda que, inicialmente, Mãemequer comece a sua história apresentando uma visão positiva da vivência inicial que tinha com a mãe, o facto de a sua mãe a ir buscar só quando tem um homem leva a menina a ver a progenitora como uma mulher para quem a sexualidade se sobrepõe à maternidade: só sendo mulher de um homem podia ser mãe da filha. Cria-se um ambiente propício para o surgimento de uma rivalidade entre o feminino. Na verdade, a acusação de bruxa que lhe é feita pela mãe parece refletir a agudização desta rivalidade, que seria sentida também pela mãe, que via a filha a crescer. A mãe com esta acusação confirma perante a filha a sua vontade de desculpabilizar o companheiro pelos maus tratos que dele recebia, encontrando em Mãemequer um “bode expiatório” também pela perda dos bebés. Os sucessivos abandonos em casas de pessoas que maltratavam a menina levam a uma “deterioração” da figura materna. A acusação feita pela mãe agrava os maus tratos, que se tornam fisicamente insustentáveis. A menina tem de aceitar que é bruxa para poder sobreviver. Na fronteira do Congo confirma-se a trágica relação mãe e filha, quando a mãe autoriza que a matem.

Mãemequer parece sentir de forma mais aguda o seu infortúnio quando a mãe a acusa e a avó morre. Surge a questão: qual é o crime desta mãe e desta avó? Quais foram as suas transgressões? Notamos aqui um movimento interessante, enquanto a mãe a abandona, a avó acolhe-a com afeto. Na descrição da sua narrativa, Mãemequer mostra que o crime cometido foi o facto de ela própria ter sido “abandonada”. Mãemequer é vítima e por sua causa há crime e, em termos de castigo máximo, a sua eliminação seria a solução do crime. Ela condensa em si a vitimização e a agressão.

As figuras femininas que a menina associa ao bem são: a tia que a manda para casa da avó, a avó, a mulher polícia que a tenta ajudar e a dona de um restaurante que se torna sua patroa. Esta tia que alerta a sua própria mãe (a avó de Mãemequer) para a forma como a irmã está a tratar a filha é uma intermediária entre o mal e o bem; ela é quem evita que Mãemequer volte a viver com a mãe quando sabe das acusações e dos maus tratos, telefonando para a avó materna. Esta tia permite assim que a menina tenha uma existência feliz junto da avó que a acolhe. Na realidade, no período de tempo que vive em casa da avó Mãemequer está protegida. Mas o bem revela-se efémero com a doença mortal da avó. O bem volta a aparecer associado ao feminino, na fronteira do Congo, quando a mulher polícia se interessa por ela. Mas é mais efémero ainda que o anterior. Com o aparecimento súbito de uma mulher que conhece a mãe, a menina volta a ser apelidada de bruxa e a mulher polícia desinteressa-se do caso. A última vez que o bem aparece ligado ao feminino é quando uma mulher, a quem Mãemequer vai chamar mãe, lhe dá trabalho. A forma como a menina trata esta mulher denota uma aproximação afetiva, mas a narrativa fornece poucos dados para compreender a profundidade dos afetos que se estabeleceu entre ambas. Desta vez foi uma doença súbita da menina que a retirou deste meio.

Mãemequer constrói a sua relação com o feminino, seja este fonte de bem seja fonte de mal, com base na ideia de punição: sempre que reage a um pedido que lhe é feito (ir buscar algo, que pode estar relacionado a água) surge o mal. Com a prima surgiu uma acusação de que a queria matar; com a mãe a acusação de bruxa; com a avó, a morte desta.

Na sua relação com o masculino, Mãemequer faz uma “clivagem” entre os homens maus e os bons. Na sua narrativa destaca vários tipos de homens maus. Além dos maridos da mãe, que, segundo conta, não a agridem fisicamente, aquele que surge com mais destaque no início da sua narrativa é o que a viola, um homem que vivia com a segunda tia que a acolhe. Os companheiros da mãe causam um sofrimento a esta e não à menina, que, todavia, interioriza o sofrimento da mãe, olhando-os como aqueles que usam sexualmente a mãe, a agridem e vêm introduzir a rejeição na relação familiar porque a mãe ou perde um filho ou vai ter um filho. O terceiro tipo de homens perversos é constituído por aqueles que confirmam que a menina é bruxa: o pastor e os

quimbandeiros. Um quarto tipo encontra-se naquele que a retira definitivamente do seio da família, abandonando-a num lugar inóspito, totalmente desconhecido. Este representa o estrangeiro, o que vem de fora, para lhe fazer mal. Abandona-a, tal como a mãe, mas há algumas diferenças importantes em relação aos abandonos da progenitora. Com este homem Mãemequer não tem nenhum laço afetivo e desta vez não é entregue a ninguém. Os polícias constituem o quinto tipo de homem com quem a menina lida. São uma massa anónima de pessoas, pois na narrativa Mãemequer não destaca nenhum. Uns são referidos como maus, outros como menos maus. Não se chega a estabelecer qualquer relação afetiva.

Entre os homens bons temos aqueles que a salvam de morrer quando está prestes a ser queimada, no enterro da avó. Além destes, temos a figura do homem que cuida dela, na fronteira do Congo, e a quem chama pai. Com este estabeleceu-se uma ligação afectiva, mas não suficientemente forte para sentir ensejo de continuar com ele. A figura paterna não tem para Mãemequer a mesma força afetiva da materna. A menina procura uma mãe, mas não um pai, que é alguém que desconhece: nunca teve pai. Os homens confirmam a acusação, ou a protegem, mas ao protegerem atacam.

Deste modo parece que Mãemequer revela uma “condensação”: ela e a mãe, a mãe e ela, a mãe e estes homens e ela com outras mães e pais.

3. Representações da passagem da realidade material à realidade psíquica

Embora esta história de acusação se passe em distintos lugares, há uma sequência lógica no encadeamento dos acontecimentos, vividos todos eles com grande intensidade. No primeiro episódio, em casa da primeira tia onde é deixada pela mãe, o ato de dar água é vivido por Mãemequer como um gesto mortal, quando devia ser um ato de vida. Na verdade, a menina coloca neste momento o início de um embuste que culminará na acusação de bruxa, feita mais tarde pela mãe. Só mata de noite quem tem poderes ocultos. A água que simboliza fonte de vida, meio de purificação, fonte de regeneração e de saúde é vista como letal. O lençol com que a prima se tapa quando lhe pede água associa-se na narrativa de Mãemequer sempre à perda (a violação) e à morte (a morte da avó no hospital). As imagens da água e do lençol reaparecem ambas no momento em que a avó morre: a avó pede-lhe água e quando a neta lha traz os médicos estão a tapá-la com o lençol, porque havia morrido. O sentido que Mãemequer dá à narrativa e as imagens que destaca mostram uma interiorização da ideia de que poderia efetivamente ser bruxa.

No episódio da violação voltamos a ter a imagem do lençol, que neste caso, se associa não à morte, mas à perda prematura e violenta da virgindade: o lençol manchado de sangue. O sangue pode ser visto também como símbolo de vida e da identidade: trata-se do sangue, ou seja, da vida da própria menina, que sofre uma mudança drástica com as incessantes violações a que passou a estar diariamente sujeita. A ideia de morte encontra-se igualmente presente, quando o violador procura assegurar o silêncio de Mãemequer com ameaças de morte.

Mãemequer, na sua narrativa usa referências constitutivas da mente no plano do simbolismo: amor e morte (eros e tanatos), água e doença, lençol e perda. Os símbolos geracionais que refere têm comportamentos antitéticos: tia boa e tias más, tios maus e tios bons, avó boa e bisavó má e por fim a própria mãe que na narrativa começa por não ser má e termina como sendo apresentada como a pior de todos, quando autoriza a morte da filha.

6.2. Análise dos grandes temas de Ares

1. Identidade: Pertença e filiação

A narrativa de Ares denota uma história de impossibilidade de pertença. Ares evoca a sua aldeia como um lugar ao qual sente que pertence (“a *minha aldeia*”). Aí havia recursos e gente que possuía poder, o “soba da aldeia”, conotado como feiticeiro, porque tinha bens. Ao mudar de aldeia, Ares narra este período com satisfação por se sentir pertença de uma família que estava unida: “*lá estávamos a viver juntos com a minha mãe e o meu pai*”. Mas esta satisfação fica abalada após a traição da mãe ao pai e a morte de uma irmã, iniciando-se um processo difícil com um julgamento ordálico.

Ao identificar um vizinho como aquele que lhe transmitiu os poderes de feiticeiro parece à procura de uma filiação, desta vez fora da família. Nesta acusação, em que quebra a cultura tradicional bantu, segundo a qual o feitiço é um poder apenas transmissível dentro da linhagem geracional, Ares parece querer encontrar um lugar nesta nova família. Tenta afiliar-se a este homem, mas não consegue. Quando imputa ao tio materno a origem dos seus poderes continua este processo, volta à família.

Ares começa a viver uma vida deambulante a partir dos dez anos de idade, procurando pertencer a alguém, mas sentindo-se sempre estrangeiro. Nele habita um Outro como corpo estranho e sem sentido. Passa do pai para a mãe e desta para o pai várias vezes e vive também com tios e avós. O seu caso resulta de uma situação típica de uma família sem recursos, que chega a entregá-lo a pastores e quimbandeiros com o pretexto de ser criado. Estes aparecem como benfeitores, porque “cuidam” destas crianças, que, todavia, são exploradas e martirizadas pela fome e maus tratos físicos e psicológicos. E, por consequência, não conseguem encontrar nestes homens uma figura que lhes dê filiação. Assim, quando fica em casa do pastor para quem servilmente trabalha vendendo bananas, Ares encontra equivocadamente a pertença, que logo vê rejeitada nos maus tratos, que culminam com a fuga, depois de se descobrir que roubava fruta para comer. Quando fala da etnia bakongo como um grupo externo (“*aquelas pessoas foram queixar num grupo que se chama bakongo*”) mostra que não se sente pertença desta etnia, embora na realidade lhe pertença. É estrangeiro dentro do seu próprio grupo. Quando, depois da separação dos pais, é deixado no Congo e contrai uma doença que lhe altera a cor da pele e do cabelo (*bwaka*), que, na realidade, resulta de má nutrição, a perda de identidade é confirmada por sinais físicos muito visíveis, que o deixam perplexo. Os elementos identitários são-lhe constantemente negados.

Em toda a sua narrativa mostra que vivia confuso com o sentido de pertença. Pois introduz as mudanças de casa a que vai sendo sujeito de forma abrupta e até desordenada do ponto de vista

cronológico. O esforço que fazia por pertencer a um grupo, família ou alguém, é evidente ao longo da narrativa. Há alturas em que é rejeitado e mandado embora, mas outras vezes é ele que toma a iniciativa, como acontece, ao sair pela última vez de casa da mãe, para se dirigir ao centro de acolhimento de crianças acusadas de feitiçaria. No longo caminho que tem de percorrer para chegar ao centro integra-se num grupo, ao qual não quer pertencer. Quando o grupo regressa à sua terra natal, Ares exclui-se. Neste caso é ele que escolhe manter-se afastado e que assume ser estrangeiro, recusando a identidade que o grupo lhe oferecia. Ares sabia que se voltasse o esperava uma falsa identidade, pois continuaria a sua deambulação sem conseguir o sentido de pertença. O jovem ia agora em busca de uma verdadeira identidade, ainda desconhecida, mas na qual ele acreditava.

