



A INTERDIÇÃO COLONIAL DOS MUITOS MODOS DE FAZER-O-MUNDO: REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E ROTEIROS PARA ESTUDAR “FEITIÇARIA” EM ANGOLA

*THE COLONIAL PROHIBITION OF THE MANY WAYS OF MAKING THE WORLD:
BIBLIOGRAPHICAL REVIEW AND GUIDELINES FOR STUDYING “WITCHCRAFT”
IN ANGOLA*

Nancy Cardoso¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1179-0661>

Matukiese Mpenda²

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8350-2210>

Resumo

Esta reflexão não quer entrar no mérito da existência ou não da *feitiçaria*, mas quer trabalhar a partir de modos de crença situados – na história e na geografia cultural de Angola – que expressam a persistência e a eficiência cultural da “*feitiçaria*” nos modos de cultura na atualidade. Nosso olhar investigativo e hermenêutico pode não apreender plenamente de modo adequado a discussão de todo o tema em Angola. Oferecemos o artigo e as muitas possibilidades de diálogo bibliográfico, como um desejo de contribuir para o aprofundamento dos estudos da religião e teologia em Angola.

Palavras-chave: Feitiçaria, Angola, cultura, religião, diálogo bibliográfico, colonialismo.

Abstract

This reflection does not intend to delve into the merits of the existence or non-existence of witchcraft, but rather to work from situated modes of belief – within the history and cultural geography of Angola – that express the persistence and cultural efficiency of “witchcraft” in contemporary cultural practices. Our investigative and hermeneutical approach may not fully and adequately encompass the entire discussion of the topic in Angola. We offer this article and the many possibilities for bibliographic dialogue as a desire to contribute to the deepening of studies of religion and theology in Angola.

Keywords: Witchcraft, Angola, Culture, Religion, Bibliographical dialogue, Colonialism.

¹ E-mail: nancycptro@gmail.com. Professora visitante da Universidade Metodista de Angola, assessora de educação e feminismo da Comissão Pastoral da Terra; doutora e mestra em Ciências da Religião.

² E-mail: axelmatukiesempenda@gmail.com. Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Estudos da Religião e Teologia da Universidade Metodista de Angola. Professor Assistente da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de Angola, Luanda.

Do “feitiço” ou da “coisa feita”

Para começar a investigar e refletir sobre o fenômeno conhecido como “*feitiçaria*” seria importante lembrar a significativa consideração de Bond e Diane (2001 p.6) listando possíveis abordagens:

1. feitiçarias são reais;
2. não existe *feitiçaria*, apenas a crença nelas,
3. a *feitiçaria* pode ou não ser real, e pesquisas adicionais podem lançar luz sobre o assunto,
4. para o estudo da *feitiçaria*, as posições acima são irrelevantes

Estas abordagens possíveis passam por nossas motivações em relação ao tema, como indicadas abaixo:

motivações de Nancy³

Convivo no ambiente de estudos da religião no Brasil que no âmbito acadêmico percebe o fenômeno da *feitiçaria* como plural, histórico e culturalmente complexo, marcado principalmente pelos encontros e desencontros com as tradições dos povos originários, tradições trazidas da Europa e África. Mesmo considerando o pânico de lideranças religiosas cristãs na defesa da hegemonia religiosa cristã no Brasil - com momentos severos de perseguição e violência até os dias de hoje - a feitiçaria no Brasil se caracteriza por um cotidiano de atrito, mas também de cruzamento de saberes, de cura, proteção, sincretismo religioso ou melhor, hibridismo, mestiçagem, e mais recentemente de descristianização.

Só muito recentemente as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos da vida social. Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que exige, antes, outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de pertença (Prandi, 1998, p. 155).

Os estudos da religião ou ciências da religião no Brasil têm avançado em práticas metodológicas não-denominacionais, laicas ou não-confessionais e numa perspectiva macro dialógica de estudos interdisciplinares focado na compreensão do fenômeno religioso como pluralidade, diversidade e garantindo o diálogo não reducionista entre diferentes tradições, crenças e o saber acadêmico. Num ambiente de troca e aprendizado entre as religiões, sem hierarquia e hegemonia principalmente nos espaços de movimentos e encontros populares, Ivone Gebara vai dizer de *biodiversidade religiosa*:

Outra atitude comum no meio popular, sobretudo no Brasil, e que não parece estar em crise é a combinação entre diversos credos ou mesmo organizações dentro de uma mesma instituição religiosa. Há uma posição espontaneamente inclusiva em alguns grupos de forma que as pessoas conservam os elementos que lhes servem. Pode-se pertencer ao candomblé e à irmandade do Senhor do Bom Fim, filiar-se à ordem terceira franciscana e ao movimento carismático, ser católica, estudar teologia com os luteranos

³ Atendendo ao pedido da autora e do autor, optamos por manter o formato dos títulos sugeridos por eles.
— O editor.

e consultar-se com um guru espírita ou budista. Eis-nos diante da complexidade do fenômeno religioso atual e da nossa incapacidade de abordagens fechadas (Gebara, 1997, p. 100).

Assim reconheço minha tradição de pesquisa e reflexão de plena *biodiversidade religiosa* que se expressa no meu estudo de doutorado (Cardoso Pereira, 2014), no trabalho como professora e assessora de educação e religião popular com muito movimentos no Brasil (Cardoso, 2025, p. 13) e na América Latina.

motivações de Matukiese

O feitiço como termo ou conceito aparece com muita frequência nas conversas e discursos na sociedade angolana. Quase em todas as áreas da vida social debate-se sobre o sucesso pela influência ou pela feitiçaria; existem casos de políticos, acadêmicos, jogadores de futebol, comerciantes e até pastores a sendo acusados de serem feiticeiros.

A igreja cristã, desde a sua implantação nas terras que hoje se chama Angola, classificou os fatos inexplicáveis, as práticas místicas e os rituais ancestrais como atos maléficos, posteriormente chamados de feitiço. Nisto, as pessoas ligadas as práticas tradicionais aparecem automaticamente como feiticeiros (as) por estarem contra a imposição da cultura ocidental e a preservarem o saber da cultura africana.

Os movimentos pentecostais em Angola apresentam discursos bíblicos contra as práticas e rituais africanos que são considerados feitiçarias. Mas, a maioria dessas igrejas utilizam objetos e movimentos paralelos a tradição africana, como o uso de azeite para a cura dos enfermos, paralelo ao uso do óleo de palma dos sacerdotes (nganga) africanos. Nesse caso, a diferença está no contexto, tanto o nganga como o pastor têm práticas místicas. Entretanto, o óleo de palma por ser um elemento africano, é considerado como feitiço. As igrejas cristãs utilizam águas, sal, perfumes e diversos objetos considerados sagrados sem questionamentos, em contraste aos conhecedores dos elementos de poderes ancestrais, que diretamente são tidos como feiticeiro.

As manifestações do Espírito Santo são paralelas ao xinguilamento nos rituais de invocações dos ancestrais africanos. Em Angola, a concepção de feitiço continua a trazer grande conflito até na sociedade atual, onde até as crianças, os vizinhos, os colegas e sogras são acusados de praticarem a feitiçaria. Esse fenômeno cria grandes problemas e desordem na convivência comunitária, que praticamente o estado angolano e a sociedade ainda continuam procurando os meios de resoluções desses conflitos.

Este artigo procura analisar a relação do termo feitiço e as práticas relacionadas a feitiçaria no contexto angolano, buscando um equilíbrio mental e o despertar da sociedade na necessidade de um estudo antropológico, teológico e sociológico da feitiçaria em África.

Esta reflexão não quer entrar no mérito da existência ou não da *feitiçaria*, mas quer trabalhar a partir de modos de crença situados – na história e na geografia cultural de Angola – que expressam a persistência e a eficiência cultural da “*feitiçaria*” nos modos de cultura na atualidade. Nosso olhar investigativo e hermenêutico pode não apreender plenamente de modo adequado a discussão de todo o tema em Angola – por isso iniciamos os pontos de debate com letra minúscula, sabendo que há muitas outras alternativas de reflexão. Oferecemos o artigo e as muitas possibilidades de diálogo bibliográfico, como um desejo de contribuir para o aprofundamento dos estudos da

religião e teologia em Angola. Neste trabalho vamos apresentar diversas possibilidades de aproximação ao tema da feitiçaria e sua presença multifacetada:

- 1- etimologia, traduções e conceitos
- 2- guerras, mídias, família e crianças
- 3- economia: ndoki e mayomba
- 4- da imposição civilizatória do colonialismo
- 5- da contribuição da antropologia
- 6- o vínculo entre aprendizado e feitiçaria
- 7- tarefas para os estudos da religião e teologia
- 8- leituras das ciências da religião
- 9- da relação entre feitiçaria e religião.

do “feitiço” e da “coisa-feita” – etimologia, traduções e conceitos

O fenômeno conhecido como feitiçaria é plural, complexo e de grande variabilidade de conteúdos e estruturas. Neste sentido, este trabalho não buscará nenhum posicionamento generalizador e/ou conclusivo tornando o debate sobre a veracidade ou não do fenômeno, irrelevante. Mesmo os termos “*feitiçaria*” e “*bruxaria*” como uma tradução possível do fenômeno estão também em discussão e não devem facilmente remeter a conteúdos estabelecidos. Como observou Geschiere (2006, p. 9), a tradução do termo “*feitiçaria*” (“*bruxaria*”, “*magia*” e “*sorcellerie*”) é *precária pelas implicações pejorativas que assumiu no Ocidente* (Geschiere, 2006, p. 9). De acordo com Suzane Pinho Pêpe

São ditas religiões fetichistas aquelas que comportam o culto ao fetiche, palavra usada na língua francesa inicialmente, derivada do português “*feitisso*” / “*feitiço*”, que quer dizer “coisa feita”. No contexto das religiões, o feitiço implica a personificação de objetos materiais, a crença em um poder sobrenatural que atua para que determinada coisa aconteça, além de práticas determinadas (Pêpe, 2006, p.9).

Este conceito de *feitisso* no campo do estudo das religiões trabalha com os termos: personificação, materialidade, crença, acontecimento e práticas rituais determinadas que têm um longo percurso na história com diversas formulações conceituais e delimitação dos fenômenos. Entre os procedimentos importantes está a tradução, transliteração e a substituição total ou parcial de significados. Este ensaio reflete sobre a cadeia de substituições que inclui, mas não se limita a termos como “*feitiço*”, *fetisso*, “*fetiche*”, *Fetisch*, *fétiche*, *fetish*, “*fetichismo*”, “*feiticismo*”, *umbanda* e *owanga*. Os primeiros oito termos desta cadeia foram traduzidos, ou transliterados, de e para línguas europeias em conexão com as tentativas de generalização implícitas nas teorias do fetichismo e do fetiche. Os dois últimos termos são termos em umbundu empregados nos esforços de tradução do termo ‘*feitiço*’ para essa língua. O umbundu era a principal língua falada no Planalto Central de Angola durante o período colonial e, antes do estabelecimento da administração colonial na região, era empregado como língua franca no comércio de caravanas entre o interior e a costa (Dulley, 2022, p. 36-56).

Os imperialismos ocidentais e suas empresas missionárias lidaram com estes fenômenos quase que ao mesmo tempo em que se enfrentavam com as bruxas na Europa Medieval- com “*incontáveis processos terapêuticos e mágicos, especialmente amorosos,*

filtros, benzeduras, orações e ensalmos” (Cascudo, 1998, p. 389). O Cristianismo medieval reagia com procedimentos de julgamento, descrédito e demonização da pretensão de poder destas práticas, reconhecendo-as como *idolatria* e *falsidade*: *A cristandade medieval emitiu, lenta, mas firmemente, vários éditos, bulas e declarações contra o paganismo, a feitiçaria e a bruxaria. Desde o início da Idade Média, uma série de éditos foi emitida.* (Kim, 2010).

Se no período da antiguidade estes fenômenos eram tidos como paganismo, como expressões de culturas atrasadas que não conheciam a verdade da Igreja, no primeiro período medieval havia uma correspondência entre magia e milagre. A pregação que chegava a outras geografias ia sendo entendida a partir de crenças e práticas conhecidas que sobrepunham mágica e milagre

pois ambos buscam obter resultados que transcendem a natureza e fazer isso por meio de um praticante humano. É verdade também, curiosamente, que essa sobreposição e esforço de contraste estava vivo e bem presente. À medida que o domínio e o poder da igreja cresciam, o espaço para assimilação diminuía, e um espírito de condenação e perseguição se intensificava. A mudança nos rótulos atribuídos aos oponentes da igreja, de pagãos a magos, hereges e bruxas, ilustra essa probabilidade. Uma vez que a igreja garantiu seu espaço, não pôde tolerar qualquer diferença ou desvio (Flint, Valerie, 2002, p.126)

Na igreja cristã medieval os limites entre uma crença e outra (pagã) ainda eram imperceptíveis, de modo especial diante de desafios comuns econômicos e ambientais. Os cristãos também não davam chances ao acaso. Recorriam, tanto quanto os não cristãos, a medidas sobrenaturais para proteger e nutrir suas terras. Como todos os outros, convocavam especialistas em rituais com reputação de sucesso nessas questões (Brown, 2012, p. 43).

Neste artigo queremos contribuir a partir dos Estudos da Religião na abordagem do tema da feitiçaria considerando que os modelos explicativos recorrentes estão marcados por “extrapolação” e “erro de interpretação” em que as práticas e a linguagem religiosas fazem parte dos mal-entendidos e complexidade das narrativas. Este caráter complexo exige uma abordagem interdisciplinar articulando a história, a antropologia, a economia, os modos de crença e teologias sem desprezar a contribuição original e criativa das literaturas (orais e escritas) no continente africanos.

O termo “feitiço” tem origem no latim *facticius* (“postiço”, “artificial”, “forjado” ou “feito por arte”) usado já no século XV na língua portuguesa referia-se ao uso de objetos ou orações para influenciar o sobrenatural e o natural. Estas práticas foram consideradas heréticas pela Inquisição.

Com o avanço português pela costa da África, os nativos adotaram o termo, modificando-lhe a pronúncia para /fetixu/; os franceses, que foram conhecer ali o vocábulo, importaram-no com a forma de fétiche, que foi reimportada por nós no séc. XIX com o sentido de “objeto ao qual se atribui um valor sobrenatural” ou “objeto ou parte do corpo em que certos indivíduos vão buscar excitação erótica” (há fetichistas fixados em sapatos, em roupas íntimas, em pés, etc.). Como sintetiza Celso Pedro Luft, no seu Romance das Palavras: “Era português (feitiço), fez-se africano, afrancesou-se (fétiche) e voltou ao português: fetiche. É o que se chama palavra de torna-viagem.” (Moreno, s/d).