2. Relação com o masculino e o feminino

Embora a narrativa de Ares realce essencialmente a figura masculina e a sua vida tenha sido, segundo conta, passada com homens, o feminino está presente na figura da mãe, com quem se dá uma clivagem no momento em que o filho conclui que esta trai o pai. A mãe passa a ser identificada com o mal e o pai a ser identificado com o bem. Neste caso, ao contrário do que se passa com Mãemequer, a pela acusação de feitiçaria (e não de bruxaria) não macula diretamente a relação com o feminino nem com o masculino, porque Ares habitua-se, desde criança, a ser olhado como um feiticeiro, tanto pela mãe como pelo pai.

Ares, como rapaz que é, identifica-se com a figura paterna (Olivier, 1980), logo quando há traição sente a dor de seu pai como se fosse sua: a mãe trai o filho, na sua identificação com o pai, e trai o filho, ao quebrar a estabilidade familiar, de que ela era um pilar juntamente com o pai. Assim o jovem sente que tem de avisar o pai daquilo que se passa em casa na sua ausência: o adultério. Ele era o homem da casa (lembremos que era o primeiro filho do casal) logo assumia o papel do pai quando este se afastava em trabalho. A eliminação da figura materna no seu universo afetivo dá-se quando suspeita que esta podia ter matado o próprio pai, o avô materno de Ares. Para o jovem o facto de a mãe ter sido soldado tornava-a capaz de uma crueldade extraordinária a ponto de matar e excluir quem quer que fosse. A mãe fica no imaginário de Ares entre o soldado sanguíneo e a feiticeira, pois, segundo a cultura bantu a linhagem materna era a via através da qual se transmitiam os conhecimentos de feitiçaria. Por isso, quando chega ao centro e lhe perguntam onde estava a sua mãe, o jovem responde prontamente que a mãe tinha morrido.

A madrasta é a outra figura feminina com quem Ares contacta e que, pela ausência de laços afetivos que tem com o enteado, não pode substituir a figura materna. Aliás, esta mulher ajuda o jovem a confirmar que o feminino se associa ao mal.

Na relação de Ares com o masculino o pai é a principal figura do universo afetivo do jovem: o pai é o mediador nos momentos de acusação entre familiares e quimbadeiros ou pastores e preocupa-se com o filho, embora este seu cuidado seja vazio, porque Ares nunca era bem tratado nos sítios onde o pai o deixava. Assim, apesar de, na realidade, o jovem ser sucessivamente entregue a alguém que o fazia sentir-se como um estranho, Ares, na sua narrativa, desculpabiliza o pai, quando refere as dificuldades económicas, para justificar estes sucessivos abandonos. O jovem, além da tolerância demonstrada com a figura paterna, até mostra um sentimento de proteção em relação ao pai quando denuncia o adultério da mãe. A ligação afetiva desfaz-se no momento em que diz, ao contar a sua história, que o pai já não gostava dele. Isto acontece quando o irmão do avô materno o expulsa de casa e lhe diz que vá para casa do pai. Há expulsão do feminino que arrasta o corte com o paterno. Aí Ares analisa a sua situação afetiva ao refletir: “*o meu pai já não me gosta e a mulher dele também não me gosta. Vou aonde?*”. A procura do Centro significa a substituição de um universo afetivo, que nunca chegou a ser satisfatório, por outro que o enraizaria num “mundo” totalmente desconhecido, mas seguro.

3. Representações da passagem da realidade material à realidade psíquica

Na sua narrativa, Ares refere mais factos do que objetos. Tem uma forma de expor que o leva às ações e aos factos, contados de forma muito simples. Os objetos que refere provêm sobretudo do discurso atribuído aos outros: a carne referida pelo pastor da igreja do Espírito Santo aonde os pais o levam, a qual está na origem dos seus poderes de feiticeiro; o cabrito, a galinha e a bebida que são a multa que o pai tem de pagar, quando identifica um elemento externo à família como aquele que lhe havia dado os poderes de feitiçaria; a banana que roubava e a mencionada pelo filho da madrasta, que é o veículo da feitiçaria sobre a criança. Vemos que as confirmações de feitiçaria estão sempre associadas a alimentos: alguém deu um alimento; alguém recebeu esse alimento que ou é veículo que explica o feitiço ou é o resultado da confirmação de feitiçaria (multa).

Há um outro conjunto de objetos que pertencem ao discurso do próprio Ares, na sua narrativa, sempre relacionados com momentos de intensa aflição: as bananas da lavra do pastor que tem de roubar para sobreviver; os objetos com que contacta no julgamento ordálico (uma estátua, cinza do tabaco e os palitos de fósforo); e os pneus, os troncos e a fogueira, onde iria ser queimado vivo. As bananas são um símbolo de vida, porque lhe dão trabalho e alimento, mas são também um símbolo de risco, quando se descobre que Ares as roubava. Antes da punição, o jovem foge.

Os objetos que aparecem no julgamento ordálico representam o desconhecido e o sobrenatural. Ares está assustado e reage de acordo com as palavras do quimbandeiro, sentindo a queimadura. Surge a questão de perceber se a sentiu porque queria conscientemente ser considerado feiticeiro ou se o fez porque ouviu a explicação do quimbandeiro como uma instrução.

A fogueira que o mataria é símbolo da aniquilação total da sua identidade. De facto, na cultura bantu, só se cremam as pessoas sem família. Ares confirma a sua condição de estranho na condenação suprema a que seria submetido e que seria a eliminação de uma pertença que não chegou a encontrar. Por outro lado, o fogo é também símbolo de poder. Não tendo sido morto pelas chamas e tendo conseguido fugir, o poder que o fogo representa transforma-se na força interior de Ares.

O espaço identificado como igreja é recorrente na narrativa de Ares: a igreja do Espírito Santo frequentada pela família está associada à confirmação de feitiçaria e, portanto, simboliza o passado; a igreja tatão onde se refugia quando vai a caminho do Centro é o espaço de transição entre passado e futuro. Este lugar fica entre o passado de feitiçaria, fome e maus tratos e o futuro que se aproximava de acolhimento, segurança e pertença.

7. Discussão

Na sequência do material obtido, através da análise das narrativas e a abordagem aos grandes temas, tanto de Mãemequer como de Ares, a clínica etnopsicanalítica auxiliou a identificação dos mecanismos psíquicos subjacentes a estas narrativas aqui expostas, onde os sujeitos emergem com identidades psicossocialmente construídas. Pois, o problema da etnopsicanálise é compreender toda a ciência do homem: a relação de complementaridade, do indivíduo, da sociedade e da cultura (Devereux 1981). E a psicanálise, com a sua noção nuclear de inconsciente dinâmico, consegue concetualizar as ações das pessoas, tanto inconscientes quanto conscientes, motivadas ou conflituais (Hollway e Jefferson, 2000).

Antes de mais, importa considerar que são dois participantes de idades diferentes, uma menina e um rapaz, marcados por uma história de acusação de feitiçaria. Há, no entanto, toda uma narrativa que outras pessoas fazem sobre crianças acusadas de feitiçaria, mas, o mais importante, do nosso ponto de vista, é ver como cada uma destas crianças lê, se apropria e assume a sua história de acusação. Cada um destes participantes apresenta de maneira diferente aquilo que vive e é observável o forte impacto deste acontecimento sobre as questões identitárias. É importante ter em conta a realidade histórica em que se circunscreve a vivência de cada participante, para se perceber o motivo da necessidade de defender a sua identidade. Embora os discursos difiram demasiado entre si, devido à singularidade das defesas utilizadas, há algo de inconsciente que é mutuamente partilhado: o “inconsciente étnico”, descrito por Devereux (1956, cit por Nathan, 1981) como “*a parte do inconsciente total que um indivíduo tem em comum com a maior parte dos membros da sua cultura*”. Como vimos, cada um dos participantes vive a história de acusação de feitiçaria segundo a sua compreensão. Os dois têm uma conceção daquilo que terá acontecido, construindo assim uma narrativa própria. Destas narrativas, destacaram-se vários elementos que serão agora discutidos à luz de uma perspetiva compreensiva, inscrita num quadro teórico psicanalítico, permitindo-nos assim, compreender o impacto da acusação de feitiçaria a crianças, ao nível do seu processo identitário inseridas na cultura bakongo.

Assim sendo, Mãemequer na sua narrativa denota alguns temas como a identidade que surge ligada ao sentido de pertença em que é passada em vários “lugares”, físicos e emocionais, que fazem do seu percurso de construção da sua identidade, percorrendo sobre os vários lugares, onde foi vivendo a sua história de acusação de feitiçaria, na instabilidade de ficar em várias casas, com pessoas distintas, cujo convívio era interrompido pela chegada súbita da mãe. Constrói a sua identidade a partir da experiência que vai tendo de situações adversas, em lugares sempre diferentes. A mãe impõe-lhe uma identidade que ela nem sequer entende. Esta identidade de bruxa confirma que ela é vítima de um olhar que a considera sempre alguém externo/estrangeiro e por isso identificado com o mal.

Mãemequer admite a sua culpa. Ela própria legitima a sua exclusão e os atos persecutórios de que foi vítima. Ela aceitava que fazer parte de um grupo era assumir o seu papel de “bode expiatório”. Toda a sua história de acusação é passada entre mulheres, onde vemos a sua relação com as imagens maternas e com tudo o que, por extensão, diz respeito à vida sexual e afetiva da mulher está imbuído de uma dualidade, o bom e o mau, ao que Klein (1926) classificará como imagem da mãe “má” e mãe “boa”, consequência do processo de clivagem que é constitutivo da vida psíquica do bebé. Mãemequer começa a sua história apresentando uma visão positiva da vivência inicial que tinha com a mãe, o facto de a sua mãe a ir buscar só quando tem um homem, leva a menina a ver a progenitora como uma mulher para quem a sexualidade se sobrepõe à maternidade: só sendo mulher de um homem podia ser mãe da filha. Deste modo, a mãe é uma presença implícita em todas as situações vividas por Mãemequer, mesmo quando ausente, porque pode sempre aparecer inesperadamente e levá-la. Vai construindo a sua relação com o feminino, seja este fonte de bem ou de mal, com base na ideia de punição: sempre que reage a um pedido que lhe é feito (ir buscar algo) surge o mal. Já na sua relação com o masculino, Mãemequer faz uma “clivagem” entre os homens maus e os homens bons que aparecem na sua narrativa, destacando vários tipos de homens maus e alguns homens bons. A sua narrativa denota que a figura paterna não tem a mesma força afetiva da materna. Mãemequer procura uma mãe, mas não um pai que é alguém que desconhece: nunca teve pai. Revela uma “condensação”: ela e a mãe, a mãe e ela, a mãe e estes homens e ela com outras mães e pais e os irmãos.

Segundo Freud cit por Meltzer e Williams (1994), a operação central na formação de símbolos é a de condensação e o processo de condensação opera sobre o mito da experiência emocional. Um símbolo está no cerne da dor mental, pois ele assinala com acurácia a zona de conflito. Na sua narrativa Mãemequer utiliza alguns símbolos como a água, o sangue e o lençol, que aparecem em momentos de grandes conflitos, de grande dor, na sequência das acusações como sendo a causadora dos males que aconteciam no meio em que estava inserida. A partir destes elementos, ele associa o começo das dificuldades e é acusada de bruxa, ao aceitar o pedido da avó de ir buscar água, a avó morre e constrói então na sua cabeça que é bruxa. Parece que Mãemequer torna-se o lugar de todos os mistérios, confirmando o que diz Lacan referindo-se a Ferenczi de que no relacionamento em espelho e assimétrico, entre acriança e o adulto, a criança se torna para os adultos o assunto de todos os mistérios, um enigma que, facilmente se volta para a ameaçar (Degorge e Douville, 2012).