A palavra “*feitiçaria*” derivada do português “*fetisso*” / “*feitiço*” tem como significação “*coisa feita*” e se entende como atribuição de características humanas ou

sobre-humanas a objetos, animais e fenômenos naturais. Estas forças podem ser invocadas, manifestadas e orientadas – por pessoas que têm um processo de iniciação, conhecem os rituais e performances e podem mobilizar as forças situadamente significativas num determinado contexto cultural (Pêpe, 2009, p. 52-69). Na costa oeste da África nos séculos XVI e XVII a palavra “*fetisso*” era usada para descrever práticas de mágicas” ou “bruxarias”. O imaginário da baixa idade média na Europa e o contexto de perseguição e demonização da “bruxaria” serviu de horizonte de tradução do que os europeus encontravam em África no período colonial. O pensamento cristão fez com que se enxergassem as práticas do povo africano como idolatria, porque as concepções conhecidas pelos cristãos eram as trazidas da tradição medieval: a idolatria e o pacto com o diabo ou demônio. Os portugueses não conseguiam compreender as práticas rituais no contexto africano e as confundiam com suas práticas cristãs de condenação à “bruxaria” (Pêpe, 2009, p.54). Do mesmo modo, é também importante ressaltar que o fenômeno não é exclusividade ou de maior significância em Angola ou no continente africano: o fenômeno é global e implica em tradições muito antigas. O feitiço no período colonial, tanto em Portugal como no Brasil, era um conjunto de práticas e crenças populares, de uso de rituais, feitiços ou encantamentos para manipular forças sobrenaturais e naturais, que misturavam elementos europeus, africanos e indígenas. mas também potentes processos de atualização e recriação nas diversas culturas (BBC, 2013) o que exige uma abordagem contextual.

(...) a tradução do termo “feitiçaria” (“bruxaria”, “magia” e “sorcellerie”) é precária pelas implicações pejorativas que assumiu no Ocidente (...) só houve uma abertura com relação ao tema da feitiçaria na África nos últimos vinte anos, depois das primeiras décadas da independência das colônias européias nesse continente (Pêpe, 2009, p.53).

Seria possível estabelecer uma cronologia dos modos interpretativos nos períodos mais recentes:

Dos anos 1950 aos 1970, uma visão estrutural-funcionalista na bruxaria prevaleceu, em que as acusações de bruxaria foram interpretadas como expressões de conflito e mudança em sociedade na era pós-colonial, após a década de 1970, os antropólogos por um tempo pareciam evitar o tópico de bruxaria, focando em vez sobre tópicos mais “modernos” como urbanização e tecnologia (Kroesbergen-Kamps, 2020, p. 860-873).

A tradução de termos e práticas continua sendo um desafio nos dias de hoje. Achiles Mbembe faz sua crítica maior à razão ocidental, que trata práticas africanas como fenômenos exóticos, propondo, em vez disso, entendê-las como “*formas complexas de compreender o mundo*”, o *pensamento-mundo* (Mbembe, 2014, p. 67). O autor sugere um exercício de *tradução de saberes* não-hegemônicos (Mbembe, 2005, p. 140), uma espécie de “feitiçaria” intelectual que acessa camadas invisíveis e subalternas de conhecimento para romper com a lógica colonial, A feitiçaria contemporânea pode ser interpretada como a linguagem da desconfiança, relativamente às modalidades do poder na África pós-colonial, que questiona metaforicamente as fórmulas de redistribuição dos bens em vigor e as desigualdades que lhe são inerentes, na medida em que muitos são excluídos dessa partilha. Trata-se então do produto de um autêntico trabalho cultural,

resultante de um confronto permanente com os parâmetros dominantes das sociedades africanas pós-coloniais. (Mbembe, 2005, p. 55).

as muitas faces do problema – do confronto permanente

Um estudo da UNICEF em África abriu espaço para o tema de crianças envolvidas em acusações de feitiçaria. Embora as consequências prejudiciais dessas crenças tenham sido divulgadas internacionalmente, suas origens frequentemente permanecem incertas. Das muitas possibilidades de aproximação ao fenómeno, um aspecto vem exigindo atenção no que se refere a acusação de feitiçaria e violência contra crianças em Angola: isto não era comum antes e durante o colonialismo português (Nunes Pereira, 2008). A explicação mais corrente é de que seria fruto da desestruturação familiar. As acusações às crianças acontecem dentro das famílias ou entre vizinhos. Elas são acusadas de manipularem forças advindas do mundo noturno ocasionando infortúnios dentro das famílias como doenças, mortes, abortos e fracasso económico dos membros da família. As crianças acusadas situam-se, na maior parte das vezes, na faixa etária entre 8 a 13 anos, não sendo incomum a acusação a crianças muito pequenas, inclusive bebês (Nunes Pereira, 2008). Estudos oficiais baseados em processos de investigação local promovidos por organizações humanitárias, reportagens de diferentes mídias locais e internacionaisⁱ, estudos académicos a partir de diversas abordagens, posicionamentos governamentais e de organizações sociais apresentam um quadro complexo e multifacetado e também incerto: existe o fenómeno, mas não se sabe bem aonde, quem ou por que? Em um exemplo disso, no início de 2008, várias notícias circularam na mídia de Luanda sobre o resgate de diversas crianças que foram espancadas e abandonadas por suas famílias acusadas de feitiçaria por religiosas de uma congregação católica em Palanca. A irmã Rita na ocasião declarou o que estava por trás de tais fenómenos: “*a desordem social e a extrema pobreza*”. (Redação/O Apostolado, 30 jan.2008).

desordem social e extrema pobreza: guerras, mídias, famílias e crianças

A relação entre desordem social e extrema pobreza explica em parte a atual situação de Angola, mas precisa ser colocada em perspectiva histórica uma vez que o país não é pobre (tem muitos recursos naturais) e tem um ordenamento jurídico abrangente. Se faz necessário colocar como horizonte hermenêutico (não absoluto): aproximadamente cinco séculos da presença portuguesa, no qual os primeiros contatos foram relativamente amigáveis, mas, 493 anos de dominação colonial portuguesa e escravização sistêmica (de 1482 a 1975), que foram também 493 anos de resistência dos povos na região hoje conhecida como Angola. Somados aos 14 anos de guerra de independência (de 1961 a 1975) e os 27 anos de conflito interno pelo poder, poderíamos chamar de *desenvolvimento reverso*:

A abordagem dos conflitos enquanto “desenvolvimento em reverso” coloca em evidência os elevados custos que estes provocam em termos sociais e económicos, conducentes à manutenção e ao agravamento da pobreza (...) Em termos sociais, os custos estão relacionados objectivamente com as baixas causadas pelos conflitos e com os deslocados (refugiados e deslocados internos) que deles resultam. No fundo, a guerra e os conflitos provocam um conjunto de consequências que contribuem

seriamente para a pobreza e explicam, ao mesmo tempo, por que razão o crescimento económico nestes contextos é inconsistente e em inúmeros casos entrou em sério declínio desde os anos 1970 (Rodrigues, 2012, p.3).

Seria importante considerar o processo de guerra em Angola, avaliar as disputas políticas em questão e os impactos na vida da população rural e urbana e os imaginários e as ideologias disponíveis em disputa. A guerra engendrou uma cisão interna entre os grupos armados que lutaram pela independência gerando um processo objetivo de aniquilação e um processo subjetivo de demonização do outro. Estes processos utilizavam do repertório cultural que incluía as acusações de “feitiçaria” contra os inimigos. O New York Times em 1989 noticiou:

Antigos apoiadores da Unita, o movimento guerrilheiro angolano apoiado pelos Estados Unidos, afirmaram que o líder do grupo, Jonas Savimbi, ordenou a tortura e o assassinato de dissidentes de alto escalão em suas fileiras ao longo de muitos anos. Testemunhas relataram à Anistia Internacional, organização de direitos humanos, que Savimbi acusou opositores de serem "bruxas" e os queimou em fogueiras durante comícios públicos. Uma família inteira, incluindo três crianças de 7 a 15 anos, teria sido morta dessa forma em Jamba, quartel-general militar de Savimbi no sul de Angola, em setembro de 1983 (NEW YORK TIMES, 1989).

As acusações entre os grupos em disputa eram recíprocas assim como a negação. As acusações de “feitiçaria” funcionavam como uma forma de controle social e eliminação da dissidência interna e externa. Assim lemos no jornal *O Globo* que uma guerra que só terminou em 04 de abril de 2002, deixando dois milhões de mortos, 1,7 milhão de refugiados e 80 mil pessoas mutiladas pelas milhões de minas espalhadas pelo país, o *desenvolvimento reverso*, o custo social incalculável e os usos dos imaginários sociais como forma de eliminação das “dissidências” seguiram sendo alimentadas (S. N. 01 abr. 2022). O papel da mídia sensacionalista na ampliação, generalização e superficialidade das notícias sobre “feitiçaria” é um fator de promoção de maior vulnerabilidade das comunidades e pessoas envolvidas nos acontecimentos, retirando marcas de complexidade e assim, promovendo uma compreensão reduzida, restrita e descontextualizada da realidade.

No sensacionalismo, as informações do ponto de vista jornalístico são apenas um suporte para o drama e o exagero, um desbotado pano de fundo. O importante é sensacionalizar os acontecimentos latentes com vistas à emoção, ao impacto, a suscitar os mais variados sentimentos humanos, como medo, incredulidade, desejo de vingança e de justiça, estupefação, curiosidade e até de prazer e alegria... (Góes, 2014, p.78).

abordagem sensacionalista da mídia em relação à bruxaria na África frequentemente se baseia em estereótipos da era colonial, muitas vezes reduzindo questões sociais complexas a narrativas de superstição "primitiva". Essa abordagem geralmente se concentra em incidentes chocantes, violentos ou "sobrenaturais" para atender certo voyeurismo e o gosto pelo exótico ocidental, ignorando o contexto socioeconômico dessas crenças e suas lógicas culturais internas. Tanto “em África” como “sobre a África” a mídia apresenta a “feitiçaria” de modo descontextualizado, colocando o acento no "extraordinário" e no violento em vez das complexas causas sociais, culturais, políticas ou econômicas, desprezando também a materialidade das pessoas acusadas de feitiçaria,

em especial no caso de mulheres, idosas e crianças e jovens que não têm mecanismos sociais de proteção (A.G. Flint, 2020, p.2).

A mídia frequentemente reaproveita o *tropo*, ou o padrão do "feiticeiro africano" das narrativas coloniais, sem aprofundamento ou investigação reforçando o imaginário religioso de uma África homogênea, irracional, primitiva e muda porque não escrita. O Centro de Estudos e Investigação em População (CEIP) da Universidade Agostinho Neto tem entre suas áreas de investigação o tema *Feitiçaria e Desequilíbrio da Sociedade em Angola*. O "desequilíbrio" pode ser percebido até mesmo no fato da mídia angolana ter que ser desmentida numa notícia (10/1/2020) que afirmava *Mais de 100 crianças acusadas de feitiçaria foram atiradas ao rio* dando como fonte o CEIP e o Instituto Nacional da Criança (INAC). O Instituto Nacional da Criança (INAC) garantiu, em comunicado, que nenhuma criança foi morta e lançada ao rio por acusação de práticas de feitiçaria nos últimos três anos, em Angola. Reagindo à notícia veiculada pelo Jornal de Angola, na sexta-feira, sobre a morte de mais de 100 crianças vítimas deste crime e que teve como fonte o Centro de Estudos e Investigação em População da Universidade Agostinho Neto (CEIPUAN), o INAC diz ter recebido a notícia com muita apreensão. O diretor do CEIP considerou a notícia veiculada – e retransmitida intensamente pela mídia internacional – como uma "extrapolação" e "um erro de interpretação"; seriam relatos populares, histórias que se contam. Para o pesquisador esta "extrapolação" indica a necessidade de o "país debater o fenómeno que tanto tem prejudicado as crianças e as famílias em Angola". Segundo a pesquisa e reflexão de Luena Nunes Pereira, as acusações contra as crianças e adolescentes tem como argumento comportamentos "desajustados": "como agressividade, indolência, inquietude e dispersão podem justificar a acusação. Sintomas como fome excessiva, enurese noturna, sono agitado ou excessivo e doenças como epilepsia e sonambulismo também são associados a "crianças feiticeiras" (Nunes Pereira, 2008, p. 32). Nas palavras de Paulo Kalesi, diretor-geral do INAC

Hoje há uma explicação, muitas daquelas crianças que eram acusadas de feitiçaria apresentavam um comportamento porque eram autistas ou tinham outros distúrbios. Explicando, as famílias percebem que nem sempre um comportamento anormal é feitiçaria e procurando as instituições são melhor orientadas para darem melhor protecção. Temos que continuar a trabalhar para acabar com estas práticas (Cassule, 27. jun. 2021)

Quem acusa são membros da família e da vizinhança e as evidências podem ser desde situações de doença vivenciadas por pessoas próximas e até dificuldades econômicas. Parte dos relatos também vinculam as crianças como intermediárias *de pessoas mais velhas, inclusive falecidas*: por não terem por elas mesmas nem a iniciação nem a formação nas tradições que fazem parte do fenómeno da feitiçaria seriam facilmente utilizadas para fazer o mal por vontade de outros. As acusações são corroboradas por pessoas de poder no âmbito familiar e/ou comunitário – quase sempre algum familiar a um pastor de igreja pentecostal (ou de igreja mpeve a longo) ou a um "curandeiro tradicional" ("quimbandeiro"). O grande número de famílias que precisam acolher crianças órfãs e/ou abandonadas explicaria a sobrecarga econômica que inviabiliza a vida comunitária abrindo espaço para acusações de feitiçaria como forma de exclusão legitimada. Nessa chave, acusar uma criança de feiticeira parece ser uma justificativa forte o suficiente para um fato considerado muito grave entre os Bakongo,

que é recusar apoio e proteção a uma criança que perdeu seus parentes diretos. Esta interpretação parece ser sustentada pelas raras acusações feitas por mães aos seus filhos.

ndoki e mayomba: “mão invisível” e o fetiche do feitiço

Os estudos apontam também como de vital importância considerar as relações entre “feitiçaria” e economia em especial num contexto como o de Angola: crises econômicas recorrentes, crescente desigualdade social e a falta de mecanismos de controle social dos modelos extractivistas no país, do sistema bancário e financeiro, do acesso e uso dos territórios e recursos e das disputas políticas que se mantém. Duas expressões são estudadas por diversos autores: *ndoki e mayomba*. Na reflexão de Ruy Blanes, *ndoki é e não é “feitiçaria”* no sentido ocidental, mas uma expressão que explica a agência invisível do poder (bem e mal) como modelo explicativo para dar significado a infortúnios, doenças ou fracassos sociais. A relação de causa e efeito encontrava na inteireza das sabedorias tribais as correlações necessárias para a correção do sofrimento e a responsabilização destes. Considerando principalmente o contexto pós-guerra e urbano de Luanda, *ndoki* se refere a estes mecanismos tradicionais, mas também o uso corrupto do sistema de conhecimento *ndoki* (Blanes, 2017, p. 95) que gera insegurança e pânico social - alimentados pela desigualdade social e potencializadas pelos modos pentecostais de se apropriar e demonizar estes conhecimentos.