Em Ares, a identidade surge ligada não só ao sentido de pertença como também à filiação. A sua narrativa denota uma história de pertença e não pertença. Passando a vida de um lado para o outro como aquele que procura pertencer a alguém, pois sentia-se estrangeiro. Em toda a sua narrativa mostra que vivia confuso com o sentido de pertença. Pois introduz as mudanças de casa

a que vai sendo sujeito de forma abrupta e até desordenada do ponto de vista cronológico. O esforço que fazia por pertencer a um grupo, família ou alguém especificamente é evidente ao longo da narrativa.

Na sua narrativa realça essencialmente a figura masculina e a sua vida, segundo conta, é passada com homens, o feminino está presente na figura da mãe, com quem se dá uma clivagem no momento em que o filho a denuncia ao pai como traidora e a exclui da vida deles. A mãe passa a ser identificada com o mal e o pai continua a ser identificado com o bem. Neste caso, ao contrário do que se passa com Mãemequer, a acusação de feitiçaria (e não de bruxaria) não macula diretamente a relação com o feminino nem com o masculino, porque Ares habitua-se, desde criança, a ser olhado como um feiticeiro, tanto pela mãe como pelo pai, levado muitas vezes a confessar determinados acontecimentos. Na verdade, segundo Ballet (2009) a confissão destas crianças muitas vezes levam a acusação de outros adultos, reforçando ao mesmo tempo a decomposição social ao nível intrageracional, porque, são muitas vezes, feitas em público.

Na sua narrativa Ares utiliza o fogo e o poder como símbolo, que também aparecem em momentos de conflitos em querer pertencer a um grupo, família ou alguém. O fogo aparece no momento do julgamento ordálico, para estabelecer quem é o feiticeiro, aparece também no momento que o querem eliminar, de uma maneira cruel que é queimá-lo numa fogueira. O poder aparece na relação com aqueles que têm alguns bens. A par disso, Ares refere alguns objetos que provêm sobretudo do discurso atribuído aos outros, outro conjunto de objetos que pertencem ao discurso do próprio, na sua narrativa, sempre relacionados com momentos de intensa aflição.

Como vimos, segundo a narrativa dos participantes, a história de Mãemequer é passada entre mulheres o que nos remete para a maternidade, embora apareça a figura masculina em clivagem, de uns que atacam e outros que protegem. Já a história de Ares é passada entre homens, o que nos remete para o poder, e a figura materna é representada algumas vezes na narrativa, o mesmo percebe a mãe como cruel, inexorável, inflexível, em que o regresso possível é afastar-se, interpondo entre eles a personagem mediadora do pai e os valores meta-naturais, os únicos capazes de o proteger dela.

É de salientar a diferença que existe na acusação destes nossos participantes; Mãemequer é acusada de ser bruxa e Ares é acusado de ser feiticeiro, remetendo-nos para a diferença que existe entre o bruxo que é aquele que faz mal a alguém ou a um coletivo, segundo vimos na narrativa de Mãemequer, em todo lugar em que ia alguém estava mal e havia um infortúnio, e o feiticeiro como sendo aquele que é dotado de poderes para proteger a família, embora seja alguém temido na comunidade. Daí a procura de Ares por pertencer a alguém que o pudesse dotar de poder e de legitimidade.

Aparece na narrativa dos participantes, tanto nas histórias que inventam para se livrarem dos castigos como nas acusações que lhes são feitas, o verbo “comer”. Segundo Degorge e Douville (2012), este verbo na acusação de feitiçaria, é polissêmico, pode significar matar, enriquecer, dar uma doença, copular e corromper, colocando a acusação (e auto designação) no registo das pulsões canibalescas de “pesadelo” atribuído a crianças pelos adultos. Mãemequer, ao narrar na sua história que “*comen a sua avó com fungi*”, remete-nos ao que Freud (1969) refere que os motivos mais elevados para o canibalismo são de incorporar partes do corpo de uma pessoa em que pelo ato de comer adquire-se ao mesmo tempo as qualidades que eram possuídas por ela. Quererá Mãemequer no simbólico adquirir as qualidades de sua avó?

Para Tonda (2008), o conteúdo simbólico deste delírio, além de informar sobre o efeito de espelho da crença, também pode exprimir a realidade diária do aperto da fome, daí o comedor noturno que é o bruxo ou o feiticeiro.

Repare-se que nas duas narrativas há uma degradação da relação com a figura materna, em que no princípio há uma boa relação e ao longo da relação nota-se a rejeição de parte a parte no caso de Ares, com o medo de ser morto pela própria mãe, que talvez seja ela a dotada de poderes. E no caso de Mãemequer a figura materna é vista como aquela que abandona sucessivamente e tal abandono culmina com uma rejeição máxima quando a mãe dá ordem para matar a menina. Note-se que onde há infortúnio a sério é com a mãe e com a avó. Surge a questão: “qual foi a transgressão destas mulheres, Avó, mãe de Mãemequer e também a sua?”.

Em suma, na narrativa dos participantes, denota a questão do bode expiatório, em que eles só fazem parte da sociedade na medida em que a sociedade os usa como razão de ser dos seus problemas. Segundo Douville (2014) são a parte inimaginável, maldita sem esperança coladas às desgraças das linhagens. Famílias desmembradas, rivalidades não mediadas são fatores que implicam falhas na transmissão cultural. As partições antigas, apropriadas a reger e a confortar as fundações do espaço e da duração, apagam-se, o grupo familiar ou social já não vive no reflexo do mundo. A geração que chega surge como antagonista.

Houve uma grande possibilidade de observar na narrativa dos nossos participantes o que Tonda (2008) diz que, as crianças acusadas de feitiçaria ou de bruxaria pertencem, geralmente, à famílias muito pobres. Embora não espelhe tanto a narrativa de Mãemequer, mas a de Ares é claramente notável. Segundo De Boek (2000), estas crianças são removidas do contexto familiar ameaçador em que o seu lugar se tornou problemático para serem confiadas a um pastor das igrejas neo-pentecostais, onde o tratamento muitas vezes rigoroso começa primeiro com um período de prisão ou quarentena que pode ser individual ou coletiva com outras crianças feiticeiras. Na narrativa de Ares, é notória esta descrição. Não fala de reclusão coletiva, mas fala da individual.

Não há dúvidas de que o contributo das igrejas neo-pentecostais desempenha um papel crucial na produção incessante de problemas e no crescente destaque da figura do feiticeiro na imaginação coletiva da sociedade congoleza e na vizinha sociedade angolana. O papel destas igrejas é ambivalente, porque, se de um lado estão na raiz do problema da feitiçaria, por outro lado, a igreja, enquanto templo é um dos lugares onde há o encontro entre a criança e a feitiçaria, em que as mesmas são encorajadas a fazer uma confissão pública para revelar sua verdadeira natureza como feiticeira e confessar o número das suas vítimas (De Boek, 2000). Pelas soluções que estas igrejas propõem, podem parecer, como meios para remover as crianças da violência familiar e libertá-las das acusações que pesam sobre elas. Contudo, são elas mesmas que legitimam e confirmam as acusações, oferecendo métodos de cura que também envolve violência física e psicológica (Ballet, 2009).

Na narrativa de Ares, observámos que, depois de estar um tempo no centro de acolhimento, foi levado à casa dos pais para uma reintegração familiar. Segundo De Boek (2000) este tipo de reintegração permanece problemático, pois os pais muitas vezes ficam com medo de aceitar estas crianças. Nestes casos, é muito frequente que tais crianças se sintam obrigados a viver na rua. No caso de Ares, regressou ao centro de acolhimento já num outro projeto de acolhimento.

Salienta-se ainda que as crianças, estes jovens que provocam o medo e que têm medo, têm a reputação, pesada de consequências, de serem feiticeiros ou bruxos muito perigosos. Podem, então, no pior caso, tornar-se objeto de violência; serem objeto de exorcismo em pequenas assembleias de cura. Esta figura constitui um enigma que se transforma facilmente em ameaça. Além disso, o regime de produção da criança feiticeira é o de um contágio e não o de um dispositivo de costumes que confere saber, responsabilidade e dignidade. Assiste-se à geração espontânea de pequenos assassinos através da transmissão inter-geracional da feitiçaria. Estes jovens têm acesso a um mundo oculto e a poderes terríficos obtidos à medida que obtêm a reputação de ter morto e comido membros da sua família (Tonda, 2008).

As teses que reduzem esta temática de feitiçaria à atuação de um simbolismo de costumes e de um modelo de pensamento culturalmente fixado, não permitem compreender a brutalidade das emergências destas estigmatizações de crianças feiticeiras nesta mesma cidade (ou noutra). Hoje em dia prolifera à volta das crianças, na maior parte dos casos, um crescimento mórbido de temas de crianças feiticeiras. Os feiticeiros ocupam uma função descontínua. Eles infiltram-se e sobre individualizam aquele que os transporta com risco de loucura (Degorge e Douville, 2012 cit por Douville, 2014).

Na perspetiva de De Boek (2000), as crianças estão no coração deste segundo mundo. As acusações de feitiçaria à crianças devem estar relacionadas à situação económica do país onde a

disparidade é visível; se uma elite é enriquecida, a maioria da população está numa lógica de sobrevivência, aumentando assim a participação desta população nas igrejas neo-pentecostais como estratégia de sobrevivência, pois são promissoras de fundos e mundos, eliminando aqueles que na sua visão são os causadores da pobreza que, nesse caso, são as crianças (Ballet, 2009).

E da “apropriação” destas crianças, sempre crescente uma culpa/transgressão na rivalidade feminina ou exclusão, na procura de filiação, na falta de conciliação entre o feminino e o masculino.

Desde os resultados obtidos, destacamos o elemento transformador utilizado pelos entrevistados para transformar a dor de uma realidade crua (interna/externa) numa vivência possível, através de um diálogo construído a partir de “Outro” lugar. Ainda que o processo de transformação da mentalidade (feiticista) seja longo e doloroso, é necessário interligar a conversa de uma forma criativa para poder expandir esse projeto (de mudança), em vez de usar a “diferença” para segregar. É através da comunicação dessas “diferenças” que emerge a clínica etnopsicanalítica com a qual é possível pensar o “Outro” desde outros lugares: da cultura e da psique, em suma da sua verdade (subjativa).

8. Conclusão

O presente estudo teve como objetivo mergulhar no mundo interno de duas crianças angolanas, através das narrativas em que contam as suas histórias de acusação de feitiçaria e das quais emerge o modo como foi sendo construída a sua identidade, que surge como um contínuo processo (não fixo) de transformações. Para aceder à identidade dos nossos participantes, foi de fundamental importância estabelecer um diálogo pluridisciplinar através da clínica etnopsicanalítica, cujo universo mútuo e duplo possibilitam abranger o sujeito como um todo, tendo em conta as características culturais, históricas e políticas que marcam a sua vivência e não apenas as suas dinâmicas psíquicas de forma “isolada”. Assim sendo, procuramos obter uma compreensão global do sujeito, sem ignorar nenhuma das partes que o compõe, nem cair no erro de patologizá-lo, através de uma visão puramente clínica e científica ocidentalizada. Deste modo, o conceito de identidade abrange não só o singular (psíquico) como também o universal (contexto), a identidade é considerada como uma construção psicossocial, que surge em constante transformação, na qual o sujeito (*self*) constrói-se através do outro (lugares e pessoas) que nos remete para a relação e a intersubjetividade. Com a metodologia qualitativa, através da entrevista em associação livre – FANI – *Free association Narrative Interview*, desenvolvido por Hollway e Jefferson (2000) foi possível aceder à experiência real, subjetiva, intersubjetiva de ser criança acusada.

A partir do material empírico trabalhado, deu para perceber que: as fronteiras que se evidenciam nas acusações de feitiçaria remetem-nos para as fronteiras que os Bakongo têm entre pais e filhos, parentes e não (mais) parentes, visto que a acusação de feitiçaria incide sobre crianças de pais separados, órfãs e não só. Sublinha-se ainda a recusa das responsabilidades da família, que pode ou não ser extensa, sobre os seus membros e exige a validação que as igrejas pentecostais e os quimbandeiros fazem sobre os grupos de parentesco, quando são chamados a confirmar as acusações feitas no espaço familiar. Parece também estar em causa as relações de reciprocidade entre os mundos visível e não visível. Denota-se que as acusações não remetem somente às fronteiras internas ao parentesco, mas também às fronteiras internas à nação, ao pensar as relações entre Congo e Angola, as migrações dos bakongo enquanto comerciantes (ao mesmo tempo estrangeiros e nacionais) dentro do território comercializando produtos e adesão religiosa.

A feitiçaria não constitui uma crença isolada, mas um elemento integrante dum sistema muito vasto e largamente partilhado, de interpretação e de ação sobre a origem dos infortúnios e de outros acontecimentos. E, de uma forma geral a feitiçaria é vista como algo que funciona de um modo inverso ao do curso normal das coisas ou dos acontecimentos.

Para Douville (2014) a criança feiticeira emerge, portanto, no momento de uma mutação do estatuto da criança quando a urbanização e o mercado perturbam as referências antigas e que esta perturbação é de uma forma catastrófica agravada pela guerra e pelo conjunto das degenerações que acompanham uma paz precária, pouco trabalhada politicamente e simbolicamente, uma paz que se impõe pelo calar forçado dos conflitos, das violências e dos massacres. A criança feiticeira está cativa do efeito da rutura da história sobre a rutura das solidariedades geracionais. Esta rutura não permite elaborar a ambivalência necessária entre gerações. Condena demasiados jovens da geração que chega à sua reclusão num alteridade radical que os destina ao sacrifício. Esta alteridade radical desvenda o aspeto de pesadelo da figura da criança feiticeiro.

Note-se que a ligação destes termos de crianças e feiticeiras é o resultado de uma catástrofe na elaboração e transmissão simbólica dos mitos, porque o que o mito mais afasta, a diferença entre vivo e morto, é uma diferença sustentada por aquela que opõe normalmente o feiticeiro e a criança. É então que uma lógica de extensão que associa os humanos e os génios embate numa lógica da duração que associa os humanos aos antepassados. A categoria de criança feiticeira é apenas tratável como uma representação suplementar de algumas crianças em Angola, que as iniciações e nosografias autóctones modelam. Na anarquia violenta desse país e dessas cidades no seio das quais não é tanto a paz que regressou, mas uma estagnação larvada e pegajosa de um estado de guerra mal adormecido, a criança feiticeira mais do que uma representação designa uma ruína nas operações de simbolização da filiação e da genealogia. É o nome de um vazio representativo. Nesse sentido escapa à vaidade do culturalismo, sempre ávido de coligir um tecido de representação e é a réplica exata destas iniciações impedidas ou arruinadas (Douville, 2014).

Assim sendo, conclui-se que a emergência no debate público angolano ressalta o redesenho de várias fronteiras: entre parentesco e igrejas, entre estado, entre família e direito. É de salientar que as igrejas representam um papel fundamental neste debate, assim como as novas formas de inserção das crianças no espaço urbano e sua visibilidade como “sujeitos” de direito.

Por conseguinte, do material obtido e analisado, destacamos a Identidade que surge ligada ao sentido de pertença e filiação que, apesar das diferentes dinâmicas entre os participantes, vai dar invariavelmente num tema comum que se manifesta constantemente nas narrativas e que marcam o momento de acusação, o facto de sentirem-se e de os sentirem estranhos/estrangeiros no seio familiar e não só. A representação da realidade material à realidade psíquica, marcada com os momentos de acusação e relacionada com os símbolos que daí emergem, na menina (água, sangue e lençol) no rapaz (fogo e poder), dão a entender claramente que cada um faz uma construção da sua história segundo a compreensão daquilo que vive e experiencia. A relação foi também parte

fundamental no resultado do material obtido através das narrativas, da qual o método sugere deixar que o Outro (entrevistado) narre, sem interferências do nosso desejo (entrevistador), daquilo que seria suposto encontrar. Neste sentido a entrevista é um espaço aberto, mas também contendor, que possibilita ao Outro dar (se) a conhecer a sua história, sendo que a relação é um elemento importante do método utilizado e a contratransferência é também parte do material obtido. Deste modo o facto de ser do mesmo país dos participantes, a relação foi mais fácil.

Como em todos os trabalhos científicos, existem algumas vantagens e dificuldades encontradas no decorrer do presente estudo. O facto desta investigação se inscrever numa perspectiva etnopsicanalítica, permite alcançar um conhecimento mais profundo do fenómeno em estudo, uma vez que esta disciplina contempla a psique humana e a cultura. Como foi anteriormente referido, o método FANI permite aceder à vivência subjetiva do sujeito. Assim, cada um dos participantes foi capaz de narrar a sua vivência, fazendo mais do que um simples relato. Assim, determinados fundamentos que existem na aplicação deste instrumento demonstram-se como vantajosos na realização de um estudo deste género. O que incita o entrevistado a orientar e a construir a sua narrativa através da associação livre de ideias é o facto de a entrevista não ser estruturada, sendo caracterizada por uma única pergunta inicial em forma de convite (“podes contar-me a tua história de acusação de feitiçaria?”). Isso incentiva, realmente, a associação livre que coloca o sujeito e a sua vivência subjetiva e intersubjetiva no centro da investigação.

De modo a analisar o material empírico recolhido, foi formado um grupo de intervisão num primeiro momento, tornando-se vantajosa a formação deste grupo de intervisão, na medida em que é possível examinar mais cuidadosamente o envolvimento subjetivo do entrevistador que tem algum impacto no modo como a informação é interpretada. A partir deste primeiro momento de análise, foi possível discutir e cruzar ideias com outros colegas da área, permitindo deste modo um maior aprofundamento do material empírico. Tendo em conta as características deste instrumento específico, a realização desta investigação em formato de estudo de caso foi sentida como um desafio. A escolha do tipo de estudo e do instrumento beneficiou o aprofundamento da problemática que se propôs estudar.

Tratando-se de uma primeira abordagem, do ponto de vista etnopsicanalítico, a pesquisa sobre o fenómeno da acusação da prática de feitiçaria às crianças angolanas apresenta alguns reptos. Uma das principais dificuldades tem a ver com a diminuta bibliografia angolana específica sobre a tão complexa problemática, sobretudo no campo da etnopsicanálise. Olhando para as publicações genéricas existentes, outra dificuldade tem a ver com o enfoque demasiadamente descritivo e antropológico que os estudiosos precedentes deram à temática, deixando de parte o foco principal do problema, a criança, as consequências que tal acusação pode representar no seu processo de

reconstrução identitária e como ela assume esta vivência para os conteúdos propostos; faz-se muito recurso aos estudos de antropologia cultural e social das décadas 1960-1980, o que pode ser redutor numa sociedade em rápidas mudanças (mesmo aquela tradicional). No entanto, estas dificuldades justificam também a pertinência deste estudo. Por esta razão, torna-se importante realizar mais investigações nesta área.

Salienta-se ainda o facto da adoção da perspectiva etnopsicanalítica permitir alargar os horizontes da psicologia tradicional, contribuindo desta forma para uma análise mais profunda desta problemática de acusação de feitiçaria. Assim sendo, o presente estudo contribui para a psicologia clínica na medida em que disponibiliza uma análise relativamente profunda da experiência e vivência das crianças acusadas de feitiçaria, problemática muito pouco estudada até então. Da mesma maneira, revela o impacto que determinadas políticas de acolhimento e de integração destas crianças têm na (re)construção identitária das mesmas. Se o trabalho do (etno)psicanalista é desenterrar os passos do passado, permitindo a objetivação dos mecanismos e dos processos psíquicos que traçam a verdade material da história e a verdade subjetiva das reconstruções que cada um faz, à sua maneira, do seus traços esquecidos (Douville, 2014), há ainda a emergência de se continuarem a fazer estudos nesta linha com as crianças acusadas de feitiçaria que continuam a ocupar um lugar muito específico de marginalização, partindo da sua inteira subjetividade de forma a fazer ressaltar o impacto que o mundo social atual, detém sobre estas crianças.

Sendo esta problemática muito pouco estudada num domínio vivencial da experiência, propõe-se a realização de futuros estudos na área com esta configuração – uma abordagem etnopsicanalítica em conjugação com o método FANI – que se mostrou muito vantajoso no aprofundamento da temática em questão. Considerando o destaque dado à díade nesta lógica específica de acusados e acusadores, para futuros estudos, sugerimos a análise da outra parte que a compõe: os acusadores (pais, pastores e quimbandeiros) e a sua dinâmica (interna) face ao Outro/acusado.

Que cada ser humano encontre no seu mundo ideal de civilização, um espaço no qual as barreiras descobertas sejam somente as fronteiras físicas e nunca as mentais, porque estas tornam a pessoa temerosa face ao diferente.

Referências

- Afruca (2009). *What is witchcraft abuse?* Disponível em:
<http://www.afruca.org/documents/what%20is%20witchcraft%20abuse.pdf>.
- Alston, P. (2009). Protection and Promotion of all human rights, civil, political, economical, social and cultural right, including the right to development. Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions to the UN General Assembly.
- Altuna, P. R. R. A. (2006). *Cultura Tradicional Bantu*, Paulinas, Portugal.
- Assoun, P. L. (1993). *Freud et les sciences sociales*. Paris: Armand Colin.
- Balandier, G. (1965). *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI ao XVIII Siècle*. Paris Hachette.
- Ballet, J., Dumbi, C., & Lallau, B. (2014). “Children’s Autonomy in Conflict- Affected Countries” em Caroline Sarojini Hart e tal. (orgs.) *Agency and Participation in Childhood and Youth: International Applications of the Capability Approach in Schools and Beyond*, Londres, Bloomsbury.
- Ballet, J., Dumbi, C., & Lallau, B. (2009). “Enfants sorciers à Kinshasa (RD Congo) et développement des Églises du Réveil”, *Mondes en développement* Fevereiro/ 146, p.47-58. DOI 10.3917/med.146.0047.
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. (2009). Psicologia social e políticas de Existencia: Fronteiras e conflitos. XV *Encontro Nacional da Abrapso*, 2-9.
- Barros, M. L. & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11, 45-54.
- Bartolami, G. (2018). *Feticci e credenze religiose dei Bakongo*. Eurilink University, Roma
- Bartholomew, L. (2015). *Child abuse linked to beliefs in witchcraft*, *Transnacional Social Review*, a social work Journal. 5:2, 193-198, DOI: 10.1080/21931674.2015.1028809.
- Benjamin. W. (1994). O narrador: *considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: *Magia e técnica, arte e politica: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet 7 ed. São Paulo: Brasiliene.
- Brinkman, I. (2003). “Refugees on routes: Congo/Zaire and the war in Northem Angola”,

comunicação no simpósio internacional “Angola on the move: transport routes, Communication and history”, Berlim, 24-26 de Setembro.