O ‘índice ndoki’ aparecerá, portanto, como uma construção ideológica que é capaz de descrever e regular o ‘mercado espiritual’.

Um caso em questão é a atual 'epidemia' de acusações de feitiçaria infantil em Luanda, relacionada tanto a uma ideia de um uso corrompido do conhecimento ndoki quanto a um sentimento intensificado de insegurança e paranoia no contexto particularmente difícil dos bairros da cidade (Blanes, 2017, p. 96). Como tentei argumentar acima, talvez a característica mais marcante da prática ndoki seja sua invisibilidade, ou o fato de existir na medida em que está oculta à vista do público e, portanto, do conhecimento público. Ele só se manifesta por meio da sorcellerie capitaliste chamada de "o poder do evento" ou em abstrato, a agência de efeitos de fabricação (Blanes, 2017, p. 98).

A religião da prosperidade não está só nos cultos das religiões, mas também na magia religiosa do Capitalismo e sua “*mão invisível*”: desloca a atenção para as margens sociais das maiorias pobres e seus feitiços de sobreviver, torna invisível o tráfego de influências e os jogos de poder das elites econômicas e políticas do Capitalismo de Estado em Angola – tão invisíveis que ninguém vê, mas acredita neles.

Aquilo que consegue fazer coincidir escravidão, servidão e subjugação, produzindo aqueles que livremente fazem o que têm que fazer, já tem um nome. É algo cuja natureza formidável e a necessidade de cultivar meios adequados de defesa são conhecidas pelos mais diversos povos, exceto por nós, modernos. Esse nome é feitiçaria (Pignarre & Stengers, 2004, p. 54).

Para Pignatari & Stengers, se trata da privatização da vida: cercamento de terras - o que era livre ganhou donos e tirou o sustento das pessoas - tudo vira mercadoria: rios, florestas, saberes e até o tempo livre ganharam um preço; perda de liberdade - dependência total do mercado e do dinheiro para sobreviver; o capitalismo nos faz

acreditar que *outro mundo não é possível*, não existe outro jeito de viver, de modo a anular todos os poderes que possam encontrar referência fora de seu sistema e lógica.

A questão econômica tratada como *ação sobrenatural para ficar rico* foi apresentada por Fernandes no artigo *A mayombola como arte sobrenatural de enriquecimento* (Fernandes, 2015, p. 101-128). A explicação tradicional de *mayombola* está enraizada no imaginário popular de comunidades falantes de línguas bantu em Angola, e é descrita como um pacto sobrenatural para obter bens materiais à custa de vidas, inserindo-se no estudo da mercantilização do oculto: *uma forma de poder munido do qual as pessoas controlam o uso de recursos económicos e procuram sucesso nos seus empreendimentos financeiros* (Fernandes, 2015, p. 2).

O autor se utiliza de investigações que afirmam que estas práticas eram reprimidas durante o período colonial (Florêncio, 2011, p. 214,) não apenas como superstição, mas também como uma ameaça ao poder e ao controle político e um crime contra a igreja católica, sendo alguns casos denunciados e julgados pelo Tribunal da Inquisição em Portugal (Calainho, 2020, p. 10-32). Na atual sociedade angolana, e principalmente no meio Kongo existe uma crença tradicional relacionada às finanças, a dita *kodya dya kanda* (feitiço da família) que passa de geração em geração seguindo a linhagem matrilinear, ou seja, do tio materno para o sobrinho, filho da irmã.

No imaginário tradicional de alguns grupos Bakongo, *kodya* é visto em fenômenos ou narrativas associadas a uma riqueza obtida por meios ocultos. Nessas crenças populares, trata-se de uma riqueza considerada suspeita, porque a pessoa enriquece muito rápido, adquirindo bens como casas, animais, carros ou comércio sem fundamento visível. Nesse caso, a pessoa pode ser acusada de possuir a *kodya dya kanda*, quando este beneficia de a família, ou *kindoki* quando prejudica as outras pessoas espiritualmente, através de doenças, pragas ou mortes prematuras.

Fernandes vai citar as décadas de 50 e 60 do século passado na região norte de Angola produtora de café o processo de enriquecimento de alguns angolanos em detrimento das maiorias camponesas que eram superexploradas pois perdiam os ganhos na rede de intermediários entre lavoura, armazém, transporte que incluía chefes políticos e membros da aristocracia tradicional local (Fernandes, 2015, p. 7). Estes setores enriqueciam e consumiam artigos próprios das elites o que pareceu inexplicável aos olhos dos nativos e suas comunidades. Se ficaram ricos rapidamente e individualmente a explicação é de recurso a forças ocultas o que cria a suspeita de feitiçaria, *mayombola*.

(...) é a ligação do feitiço com o mercado e com a ordem capitalista, que é analisada neste artigo, ao argumentarmos que a acusação do uso de forças do oculto na obtenção e acumulação de riqueza nas comunidades por parte de alguns dos seus membros, tem uma relação direta com a luta destas para evitar internamente a diferenciação económica, eliminar as clivagens criadas por classes económicas distintas e manter assim o necessário nivelamento propiciador de um ambiente de equilíbrio social (Fernandes, 2015, p. 2).

Com a transição da economia socialista centralizada no Estado- e a ineficiência da planificação da produção agrícola e industrial (pós independência 1975), para a economia de mercado de capitalismo-de-Estado (1987) dependente do extrativismo do petróleo, surge uma diferenciação de classes dramática identificada no aparecimento da classe de novos-ricos: “no fim dos anos 1980, princípios dos anos 90, surge essa classe, nova classe, que é uma burguesia. Uma burguesia não produtiva, burguesia de consumo de luxo,

particularmente luxo, que se vai chamar talvez de um grupo ou uma seita de novos ricos” (Pepetela, 2010, p. 2). Para a maioria pobre da população o fenômeno da *mayombola* se oferece como um modelo explicativo acessível para o surgimento de novos-ricos e a diferenciação dramática de classes: alguns tinham «*mayombolado*» familiares ou pessoas mortas para trabalharem para elas como escravos e enriquecerem. Esta acusação é assim uma catarse que purga a comunidade toda de determinadas ansiedades, preocupações e medos relativamente à distribuição de riqueza. A comunidade encontra assim um responsável pelos problemas económicos que a assolam (Fernandes, 2015, p. 9).

Sendo assim a Origem: O termo "fetichismo" foi adaptado por antropólogos franceses a partir da palavra portuguesa *feitiço*, usada por colonizadores para descrever objetos religiosos africanos com supostos poderes sobrenaturais. O materialismo de Karl Marx adaptou essa ideia emprestada da religião para explicar o funcionamento dos mercados. O "feitiço" do Mercado ocorre quando as mercadorias, o dinheiro e o capital parecem ganhar vida própria, ditando as regras da sociedade e controlando as ações humanas, em vez de serem controlados por elas (BARROS, 2023). As pessoas não enxergam o trabalho humano por trás dos objetos. Elas passam a tratar as mercadorias como se fossem seres vivos com poder próprio (capazes de dar status, felicidade ou poder).

da imposição civilizatória: a interdição dos muitos modos de fazer-o-mundo

É possível acompanhar através das narrativas de comerciantes, militares, religiosos e viajantes o processo crescente de demonização e silenciamento das práticas locais. Como apresentado no exemplo acima ideologia, a postura hegemônica do evolucionismo social - que mobilizou os esforços de exploração de África no século XX- entendia o modelo capitalista extractivista periférico imposta como parte de um processo necessário e desejado de desenvolvimento. Do mesmo modo, missionários cristãos acreditavam que as práticas das religiões locais também eram uma fase atrasada do desenvolvimento humano guiado pelas luzes da modernidade ocidental e do evangelho de missão.