Casteleiro, J. M. (2001). *Dicionário de Língua Portuguesa contemporânea*. Lisboa: Verbo.

De Oliveira, M. A. F. (1968). *Angolana (documentação sobre Angola)*, 2 voll., Centro de Estudos históricos ultramarinos, Lisboa.

De Oliveira, J. C. (2008). *Os Zombo e o futuro: na tradição, na colónia e na Independência*, UC, Coimbra. (Tese de doutoramento).

De Boeck, F. (2000). Le Deuxième Monde et les enfants-sorciers, *Plitique Africaine*, 80, pp. 32-57.

Degorge, V., & Douville, O. (2012). les enfats-sorciers ou les rejetons de la guerre en Afrique Equatoriale. Un défi pour l’anthropologie psychanalytique, figures de la psychanalyse, (24), p.233-249. DOI 10.3917/fp.024.0233.

De Mijolla, A., & De Mijolla-Mellor, S. (2002). *Psicanálise*. (1ª Ed.). Lisboa: Climepsi.

Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complementariste*. Trad. : Tina Jolas e Henri Gobard Paris: Flammarion.

Devereux, G. (1981). A etnopsiquiatria. *Análise Psicológica*, 4 (1), 521-526.

Douville, O. (2014). *Les Figures de L’Autre: Pour une Antropologie Clinique*. Paris: Dunod.

Encyclopaedia Britannica. Disponível em:

[http:// www.britannica.com/EBchecked/topic/646051/witchcraft](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/646051/witchcraft).

Estermann, C. (1983). Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro): *Coletânea de artigos dispersos*. Lisboa: Instituto Investigação Científica Tropical.

Ferreira, A. G. (1999). *Dicionário de latim-português*. Portugal: Porto Editora.

Fonseca, A. (1989). *Sobre os Kikongos de Angola*, Luanda, União dos Escritores Angolanos.

Formol, E. (1996). *Nova Enciclopédia Portuguesa*. Madrid: edclube. Vol. 10

Foxcroft, G. (2009). *Witchcraft allegations: A protection concern for UNHCR and the Wider Humanitarian*

Community? United Kingdom: Stepping Stones Nigeria. Disponível em:
<http://www.stepsstonesnigeria.org/files/UN doc.pdf>.

Freud, S. (1969). *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Edição: Imago. Rio de Janeiro.

Freud, S. (1987). *Conferências introdutórias à psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras

Completas de Sigmund Freud, V. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

Freud, S. (2001). Totem e Tabu. Lisboa: Relógio D'Água.

Gonzalez-Rey, F.(2002). *Pesquisa qualitativa em psicologia: Caminhos e desafios*. São Paulo: Thompson.

Godoy, A. (Março/Abril de 1995). Pesquisa qualitativa: Tipos fundamentais. *Revista de Administração de Empresas*, 35(2), pp. 57-63.

Gracia, L., & Quek, F. (1997). Qualitative research in information systems: Time to be subjective? In A. Lee, J. Liebenau, & J. degross (Eds.), *Informations systems and qualitative research* (pp.444-465). London: Chapman & Hall.

Günther, H. (2006). Pesquisa Qualitativa *Versus* Pesquisa Quantitativa: esta É a Questão? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 22, 201-210.

Hollway, W. & Jefferson, T. (2000). *Doing qualitative research differently: Free association, narrative and the interview method*. London: SAGE Publications.

Hollway, W., & Jefferson, T. (2008). The free association narrative interview method. Em L. given, *the SAGE encyclopedia of Qualitative Reserarch Methods* (pp. 296-315). Califórnia: sage Publication.

Hollway, W. (2010). Relationality: The intersubjective foundations of identity. In M.

Kiau, A. F. (1969). *Le Mukongo et le monde qui l'entourait: cosmogonie Kongo*, Office national de la

Recherche et de Développement, Kinshasa.

- Klein, M. (1926). Princípios Psicológicos da Análise de Crianças Pequenas, in: Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos (1921-1945), vol. I Obras Completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago.
- Laplantine, F. (1978). *Etnopsiquiatria*. Lisboa: Veja.
- Lioger, R. (2002). *La folie du Chaman: Histoire de l'ethnopsychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Luyaluka, K. L. (2010). *L'inefficacité de l'église face à la sorcellerie africaine*, l'Harmattan, Paris.
- Mabeko-Tali, Jean-Michel. (1995). "La 'chasse aux Zairois' à Luanda", *Politique Africaine*, 57, pp. 71-84.
- MacGaffey, W. (1970). The Religious Commissions of the Bokongo. *Man* 5 (1): 27-38.
- Macgaffey, W. (1983). *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*, Indiana University Press, Indiana.
- Macgaffey, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Marques, M. E. (1999). *A psicologia clínica e o Rorschach* (1ª ed.). Lisboa: Climepsi.
- Meltzer, D., & Williams, M. H. (1994). A apreensão do belo: *o papel do conflito estético no desenvolvimento, na violência e na arte*. Rio de Janeiro: Imago editora
- Miguel, P. F. (1987). *Kijila. Per una filosofia Bantu*, Edllico, Bari.
- Miguel, P. F. (1997). *KIMBANDA. Guaritori e salute tra i bantu dell'Africa nera*, Edistampa/Nuova Specie, Bari -Italia.
- Miguel, P. F. (2012). *Estruturas do poder e mecanismos de Domínio da Igreja em Angola. Dos exórdios da Conquista à independência política*, Viverein, Roma.
- Morisca, F. M. (2003). *Africa renascida* (Políticas sine quibus non) SEDIPU, Uíge.

- Moro, M.; De La Noe, Q; Mouchenik, Y. (eds). (2006). *Manuel de Psychiatrie transculturelle: Travail clinique, travail social. Grenoble: La Pensée Sauvage, Ed.*
- Mott, L. (2001). *Enciclopédia Luso-brasileira de cultura*. Editorial Verbo, Edição século XXI, Lisboa – São Paulo.
- Olivier, C. (1980). *Les enfants de jocaste: L’empreinte de la mère*. Paris: Denoel/Gonthier
- Paduart, P. (2008). De Freud à Devereux: Naissance de l’ethnopsychanalyse. *Revue Belge de Psychanalyse*, 52, (p. 83-101).
- Pereira, L. (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, L. (2008). “Crianças feiticeiras: Reconfigurando família, igrejas e Estado no pós-guerra angolano”, *Religião & Sociedade*, 28 (2), pp. 30-55.
- Pereira, L. (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.
- Pinto, E. B. (2004). A Pesquisa Qualitativa em Psicologia Clínica. *Psicologia USP*, 15, 71-80.
- Quevedo, G. P. J. (1980). *Feiticeiros bruxos e possesos*, Ed. A.O, Braga
- Róheim, G. (1943). *Culture Primitive societies Sex (Psychology)*. New York, Nervous and Mental disease Monographi series, nº 69.
- Save the Children (2006). The investigation of Child Witches in the Democratic Republic of Congo. Disponível em: http://www.crin.org/docs/the_Invention_of_Child_Witches.pdf.
- Schnoebelen, J. (2009). Witchcraft allegation, refugee protection and human rights: a review of evidence. *New issues in refugee research* research Paper No. 169. UNHCR, Policy Development and evaluation Service: Geneva.

Tonda, J. (2008). “La violence de l’imaginaire des enfants-sorciers”, *Cahiers d’études africaines*.

DOI: 10.4000/etudesafrcaines. 10872.

Torrinha, F. (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Editorial Domingos Barreira

Van Wing, J. (1959). *Études Bakongo*, Bruxelles, Desclée de Brouwer.

Yin, R.K. (2001). Estudo de caso: *Planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman.

Walkerdine, V. (1997). *Daddy’s Girl*. London: Macmillan.

Anexos



ISPA
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

Anexo A - Consentimento Informado

A presente investigação será realizada pela estudante Laurinda Miguel Sissimo do quinto ano do Mestrado Integrado em Psicologia Clínica, no Instituto Universitário das Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida (ISPA), no âmbito da dissertação do Mestrado em Psicologia Clínica sob orientação da Professora Doutora Maria Emília Marques. Este estudo tem como objetivo recolher dados sobre a experiência de crianças acusadas de feitiçaria. Os dados recolhidos são anónimos e confidenciais e qualquer elemento que identifique os participantes será preservado. Os participantes podem, a qualquer momento, colocar questões a cerca da investigação, podendo também interromper a sua participação no estudo.

É assegurada a ausência de danos psicológicos, físicos ou sociais aquando da participação. Ao assinar este documento, declara que compreende e aceita os termos desta investigação e que autoriza a divulgação dos dados recolhidos no meio científico, sob garantia do anonimato.

Nome: -----

Assinatura: ----- **Data:** ----/----/-----

Anexo B - Transcrição da entrevista: Mãemequer Ntoio

Entrevistadora (**E**): podes me contar a tua história de feitiçaria?

Mãemequer (**M**): Sim! Eu e a minha mãe vivíamos em Luanda, depois a minha mãe me deixou na casa da minha tia o nome dela é tia M. Estava a viver com ela, aquela minha tia me maltratava me batia e me ofendia todos os dias e, quando a minha mãe vinha visitar-me ela falava para eu fingir que estou bem.

Ela tinha uma filha que se chamava P, eu estava a limpar na cozinha, ela veio e me pediu água. Eu disse está mana P. e fui para levar a água e ela se tapou com lençol, estava a mentir que estava doente, batia a porta, dei a água e ela bebeu, me deu o copo fui levar o copo e depois fui jogar com as minhas amigas. A mãe dela estava a bater a porta, ela não queria abrir a porta, eu saí do lugar em que estava a brincar e fui abrir a porta, quando abri a porta ela falou na mãe dela: mãe olha só Mãemequer, estou a lhe pedir água e me disse: morre aí, você não pode viver espera só vou te matar de noite. Depois a minha tia começou a me bater, sempre a me bater. Um dia a minha mãe veio de viagem, veio me buscar e estava a viver com a minha mãe, vendíamos coisas lá no Lubango, a minha mãe encontrou-se com um tio e começamos a viver com aquele tio. Depois a minha mãe apanhou gravidez e uma vez quando foi mijar uma coisa lhe saiu, aquele tio não queria mais, o meu padrasto não queria mais a minha mãe. Saímos daí e fomos viver em Luanda.

A minha mãe viajou e me deixou na casa da minha tia D., estava a viver com ela e o marido dela todos as noites quando estava a dormir vinha me fazer coisa de mal, todas as noites.

E: O marido da tia D?

M: Sim

E: O que é que ele fazia?

M: andava a me fazer malcriado. No primeiro dia quando ele me fez, quando acordei a tia D mando-me comprar pão, fui comprar pão e depois ela tinha um, hábito de ir no nosso quarto quando acordamos, para ver se os filhos dela mijaram. E depois foi ver no meu lençol encontrou sangue e me perguntou: o que é que se passou? Eu falei, nada e ela mexeu só a cabeça e disse: vai fazer chá, não tem nada. Estava a fazer chá e perguntei: tia problema? Ela disse: não tem nada problema, depois comecei a brincar com os filhos dela. Aquele tio veio mais de noite, todos os dias andava a vir me fazer aquela coisa. Um dia ele estava a me bater, a minha tia não estava, tinha ido

vender, à frente dos filhos dele eu disse: todas as coisas que tens me feito, Deus vai te pagar. Quando a minha tia veio, os meus primos lhe falaram: mãe olha só o que a Mãemequer falou no pai, assim, assim, depois a mãe me perguntou, me fez sentar e depois começou a me perguntar, não lhe falei nada, tive medo porque ele me tinha dito que se falasse alguma coisa, ia me cortar a cabeça e me fazer frango, senti medo e disse: tia nada.

Comecei só a viver assim, assim. A minha mãe veio me buscar, estávamos a viver juntas e depois me deixou mais na casa da amiga dela. O marido da amiga da minha mãe, tinha um amigo pintor, gostou da minha mãe e começamos a viver com ele. Depois a minha mãe apanhou gravidez e aquele tio não lhe gostava mais, lhe maltratava, lhe batia, lhe fazia coisas de mal, lhe rasgava a roupa, minha mãe não estava mais a conseguir, ela me chamou e me perguntou: Mãemequer, é verdade que eis bruxa? Eu falei mãe eu não sei nada.

Um dia eu tinha muita fome, a minha mãe me mandou, eu não aceitei e ela começou a me ofender, a dizer: é por isso que costume a te chamar de bruxa, afinal é verdade, acredito mesmo que você é bruxa, amanhã vamos na Igreja para ver isso. Fomos na Igreja da tia P., afinal aquela minha tia fez um trato com o pastor, pagou dinheiro no pastor para falar coisas. Assim que chegamos no pastor ele disse: essa miúda já estava quase a voar, só não voou porque estava a avir aqui. Depois a minha mãe disse: eu não acredito que a minha filha é bruxa, porque eu vejo ela cara-a-cara, se ela fosse bruxa já ia saber, porque bruxa não se consegue ver cara-a-cara, esconde os olhos e a minha filha não faz fugir os olhos, não é bruxa. E deixamos de ir à Igreja, a minha mãe começou a me ofender: bruxa de merda...

Depois foi me deixar na casa da minha tia N., estava a viver com ela, esta minha tia reza na Igreja Quimbango e depois chamou a minha avó e disse: avó olha só o que a M. está a fazer na criança! A minha avó estava no Congo e perguntou: o que é que está a fazer na criança? Criança pequena estás a lhe fazer andar assim, depois vais lhe falar que é bruxa, porque criança quando você lhe faz andar assim, se uma pessoa não lhe gosta, lhe pode dar feitiço e depois vais dizer a minha filha é isso. Por favor me dá a minha neta, traz a minha neta. Depois estava a viver com a minha avó no Congo, todos os domingos, todos os dias acordávamos as cinco horas para ir à Igreja, todos os dias antes de comer, antes de dormir rezávamos. Depois a minha avó tinha uma doença dos rins, ficou internada no hospital, eu estava a viver com ela no hospital (*emociona-se*), ela um dia me mandou ir buscar uma coisa (*emociona-se*). No primeiro dia disse: Ah Mãemequer! Vou te deixar com quem? Eu falei: avó estás a falar assim porquê? Ela disse: nada, vai só buscar aquela coisa e quando voltei não encontrei mais a minha avó.

E: O que é que foste buscar?

M: fui buscar água.

E: A coisa que ela falava era água?

M: sim ela estava a falar vai só me buscar aquela coisa, vai, fica bem ya minha filha. Avó estás a falar assim porquê? Ela disse: ah, me deixa. Depois disse: vai tirar aquela água aí, quando voltei, estava a ver os doutores, estavam a tapar o lençol na cara e perguntei naqueles doutores e eles não queria me explicar nada, chamaram a minha bisavó e a minha bisavó começou a chorar.

No dia do enterro a minha família não queria enterrar, acenderam uma fogueira com pneu para me queimar, porque diziam que eu é que comi a minha avó. depois uns tios me levaram nos polícias e os polícias me acolheram e fiquei a viver com eles, enterraram a minha avó e foram me buscar nos polícias, fiquei com a minha bisavó. Aí antes de me darem comida, tinha de fazer trabalho lavar a loiça acarretar água, muitas vezes me davam comida já estragada, o resto das papas, se eu perguntar avó onde está a minha comida? Ela diz: vai só aí na cozinha e quando vejo, é coisa que não dá para comer, então vou passear na casa das minhas amigas, me oferecem dinheiro para comprar comida. Só passava a noite aí, não passava o dia, acordava de manhã, escovava e ia para as minhas amigas. Todos em casa, até a minha irmã me acusavam, dizendo que: você é que comeu a nossa avó, eu até não acredito que você é minha mana, porque você é bruxa, você é que comeu nossa avó, toma essa comida bruxa de merda.

Sempre a me maltratarem, a me fazerem coisas de mal, me bater para fazer o trabalho de casa para elas cozinharem e banharem, eu passava fome, muitas vezes não comia. Depois um dia meu tio veio do Egito para o Congo, quando chegou só disse: Mãemequer prepara as tuas coisas, vou te deixar lá no Luvu. Oh! Não fiz nada, prepara só tuas coisas vamos já. Preparei minhas coisas e a minha bisavó disse assim: viste? Em vez de deixar feitiço, não, só queres voar, voar, voar, agora vão te queimar no Luvu bruxa de merda. Antes de sair me deu uma chapada na escosta, depois foram me deixar lá no Luvu. Depois comecei a chorar em português, um pai que estava lá me tirou, só tinha quatro rapazes lá naquela casa, comecei a viver lá e quando cheguei lá no Luvu comecei a chorar, depois aquele pai me tirou, acarretou água para mi, banhei, comprou coisas para eu comer, depois disse para eu descansar um pouco. Descansei e depois de manhã quando acordei, pedi para me mandarem lá no Congo, só estava a chorar para eu voltar lá no Congo e aquele pai disse: não, você não pode mais voltar, depois foi me deixar naquelas polícias do Congo e aí também me maltratavam. Uma amiga da minha mãe tinha restaurante lá no Luvu, depois aquela polícia me perguntou: tens fome? Eu falei: sim, ela disse: vamos naquele restaurante aí, depois vi aquela amiga da minha mãe e ela disse: hé, hé, hé, você bruxa está a vir fazer aqui o quê? Sai daqui, sai, sai, sai, depois os polícias lhe perguntaram: oh mãe você lhe conhece? Ela disse: lhe conheço, ela é que estragou viagem da mãe dela, estragou todas coisas da mãe dela, ela é bruxa.

Chamaram a minha e minha mãe falou para me meterem veneno, se quiserem me matar eles é que sabem, ela não vai me buscar porque não sou filha dela, sou filha dos animais. Depois aqueles polícias já não me cuidavam mais bem, as vezes vinham as 21 h, 22 h, não me perguntavam nada. Depois um dia sentei, só pensei, quando aquele pai foi, me deixou com um tio que vendia saldo e fui lá, comecei a falar com ele em português ele não entendia nada, uma mãe que trabalhava no restaurante disse: oh! Você fala português? Eu falei sim mãe e comecei a conversar com ela e pedi, mãe posso começar a trabalhar nesse restaurante e você me pagar dinheiro? Ela disse sim podes vir mesmo hoje, começa a lavar a loiça. Comecei a lavar a loiça, um dia fui lá as 21 h lá na casa dos polícias, eles não me perguntaram nada e no dia seguinte a senhora disse: hoje vais dormir lá na minha casa, dormi na casa dessa mãe e um dia uma polícia de menina disse: você pode tirar todas tuas coisas aqui ao invés de tirar bocado, bocado, vai já aqui ninguém está a te precisar, tirei minhas coisas e comecei a viver com aquela mãe. Apanhei malária primeira vez, fomos na DINIC, comecei a fazer confusão, depois me deixaram, segunda vez não me deixaram, falaram: hoje mesmo você tem de ir ao centro, comecei a chorar. Depois chamaram o frei D. e ele veio, me mandou subir no carro e depois viemos no centro.

E: quando te acusavam de feiticeira, de bruxa e que voavas de noite, aceitavas?

M: Sim. Lá no Congo eu aceitava, quando estava a viver com a minha bisavó, porque as vezes me deixavam seis dias sem comer, por causa da feitiçaria, depois eu não aguentava, inventava coisas para me darem só comida e se de derem comida eu falo: estás a pensar que eu sou bruxa? Depois fugia e voltava só de noite.

E: O que é que inventavas?

M: eu falava: sou bruxa, tenho 50 anos, tenho dois filhos no feitiço, muita coisa só aí, depois vão me dar comida.

E: elas não te perguntavam quem te deu feitiço?

M: me perguntavam. Se dissesse não sei quem me deu, me davam chapada e falavam: vais dormir a fome hoje e depois não aguento, invento coisas. Eu falava: de noite eu tenho cabelo até nas pernas, de noite eu sou bem bonita, de noite eu tenho muitas coisas, de noite eu tenho casa de ouro, muita coisa que eu inventava. Também falava que voo na vassoura, vou ao cemitério desenterrar as pessoas para lhes tirar a pele, tiro a pele de crianças para renovar todos dias o feitiço, renovava a minha beleza de noite porque sou princesa. Muita coisa...

E: tiravas isso da cabeça ou ouvias noutras pessoas?

M: eu ouvia noutras pessoas. Me batiam muito e quando eu falava sou bruxa, paravam de me bater, pedia desculpas e depois falava: vou falar a verdade, vou falar a verdade.

E: Qual verdade?

M: eu tenho marido de noite... muita coisa, eu voo com o pau de funge, castigo as pessoas, eu sou princesa. Eu andava a ouvir o que é que os feiticeiros fazem e falava também. Me metiam água com óleo nas vistas, eu depois falei que eu é que comi a minha avó amarrei-a com o pau de funge e lhe comi com funge.

Anexo C - Transcrição da entrevista: Ares

Entrevistadora **(E)** Podes contar-me a tua história como criança acusada de feitiçaria?

Ares **(A)** Fui ao centro porque me acusaram de feitiçaria. É minha mãe e meu pai que me acusavam desde muito tempo, quando eu era criança, agora eu já tenho 20 anos de idade. O meu pai gostava de mim, mas a mulher que ele tinha depois da separação com a minha mãe, aquela mãe, mãe madrasta não gostava de mim. É por isso que eu estava a viver com a mãe. Saí da casa do meu pai e fui para a casa da minha mãe, comecei a viver lá e a minha mãe sempre me acusava de feiticeiro e eu quando vi isso, achei que não estava bem e saí de lá e vim até aqui em Mbanza Kongo.