Serpa Pinto, que viajou para Angola há cinquenta anos, considerava que existiam três tipos de fetichismo no país- o médico, o adivinho e o bruxo. O adivinho predisse o futuro, ou a causa de problemas em muitos animais, vilas ou casas; o médico tratou o problema se físico; o mago tratava disso se o sobrenatural e um espírito tivessem que ser exorcizados. Foi o mago também quem tentou descobrir se esse espírito maligno estava sem o corpo e poderia persuadi-lo a ser expulso de casa ou de uma aldeia, ou se, encarnado em um ser humano sendo, essa pessoa poderia ser julgada pela provação. É difícil hoje definir e diferenciar claramente os feiticeiros, pois a civilização diminuiu seu poder e prática.

Afirmar que a civilização (entendida como projeto colonial) diminuiu o poder e prática da “feitiçaria” revela o sistemático processo de intervenção nos modos de saber e crença. A partir daí é importante reconhecer que o que se reconhece hoje como “feitiço” é fruto dessa história conturbada e precisa identificar as resistências possíveis e os deslocamentos internos no âmbito dos fenômenos.

De fato, o que aconteceu com o projeto colonialista pode ser chamado de Epistemicídio colonialista: a destruição, invalidação ou apagamento de saberes, culturas e visões de mundo de povos colonizados (como indígenas e negros). O termo descreve como a Europa impôs sua própria lógica de conhecimento como a única "válida" e "científica", subalternizando outras formas de construir história e ciência.

O epistemicídio colonialista no continente africano (Oyěwùmí, 2021) aconteceu de várias formas práticas. Quando os europeus invadiram a África, eles não roubaram apenas terras e recursos; eles também proibiram, apagaram e rebaixaram o conhecimento dos povos locais, com a

- 1- proibição e morte de línguas nativas (linguicídio): os colonizadores proibiram o uso de línguas locais em ambientes oficiais, escolas e negócios. Idiomas ricos e complexos foram rebaixados ao status de "dialetos inferiores" (Mata, 2019).
- 2- Proibição da medicina tradicional africana, baseada em plantas e no conhecimento profundo da biodiversidade local, foi rotulada como "feitiçaria" ou "superstição" pelos europeus (Silva; Leitão & Oliveira, 2022).
- 3- A criação de escolas e faculdades na África moldadas exatamente igual ao modelo europeu. O objetivo era fazer os estudantes africanos acreditarem que a Europa era o centro da inteligência e que seu próprio povo não tinha história (Dyanti, 2024).

da contribuição da antropologia

A antropologia vem se dedicando a este debate; a “feitiçaria” é um tema consolidado na área a partir de diversas perspectivas analíticas e diversas. Stanley Tambiah (Sri Lanka, 1929) vai oferecer um importante debate sobre as teses do desenvolvimento contínuo do pensamento primitivo em direção ao pensamento moderno, recusando qualquer concepção evolucionista sobre a passagem da selvageria à civilização. Para Tambiah – concordando com Lévy Bruhl – convivemos com múltiplos ordenamentos de realidade:

De acordo com a ocasião e o contexto, nós invocamos, empregamos e manipulamos corpus de idiomas e conceitos, culturalmente disponíveis e adaptados para se encaixar em diferentes sistemas de conhecimento, estilos de racionalidade e retórica, e modos de experiência emocional. Nesse sentido, nós somos flexíveis e plurais e nos engajamos em muitos modos de fazer-o-mundo (Tambiah, 2013, p.214).

A colonização não somente não entendeu os modos de saberes em África como também interditou ordenamentos outros da realidade e impôs um ordenamento que desfigurava a possibilidade de participação. Participação, segundo Lévy-Bruhl, é uma associação entre pessoas e coisas no pensamento primitivo, a ponto de significar identidade e consubstancialidade. O que o pensamento ocidental consideraria como aspectos logicamente distintos de realidade, o primitivo seria capaz de fundir numa única unidade mística. A noção de “participação na vida mesmo” de Musharhmina - a partir do estudo de três povos bantos – conclui que

(...) todos os institutos e costumes familiares, sociais, políticos e religiosos têm como base principal, senão estática, o fato de participarem “da mesma vida” (a la même vie). E esta vida não é estática: é capaz de crescer e diminuir; é vivido na comunhão de membros de serviço que podem usar a influência vital recíproca (Musharhmina, 1973, p. 121, citado em Kleinhempel, 2019, p.9).

Esta “participação na mesma vida” articula não só o mundo visível e atual, mas também o mundo das ancestralidades, conectando este mundo e o outro mundo diluindo as fronteiras do “distinto” – de acordo com o pensamento ocidental – e amalgamando os

âmbitos da vida social e do mundo natural, do visível e do invisível. Deste modo é possível “participar” da mesma vida de tudo que existe, e por isso é possível interagir, interferir, recriar e ao mesmo tempo “sofrer” a presença de tudo que existe como relações simultâneas de poder, de força de vida. De acordo com John Mbiti, 'poder' é o eixo que organiza e movimenta a vida africana, que se expressa nos costumes sociais, normas e tradições, rituais e celebrações; a principal delas é a integração e participação na “mesma vida”, que se expressa através da realização de vários rituais com o objetivo de manter a harmonia na comunidade. Os povos africanos estão cientes de um poder místico no universo. Esse poder vem em última instância de Deus, mas na prática é inerente a, ou vem de ou por meio de objetos físicos e seres espirituais. Isso significa que o universo não é estático ou “morto”: é um universo dinâmico, “vivo” e poderoso.

Para entendermos o que é “feitiçaria” hoje em Angola precisamos desta dupla perspectiva: dos múltiplos ordenamentos do mundo e da “participação” das culturas nesta “força vital”. Precisamos também perguntar quanto custou em termos culturais e de vida a imposição dos ordenamentos hegemônicos sobre as culturas em África e qual o resultado da interrupção da participação na “participação na mesma vida”. Desde 1937, o antropólogo Evans-Pritchard afirmava a partir de sua longa trajetória:

Portanto, vemos que a bruxaria tem sua própria lógica, suas próprias regras de pensamento, e que estas não excluem a causalidade natural. A crença na bruxaria é perfeitamente compatível com a responsabilidade humana e com uma apreciação racional da natureza. (Pritchard, 1937, p. 222).

Para ele a questão principal da antropologia é de tradução- traduzir as práticas e símbolos de uma cultura para uma outra e como sistematizar e depois traduzir novamente para poder dialogar com a cultura original e manter o diálogo e a aprendizagem:

Uma vez aprendida a expressão idiomática, o resto é fácil. Os conceitos não são idênticos e, quando em cada idioma a palavra é usada com diversos sentidos ampliados, torna-se impossível usar as expressões originais na tradução sem o risco de confusão e distorção grosseira. Talvez fosse melhor dizer que vivemos em dois mundos de pensamento diferentes ao mesmo tempo, em categorias, conceitos e valores que muitas vezes não são facilmente conciliáveis. Tornamo-nos, pelo menos temporariamente, uma espécie de homem duplamente marginalizado, alienado de ambos os mundos. (Pritchard, 1937, p..241).

O sistema não é caótico, mas sim coerentemente estruturado. Ele se conecta com normas sociais, leis e vida cotidiana, fornecendo uma estrutura para os modos de vida e a ética. A palavra “feitiçaria” é a tradução ruim para *mangu* entendido pelos Azande - língua Pa-Zande- como uma substância física hereditária (de pai para filho, de mãe para filha), localizada no corpo (frequentemente perto do fígado ou intestinos). Atua como um "segundo estômago" ou órgão mágico que pode ser ativado por emoções como ciúme ou malícia, podendo causar danos para pessoas e natureza. Não é somente uma crença, mas uma realidade biológica, possuindo existência corpórea concreta que explica o acontecimento de desastres, desgraças, fatalidade no mundo físico e natural.