Eu vivia no Cuimba, não conhecia Mbanza Kongo, nem sabia onde ficava o centro, vim a pé desde o Cuimba até aqui em Mbanza Kongo sozinho. Quando cheguei aqui não tinha sitio para dormir, não tinha nenhuma coisa para fazer, não tinha dinheiro, também não conhecia nenhuma família, eu sozinho sempre estava aqui, comecei a ir naquele caminho do Mfumo naqueles tempos 2012. Encontrei uma Igreja chamada Tatão, lá havia uma festa e estavam também pessoas que saíram do Cuimba, e eu falei assim: enquanto não tenho sitio para dormir vou entrar nesta Igreja, entrei lá e comecei a partilhar, havia uma pessoa que me reconheceu e me perguntou: oh Ares você veio connosco? E disse: sim vim convosco no autocarro, saímos do Cuimba e ele disse: está bom. Comecei a dormir e a comer aí na Igreja, eles fizeram só três dias, depois de três dias me falaram que já iam voltar para o Cuimba, eu disse está bom. Depois quando ouvi isso, no meu coração já sabia que não ia mais voltar para o Cuimba, fugi e comecei a ir no centro, estava a perguntar nas pessoas: a onde é que fica o centro dos padres? Depois mostraram-me o centro e comecei a ir para lá.

A primeira pessoa com quem me encontrei foi o Nsimba, já está no Brasil, depois perguntei: como se pode entrar no centro? Porque eu já conhecia o Nsimba desde o Cuimba, ele me falou que primeiro deve ir no INAC (Instituto Nacional de Apoio a Criança), naquele tempo só havia INAC, não havia MINARS (Ministério da Associação e Reinserção Social), deve ir no INAC e depois eles vão te perguntar e você responde tudo que te perguntarem, depois te vão levar no centro. Eu não conhecia o INAC, mas depois ele mostrou-me a direcção, fui até ao palácio e perguntei onde fica o INAC. Mostrara-me e depois entrei lá, começaram a me perguntar: quem é a tua mãe? Eu falei mesmo que a minha mãe morreu, porque a minha mãe vive, tenho o meu pai mas não via nada de bom, eu sempre falava que a minha mãe e o pai já morreram, só falei mesmo assim. Depois me perguntaram: você estudava aonde? Eu falei na escola da terra nova. Que professor você conhece? Falei o professor Kaka, a pessoa que me estava a fazer perguntas conhecia este professor, chamou-o e apareceu no INAC. Perguntaram-lhe: professor você conhece essa

pessoa? Ele falou: sim conheço, quem é a mãe dele? Ele falou só tenho visto a ele e não conheço a família dele, depois falaram está bom pode voltar, ele voltou e eu fiquei lá. Falaram: você vai voltar para o Cuimba, não vais ao centro, mas eu tinha a fé que iria ao centro e fui, o frei D. veio me buscar e fiquei a viver lá. Só fiz aí dois anos, depois completei 18 anos, tempo de sair do centro. Foram me deixar na minha família e aí só dormi um dia e falei: não, eu não posso ficar aqui porque a minha madrasta pode vir a me acusar de novo e eu não vou mais aceitar aquilo como antes.

E: Quando te acusaram você aceitou? Porquê aceitavas?

A: Aceitava antes porque me batiam muito com catana que aquecem no fogo, me levavam numa Igreja chamada Mpeve Yalongo (Espírito Santo). Depois naquela Igreja me metiam umas coisas nos olhos, nas vistas, eram coisas que doíam muito mesmo e quando te metem aquelas coisas aí, se não quiseres mais que te metam, tens de falar seja verdade ou mentira e eu falava só assim para me deixarem. Fazer como não, só falava. Depois foram me deixar nesta Igreja a minha não sabia, meu pai e a minha mãe madrasta me deixaram lá, falaram: você não pode sair daqui, fica só mesmo aqui, eu fiquei, mas algumas vezes não me davam comida e outras vezes sim. Eu disse: não posso ficar sempre assim, aquele pastor me levava na lavra dele de banana e ficava a vender banana.

Depois voltamos na aldeia na casa do pastor, onde estávamos a viver, estava a ver que não me estavam a dar comida e como conhecia a lavra do pastor eu ia roubar na lavra do pastor, quando íamos vender banana ele só falava: hum tem pessoas que estão a roubar banana, eu só lhe perguntava: pai você que é pastor não consegue distinguir quem está a roubar banana? Afinal era eu, vendia e depois saí de lá, fugi porque roubava mesmo lá, depois deram conta e um dia me apanharam porque eu tinha mesmo fome e voltei na casa do meu avô que nasceu meu pai, aquele meu avô morreu e quando morreu voltei mais na casa da minha mãe e aí tomei a decisão de vir para centro.

E: Perante ao maltrato contavas alguma história, para aceitarem que eis feiticeiro?

A: Sim, eles me perguntavam, não era o pastor que falava. Era mesmo eu a falar e eu falava no pastor e o pastor falava nos meus pais e os meus pais acreditavam.

E: O que falavas?

A: Eu falava: sou feiticeiro, porque nós nascemos quatro e morreram dois, ficamos também dois. Outro está no Uíge na casa do meu tio, vive lá e não foi acusado de feiticeiro e eu estou aqui porque me acusaram de feiticeiro. Eu falava que voava na casaca de ginguba, me perguntavam onde andam a ir? Eu respondia que íamos só passear. Andas com quem? Eu naqueles tempos só falava que andava com o meu tio, mas no fundo o meu tio não sabe de nada. Se o meu pai não dormir

bem, sonhar mal, vinha me perguntar para eu falar e eu não falava, só me levava no quimbandeiro ou no pastor e o pastor pergunta: quem fez isso no teu pai? Eu falava: sou eu, só falava mesmo assim, acreditava naquilo que me perguntavam, não negava, tinha de aceitar porque se não vão me dar surra ou vão me meter aquelas coisas nos olhos. As vezes perguntavam: porquê lhe meti doença? Eu dizia porque queria só lhe machucar, também falavam que meu pai não tinha dinheiro por causa de mim, que eu é que lhe tenho feitiçado. E eu aceitava só, não falava não, para não ser maltratado, porque as vezes tinha de dormir fora, uma pessoa basta só ver rato em cima de algo, me acordam a perguntar: aquilo é o quê? Se eu não disser nada, começam a me bater, então tenho de aceitar e dizer: sim sou eu, porque se não, me batiam mesmo de verdade.

E: E como começou?

A: Isso começou quando íamos na Igreja e aí onde íamos, falaram nos meus pais que: esta criança é feiticeira, voa a noite, nesta altura eu tinha 10 anos. Eu não sabia de nada só falava: não conheço isso. Depois mudamos de casa, saímos daquela aldeia por causa disso, de feitiçaria, porque também nesta aldeia havia um avô que falavam que ele era feiticeiro e que dava feitiço nas pessoas, porque ele matava os animais. Lá na minha aldeia havia um costume de que quando alguém mata animal, chama todas as crianças, lhes dá carne, para as crianças ficarem animadas e alegres. Faziam isso e este avô era soba da aldeia também fazia isso, quando mata animal tem que dar nas crianças. E quando vamos na igreja sempre falavam que este vosso filho lhe deram carne e é por isso que tem feitiço, o feitiço dele veio da carne, é aquele avô que lhe deu. Eu não sabia de nada, depois meu pai falou que enquanto começou assim, temos de sair daqui para irmos para o Cuimba e é por isso que fomos viver no Cuimba. E lá estávamos juntos com a minha mãe e o meu pai, aí ainda não se tinha separado, estávamos juntos e estávamos a viver bem, estávamos a viver bem e depois quando fizemos assim a minha irmã pequena morreu. Começaram a me perguntar: quem fez isso? Eu falei: ah! Eu não sei como se come pessoa. Falaram está bem, me levaram na casa do quimbandeiro e eu não sabia nada, me levaram na casa do quimbandeiro.

Ele me perguntou: oh, quem fez isso? Depois eu só falei mesmo assim. Uma pessoa ouvia naquele bairro que é feiticeiro, depois eu lhe acusei só mesmo ele: a pessoa que me deu feitiço é aquele senhor, o nome dele Kaleba, é ele que me deu feitiço. Depois falaram na família dele e a família disse: nós temos que saber como te deu feitiço, você não é da família, vai só te dar feitiço assim? Fomos no quimbandeiro, no Kitadila lá mesmo no Cuimba. Fizeram sair umas coisas e o quimbandeiro meteu uma estátua a frete de nós, eu estava a sentir medo porque nunca vi isso, estávamos junto coma família do Kaleba, com o meu pai, coma a minha mãe e depois o quimbandeiro disse: vamos ter que te meter coisas, aquelas coisas eram: pó de tabaco, aquilo que quando estão a fumar cigarro, aquele pó (*cinza*), palitos de fósforo e umas coisas que eu também

não conheço. Falaram: você pega isso, se você queimar, você é feiticeiro e se você não queimar você não é feiticeiro. Deram para nós dois, eu e o senhor que acusei, eu estava a ver tudo estranho, meteram num papel e depois meteram na minha mão, peguei e quando peguei o quimbandeiro entrou no quarto e nós estávamos na sala. Quando está a falar a voz estava a sair naquela estátua, você vai pensar que é a estátua que está a falar, afinal não, nós pensávamos que é a estátua que está a falar. Depois não demorei também, eh! O calor começou a sair até aqui (*mostra a parte das mãos*) bem quente e falei: papá está a me doer muito, está a me doer, comecei a gritar.

E: Acendeu?

A: Não acendeu, é Sá a quentura, depois o outro não estava a sentir nada, o quimbandeiro veio e falou: viram? Quem gritou entre eles dois? Falaram é ele o Ares, está bom. Ele é o feiticeiro. Depois tiraram as coisas, acabou. Depois começaram a me perguntar: você anda a voar com quem? Eu falei: ando a voar mesmo com ele, o meu pai disse você Ares estás a falar mentira e aquelas pessoas foram queixar num grupo também chamado bakongo, um grupo que só trata de feitiço, quem está no erro e quem não está no erro, eles mandam as pessoas no quimbandeiro e o quimbandeiro é que fala como podem tratar deste assunto. Depois voltamos no Nekongo, porque ele é que nos mandou no quimbandeiro e ele disse no meu pai: como o teu filho acusou atoa o inocente que não sabe de nada, ele tem que pagar multa e o meu pai pagou multa, cabrito, galinha e bebida. Depois fomos em casa e o meu pai disse para eu não falar mais que ele é o feiticeiro. Assim é outra pessoa, estás a esconder a esconder a pessoa que te deu feitiço, eu só estava a olhar na família quem costumam a falar que é feiticeiro, vou lhe acusar também, estava a agir assim porque não tinha como. Falei: o meu tio também têm lhe acusado de feiticeiro, lhe acusei também e disse: estou a esconder porque meu tio a noite falou para eu não falar a pessoa que me deu feitiço.

Depois falei que a pessoa que me deu feitiço é meu tio. É teu tio? Sim. É teu tio mesmo? Me perguntaram. Chamaram o tio, ele veio, este é irmão da minha mãe. Disseram: o Ares aqui está a falar que é você que deu feitiço. E eu tenho a certeza que é você, disse o meu pai. Porque eu quando nasci só fiz um mês, eu tinha morrido porque tinha uma doença e acusaram este meu tio, disseram que era ele que fez coisas para eu morrer, sempre estavam a lhe acusar, depois o meu tio falou: eu não sei de nada, mas vão só lá fora. Eu já estava morto, as pessoas estavam a chorar, o tio entrou em casa e toda a gente saiu, ele fechou a porta, não sei se me fez o quê, também não falou nas pessoas e quando acabou chamou as pessoas para entrarem, abriu a porta e me encontraram a chorar. Falaram: está a ver? É mesmo você, não lhe conseguiu. Foi por isso que o meu pai disse que tem a certeza de que ele é que me deu feitiço, porque já queria lhe comer desde criança. O pai começou sempre a lhe perguntar, o meu tio até começou a chorar e dizia: eu mesmo vou dar feitiço neste meu filho? Não sou eu. E eu estava sempre a falar: é você mesmo, você é que

costuma a vir me buscar a noite. O tio foi na sua casa e eu também fiquei em casa. O meu pai e a minha mãe sempre estavam juntos neste tempo.