Mary Douglas- o vínculo entre aprendizado e feitiçaria foi rompido

A reflexão de Mary Douglas sobre os Lele (1963, Congo Belga, hoje República Democrática do Congo) se ocupa da incapacidade do projeto colonial imposto, em especial dos missionários de entender os múltiplos ordenamentos do mundo possíveis e da “participação” das culturas como “força vital”. Uma síntese sobre a análise de Douglas poderia ser: os vínculos entre aprendizado e feitiçaria foi rompido! a delicada teia que unia a comunidade se rompeu! As políticas, intervenções e interrupções impostas pela colonização sobre o território e as comunidades têm como resultado a incapacidade dessas comunidades de manter a autonomia de suas respostas de ordenamento do mundo, mas também a criação de derivações destas respostas atualizando com autonomia as culturas. Entre os temas estudados, Mary Douglas se ocupa da “feitiçaria” no capítulo doze, descrevendo a concepção Lele do feiticeiro como um adivinho com saberes importantes e estratégias habilidosas para lidar com conflitos sociais causados por dano oculto- que poderiam ser por violações da pureza ritual, pelos espíritos dos mortos, feiticeiros de outras aldeias e aqueles em conflito na aldeia. A autora volta ao Congo e aos Lele em 1987 e retoma seu trabalho de campo de mais de vinte anos para afirmar: Os Lele revisitados- acusações de feitiçaria à solta (1987). Esta retomada cria as condições para que a antropóloga observe e analise o acelerado processo de deterioração dos saberes envolvidos na “feitiçaria” avaliando principalmente o papel de missionários cristãos, referindo- se no caso dos Lele aos missionários católicos romanos.

Os missionários encontraram-se sob tremenda pressão e em uma situação de profunda ansiedade. Nesse contexto, cometeram alguns erros perfeitamente compreensíveis: um de seus maiores enganos foi supor que crenças solidamente enraizadas pudessem ser abolidas por meio da pregação, e que incentivando o desprezo pelo saber dos velhos pudessem, ao mesmo tempo, ensinar o respeito pelos valores familiares. O principal equívoco foi não enxergar nada na antiga religião Lele que pudesse ser resgatado [...]

Os “*erros perfeitamente compreensíveis*” se devem ao acumulado de narrativas e políticas coloniais e missionárias que foram incapazes de qualquer empatia ou comunicação que não fosse no sentido de subordinar, usurpar e proibir os ordenamentos de mundo dos povos nos territórios em África. Ela aponta que a ação missionária teve como consequência:

1. o aprofundamento da fissura entre as gerações, e o desequilíbrio de poder com a eliminação das crenças tradicionais em que “*a desconfiança era estruturada, e a feitiçaria fornecia aos jovens uma arma contra os privilégios excessivos dos velhos*”
2. o comprometimento da riqueza material que a feitiçaria criava na economia mantendo mecanismos de equalização, distribuição e garantia de consumo
3. a perda de uma garantia razoável de mobilidade social que a gerontocracia instável que a feitiçaria sustentava
4. a crise e quebra no sistema de trocas matrimoniais,
5. o esvaziamento dos mecanismos culturais de explicação das mortes e doenças
6. o fim justificava das indenizações pagas aos parentes enlutados como reparação social

Ela sintetiza afirmando: “[...] Foi muita ingenuidade não perceber que a feitiçaria era o aspecto mais durável do sistema pagão lelé” (Douglas, 1987, p. 15). A mudança mais marcante para Douglas – entre 1963 e 1987 – era que na primeira visita nenhuma criança, poucas mulheres e poucos jovens seriam suspeitos de feitiçaria; não poderiam ser porque o sistema exigia que o feiticeiro tivesse um conhecimento ritual e uma iniciação formal como base da atuação o que estava vedado a estes grupos não iniciados por isso mesmo não poderiam ser acusados de feitiçaria. A autora lamenta: retornando depois de tantas décadas, descobri que o vínculo entre aprendizado e feitiçaria fora rompido. Esta ruptura com as práticas e os métodos de detecção de feiticeiros (ordálio e outros rituais de adivinhação) criou um desequilíbrio nas forças envolvidas na resolução de conflito; uma vez que o tecido social, mítico e político de tais práticas foi esgarçado tanto os processos de acusação, de discernimento e condenação perdessem a segurança. Os acusadores podem apontar crianças e descapacitados mentais sem cair no ridículo; testemunhos infantis são aceitos para comprovar a culpa de feiticeiros; e anciãos senis, que jamais foram iniciados, agora são alvos óbvios das suspeitas, não por serem ricos e poderosos, mas porque são execráveis ou porque já estão mesmo no fim (Douglas, 1987).

As acusações de feitiçaria na atualidade respondem a outros interesses do metabolismo social marcado pela aceleração dos processos de exploração, intermináveis guerras civis alimentadas pelos antigos colonizadores associados a elites locais, e a profunda frustração que se segue à desintegração social e modernização desigual e periférica. Na maioria dos casos, as crianças órfãs e sem defesa são acusadas de feitiçaria justamente por esta vulnerabilidade social. Quando crescem com famílias, com estabilidade financeira e uma boa posição social, tais acusações inexistem (Agenzia Fides, 2017) ou são anuladas automaticamente. A questão que se coloca é a seguinte: quando ocorre esta mudança de paradigma? Há uma forte inclinação e atribuição de feitiçaria para as pessoas sem defesa na sociedade, como: crianças, mulheres, viúvas e pobres que são vítimas e vistos como instrumentos do poder espiritual que prejudica a comunidade. O texto de Douglas termina com duas considerações importantes:

Os sacerdotes pagãos lele são curandeiros poderosos, o conhecimento que possuem sobre plantas e minerais terapêuticos da região deve ser tratado como um rico manancial para a humanidade. Mas enquanto esse saber estiver associado a Satanás, permanecerá indisponível. (...) Sem o verdadeiro respeito pelas religiões africanas, a Igreja (...) irá trazer à África mais fúria do que paz, mais ódio do que amor (Douglas, 1987, p. 22).

roteiro de tarefas pendentes para os Estudos da Religião e a Teologia

Cinquenta acadêmicos cristãos e líderes religiosos, a maioria da África (República Centro-Africana, República Democrática do Congo, Gana, Quênia, Malawi, Nigéria, Tanzânia), mas incluindo participantes da Ásia, Europa e América do Norte, reuniram-se na África International University (AIU) em Nairóbi (6 a 9 de março de 2013) para discutir como a igreja deve responder à feitiçaria e às acusações de feitiçaria. O encontro de especialistas de diversas disciplinas e teólogos revelou um duplo entendimento sobre o problema:

- a religião é um fenómeno associado na abordagem da assim chamada *feitiçaria* mesmo que muitas vezes esta associação possa ser superficial e não revelar as

distinções entre os modos de crença ocidental- cristão e os complexos fenómenos em África.