A minha mãe estava a fazer coisas inacreditáveis, porque o meu pai não tinha, não tem dinheiro, é pobre mesmo. A minha mãe começou a fazer biscatos nos FAAs (Forças Armadas Angolanas), lá no Cuimba há uma unidade que se chama Nzamo, ela começou a ir lá e quando começou a ir, o meu pai falou: o sítio que estás a ir, não estou a ver bem, é melhor desistir deste trabalho, eu com o meu sofrimento, vamos comer, vamos ter o que quisermos, mas não podes ir mais aí, mas a minha mãe não deixou.

O meu pai vende aquela bebida chamada capuca, tem vezes que ele faz uma semana, quando vai produzir no alambique. A minha mãe, quando o meu pai saía para ir produzir a bebida, fazia entrar outro marido em casa. Sempre assim, sempre assim, nós pensávamos que era normal, são pessoas que andam a vir comprar bebida, afinal não, são outras pessoas e aquele aí era mesmo FAA, soldado e isso foi continuando, um dia falei no meu pai: pai, tem uma pessoa que costuma a vir dormir aqui algumas vezes, quando você vai na serra de Kanda, tem pessoa que anda a vir ficara aqui, dorme aqui. Eu sou o primeiro filho da minha mãe e do meu pai não. E o meu pai disse: está bem, eu também tenho escutado, mas não acreditei, mas hoje tentar ver. O meu pai foi mesmo na serra de Kanda, não ficamos muito tempo, afinal não foi, deu só assim algumas voltas, deu uma mentira. E depois o marido também a noite, oh! Está aqui ele, veio, entrou mesmo em casa, comemos, não demoramos, o meu pai apareceu. Agora é na hora de dormir, estavam mesmo na cama eles dois, na cama do meu pai, depois meu pai falou: porque a minha mãe o nome dela é I. I, quem é esse aqui? Ela falou: é uma pessoa também que veio comprar bebida e não tem sítio para dormir. Ham! Na minha cama? Não lhe fez nada, só disse: você e o teu marido saiam só, vocês dois, não quero vos ver aqui. Saíram.

E a minha mãe até já estava a resmungar, mas sabe que fez mal. Saiu, a minha mãe também quando estava a trabalhar, comprava já quintal dela sozinha, neste momento tem três quintais dela. Quando saiu ficou na rua a falar: eu tenho minha casa, vou na minha casa. Foi na casa dela e havia uma criança, que nasceu na casa do meu pai e quando chegou lá, não demorou, a criança morreu. Não viram mais outra pessoa para acusar é só eu mesmo, eu também sempre aceitava só mesmo e falava que era o tio que fez isso. O meu pai falou: não, não é esse meu filho aqui, não é ele. Aquilo foi até não sei aquela doença, quando o pai está a trair a mãe, ou a mãe está a trair o marido, está a sair com outra pessoa, “gipalo”? não sei, é aquilo que aconteceu na bebé, a criança morreu e me acusaram mais eu pela morte desta criança. Mas as pessoas disseram: não é nada ele, é a burrice da mãe e deixaram. Eu e a minha mãe tornamo-nos inimigos, eu não podia ir na casa dela, só podia ficar com o meu pai, mas o meu pai disse que não ia conseguir ficar comigo porque viajava muito.

Depois o meu pai me mandou no Congo Democrático, estava a viver no meu tio, estudava mas não acabava a escola, se acontece uma coisa vou no outro sítio, se acontece mais uma coisa vou mais noutra sítio. O meu pai me mandou no Congo para me tratarem o feitiço, eu não tinha como refilar, não tinha como. Fiz um ano Congo, me apanhou uma doença que em Kicongo se chama Bwaka (eu sou negro mas fico bem claro), eu pensava que era normal, afinal não. Depois começaram a me tratar e meu tio perguntou: o que é que está a te fazer isso? Eu disse: não sei, nunca vi essa doença numa pessoa, só vi no meu corpo. O meu tio me desconfiava, falava que pode ser o teu feitiço que queres dar numa pessoa, mas não estás a conseguir e por isso me voltou, agora esta doença é para eu morrer. Mas aquele meu tio não me deixava, me levava sempre nas aldeias que eu não conheço para tratar a doença.

Quando começaram a refugiar as pessoas, a minha tia não tinha nada e disseram para irmos no Mbembe, mas a mulher do meu tio disse: eu não vou com esse miúdo porque é feiticheiro, não vou com ele, manda-lhe já para Angola. E tinham falado que hoje os angolanos têm que sair e amanhã ninguém mais fica aqui. A minha tia disse: vamos mesmo andar a pé e como estávamos a viver no Kimpessi, caminhamos até uma aldeia chamada Kumpassa, lá também vivia uma minha tia, dormi lá e a minha tia me deixou lá, eu fiquei lá, não demorei, pedi para me mandarem para o Cuimba no meu pai. E meu pai já tinha arranjado outra mulher, estava a viver com ela e eu voltei para o Cuimba. A mulher do meu pai, também tinha dois filhos que ela trouxe, estavam a viver com o meu pai. Uma das crianças gritava só a noite, sonhava mal e gritava, ele não sabia interpretar isso pode ser só sonho ou quê, não sabia, tal filho sabia que têm me acusado de feiticheiro, então quando sonhava ao gritar dizia: estou a ver o mano Ares. Eu me perguntava: como assim vai me ver? Não sou eu, ele dizia: é mesmo ele. Perguntaram: como assim? Será que te deu feitiço? Ele respondeu sim me deu feitiço. Com quê? Com banana. Como o meu pai tinha um pastor, onde qualquer coisa de feitiço que se passava de feitiço, vamos sempre neste pastor.

E: Pastor da Igreja Mpeve Yalongo?

A: Sim. Este pastor chamava-se Ogui, ele disse vosso filho já tem feitiço. A minha mãe madrasta ficou má, começou a me ralar, depois o meu pai disse: eu vou ter que tirar esse filho da minha casa, se não vai estragar todas as crianças. Mandou-me na casa do meu avô, eu estava a viver lá na casa do meu avô da parte da minha mãe. O meu pai falava: a não somos nada nós que lhe demos feitiço, não é da minha parte, porque as famílias estavam divididas (parte da minha mãe e do meu pai), vai na parte da tua mãe, onde tem o vosso feitiço. Havia um meu irmão que vivíamos juntos na casa do meu pai, somos irmãos do mesmo pai e da mesma mãe, veio até a casa do meu avô e disse: ó mano até lá na casa do pastor me falaram que você é que me deu feitiço. A minha mãe sempre avisava dizendo: no dia que eu ouvir que este meu filho lhe deste feitiço, vais ver.

E ele falou: mãe o mano Ares me deu feitiço. Eu comecei a responder só atoa e disse: se lhe dei feitiço, quem me deu primeiro é o teu irmão, então devo partilhar com a família. A minha mãe ficou má, me seguiu com catana para me matar, eu fugi na casa do meu avô que é irmão do pai da minha mãe, começou a gritar: o vosso feiticeiro desapareceu nem? Porque não me estava apanhar. Este avô disse para eu sair da casa dele e ir para a casa do meu pai, eu disse: o meu pai já não me gosta, a mulher dele também não me gosta, onde vou? Saí daí e fui a casa do pai da minha mãe, de noite a mãe apareceu e me escondi, ela começou a explicar no avô que o Ares deu mais feitiço no irmão dele.

Na casa do meu avô também vivia a minha mãe pequena, com alguns filhos e outros filhos estavam com o marido, porque estavam separados. Um dos filhos dela ficou doente e foram num hospital chamado povo, ele tinha apanhado uma doença que se chama Quintunto, (só matava mesmo assim as crianças. Quando foram ao hospital não demoraram, quando voltaram, o filho morreu, depois do enterro, vieram me acusar dizendo que não é outra pessoa é você mesmo, outros já queriam me matar. E achei que tinha de sair daí. Porque a minha mãe, minha mãe mesmo eu até não lhe gosto, a minha mãe também acusava o pai dela, porque o pai da minha mãe também lhe acusavam. Um dia quando o filho dela morreu, quando estava a fazer aquela putaria, acusou também o meu avô e mandou matar o próprio pai, mentindo que estava com doença de gota e caio no fogo de noite quando estava sozinho, afinal ela é que mandou matar por causa do feitiço.

Eu vi mesmo assim e disse para comigo: se eu continuar aqui a minha mãe vai me mandar matar e ela me ameaçava dizendo que não ia amanhecer, ia me matar, ele era soldado da UNITA. Foi assim que fui ao centro.

Esta é a minha história.



ISPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

Maria Emília Marques, PhD
Professora Associada em Psicopatologia e Psicologia Clínica
ISPA – Instituto Universitário, Lisboa

Exmo. Senhor Diretor do Centro Frei Giorgio Zulianello,

Inscrito no imperativo académico de realizar uma investigação pessoal e original, solicitamos o vosso melhor acolhimento à nossa estudante regular do Mestrado Integrado em Psicologia na especialidade de Clínica, Laurinda Miguel Síssimo.

A investigação, que se realiza no âmbito do Seminário de Dissertação que dirijo, destina-se a conhecer uma problemática ainda não muito estudada, a das crianças acusadas de feitiçaria.

O método usado para a recolha de dados será a entrevista. Serão preservadas todas as condições éticas e deontológicas que um trabalho desta natureza exige, designadamente a confidencialidade e o consentimento informado.

Este pedido de autorização é suportado pelo Conselho Pedagógico, sendo por isso validado pelo carimbo do ISPA.

Na expectativa da vossa melhor resposta

Agradece e cumprimenta

Maria Emília Marques



ISPA

GAR | GABINETE DE APOIO À REITORIA
UNIDADE DE LOGÍSTICA E ORGANIZAÇÃO ACADÉMICA



Constituição da República de Angola
Artigo 35º

Nº 06 «A protecção dos direitos da criança, nomeadamente, a sua educação integral e harmoniosa, a protecção da sua saúde, condições de vida e ensino constituem **absoluta prioridade** da família, do estado e da sociedade.»

À

Direcção do ISPA-Instituto Universitário

=Lisboa – Portugal=

Ref: 19 CAFGZ/03/018

Assunto: Correspondência.

Paz e bem!

O Centro de Acolhimento e de Formação Profissional “**Frei Giorgio Zulianello**”, é uma instituição social que se dedica em acolher, proteger, educar e formar crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social no município de Mbanza Kongo, província do Zaire em Angola.

Acusamos a recepção da vossa solicitação a fim de acolhermos à vossa estudante regular do Mestrado Integrado em Psicologia na especialidade de Clínica, **Laurinda Miguel Síssimo**, para que realize uma investigação, usando a entrevista como método, e que a mesma será feita no âmbito do Seminário de Dissertação.

Somos a responder favoravelmente ao intento e mostrar a nossa máxima disponibilidade em contribuir para o estudo e conhecimento da problemática em questão.

Reiteramos os nossos agradecimentos.

Cordiais e fraternas saudações.

A Direcção do Centro de Acolhimento e Formação Profissional “Frei Giorgio Zulianello”, em Mbanza Kongo, aos 29 de Março de 2018.

Pela Direcção
Frei Damilo Grossele