- a religião cristã influenciou diretamente nas más interpretações e desentendimentos das culturas de crença africanas gerando um prejuízo histórico que se atualiza na manutenção da demonização das expressões míticas e das sabedorias tradicionais

Este encontro histórico marcou o primeiro esforço internacional e interdenominacional em grande escala dentro da igreja e dentro da estrutura da teologia cristã para lidar com a presença crescente de acusações de bruxas e violência, encaminhou os seguintes pontos para os estudos continuados:

1. Os pesquisadores sugeriram que “feitiçaria neo-tradicional” era o termo mais apropriado para o fenómeno contemporâneo porque as influências tradicionais e modernas convivem de modo sobreposto e, até mesmo, contraditório.
2. Influências contemporâneas, como os filmes de Nollywood e o popular gênero cinematográfico de Gana, que foi analisado pelo professor Asamoah-Gyadu, do Trinity Theological Seminary em Accra, foram citadas como causas contribuintes.
3. Ministérios de libertação e o evangelho da prosperidade (às vezes influenciados por ministérios dos EUA) também reforçam a crença de que as bruxas estão prejudicando outras pessoas por meios sobrenaturais malignos.
4. A suposição de que o medo da feitiçaria diminuiria com o aumento do acesso à educação moderna se mostrou falha.
5. O uso de amuletos como proteção contra bruxaria é comum até mesmo entre os cristãos
6. Como entender o papel do demoníaco nos eventos de feitiçaria e na vida de acusados ou “acusadores” ainda precisa ser debatida. Muitos líderes religiosos africanos enfatizam que “a feitiçaria é real”, e muitos cristãos africanos oram regularmente para que Deus os proteja dos ataques de feitiçaria.
7. O uso da Bíblia é contraditório tanto alimentando um imaginário de perseguição e de condenação, quanto oferecendo mecanismos de aceitação e cura exigindo um trabalho hermenêutico mais cuidadoso e responsável.
8. As lideranças das igrejas não têm formação teológica adequada para desenvolver uma pastoral que lide com as tradições nativas de modo orgânico e criativo demandando um processo intensivo de formação na área da antropologia.
9. Uma revisão histórica se faz necessária sobre modelos interpretativos da religião produzidos por viajantes, administradores, militares e comerciante e em especial as narrativas missionárias disponibilizadas ao longo da história e que ainda não foram devidamente criticadas.
10. De modo especial não há uma aproximação das situações das crianças em Angola a partir da teologia e da pastoral que possa contribuir para o enfrentamento das violências sofridas por crianças nos processos de acusação de feitiçaria. Esta seria uma tarefa urgente tanto da teologia como dos estudos da religião em Angola.
11. Os estudos articulados de religião e economia parecem ser de vital importância para o entendimento das expressões da feitiçaria. O âmbito das relações de produção e reprodução da vida material em Angola, especialmente num momento de extrema desigualdade social e de impasse da vida política do país,

são insuficientes para garantir a estabilidade da vida das maiorias angolanas. Longe de ser um sistema de crenças abstrato, o sagrado no continente é uma força prática, intrinsecamente ligada à economia, à política e à sobrevivência diária.

De modo geral o desafio está no resgate do conceito patrístico de que o Logos (Deus) já estava presente e atuante nas culturas antes da chegada formal do cristianismo (Maçaneiro, 2023, p.17). Em vez de "substituir" as crenças tradicionais, busca-se identificar os pontos de contato (como o culto aos ancestrais, a crença em um Deus Supremo e a sacralidade da natureza) para uma vivência cristã com identidade africana. Uma elaboração teológica africana que deve ir decididamente além do discurso cristão "em situação colonial" em direção a um autêntico "discurso teológico negro-africano(...)

Trata-se de um trabalho de reinvenção, de reimaginação, de reorientação e de refundação de um cristianismo novo no contexto da África. É uma teologia e um cristianismo ancorados nas riquezas espirituais africanas, renovados em seus projetos de ser e propostos como caminhos de vidas para todos os africanos. Assim, a teologia e o cristianismo africanos não serão mais importados, mas componentes incontornáveis da cultura africana (VICENTE, 2022, p.13).

A cultura é o modo de vida e crença das comunidades. Seria um equívoco uma evangelização o que ignore e demonize um modo de vida, uma cosmovisão e tradições. O evangelho pode e deve experimentar uma verdadeira inculturação da fé para fazer parte da cultura da África, articulando as línguas, artes e tradições locais à teologia e aos cultos. Isso vai muito além de uma mudança visual; o objetivo é fazer o cristianismo criar raízes no continente, deixando de ser visto como uma religião estrangeira ou trazida pelos colonizadores. Uma refundação e uma reimaginação do cristianismo na África vão exigir o compromisso de cursos de teologia e estudos da religião.

leituras das ciências da religião

Os estudos africanos veem revolucionando essa discussão, assumindo o protagonismo para criticar as leituras eurocêntricas coloniais. Eles analisam como o Cristianismo e o conceito de feitiçaria se chocam, se fundem e operam na África contemporânea. Um dos estudos importantes sobre a relação igreja cristã e feitiçaria é oferecida no trabalho de Elder BAHU (2014, p. 2).

O suposto aumento da prática de feitiçaria em meio urbano e rural leva os diferentes grupos sociais lubanguenses a procurar um meio que os proteja das consequências do feitiço, havendo, naturalmente, várias opções, como a santa, o quimbanda e a igreja. A nível urbano domina o recurso a igrejas neopentecostais. (...) A ideia de impureza é dominante e a ausência de doença corresponde a alguma paz em relação aos mortos e aos antepassados e a cuidados na interação com os vivos (sejam familiares, amigos, vizinhos ou outros) e com o meio envolvente (animais, plantas, caminhos).

O autor desenvolve os imaginários e práticas envolvidas nas situações de doença (que tem um intenso significado de religiosa e simbólica) na sociedade angolana e lubanguense apontando para várias interdições e rituais de purificação que envolvem as dinâmicas de

corpo, saúde e doença profundamente relacionados, na visão do autor, como as questões de parentesco.

Estes espaços de debate e os textos de estudo disponíveis podem apontar para o elenco de tarefas para um curso de estudos da religião e teologia em Angola, tanto na formação de lideranças religiosas quanto no fortalecimento da pesquisa e da documentação sobre os temas. Nas palavras de Helder Bahu (2014) “a necessidade de uma nova abordagem do fenómeno religioso que interroge a terminologia codificada para outras práticas e para outros contextos.”

O crescimento das igrejas neopentecostais em Angola – sob forte influência do Brasil – tem recebido alguma atenção por parte da sociologia. As ciências sociais descrevem o processo pelo qual o indivíduo “rompe” com suas antigas redes de sociabilidade, cosmovisão (tradições, catolicismo popular ou religiões de matriz africana) e parentescos ao se converter. A conversão exige uma descontinuidade total com o passado e a criação de uma nova identidade. Reinhardt organiza *três eixos* desta ruptura:

[...] como aprendizado de uma nova língua (no caso da aquisição da autoridade bíblica), como habilitação ético-espiritual (no caso da aquisição do habitus crente e encorporação [embodiment] da autoridade carismática) e como refiliação a comunidades de prática (no caso da participação periférica legítima em redes cristãs institucionais ou não). (Reinhardt, 2021, p.66).

Miriam Rabelo em seu texto sobre o Brasil apresenta a ruptura apontando uma continuidade perturbadora: o neopentecostalismo rompe com o discurso e o modo de organização da crença das religiões afro-brasileiras, mas não se distancia dos códigos gestuais e o intenso pertencimento corporal que a fé demanda. A autora apresenta sua metodologia:

Para evitar transformar a análise em registro de variações culturais no campo da experiência sensível busco articular a experiência sensível aos modos significativos de orientação e prática corporal, e remeter estas últimas a um conjunto de disposições corporificadas e padrões de sociabilidade construídos ao interior da religião. Desenvolvo o argumento de que uma discussão da experiência do espaço – tomado aqui como terreno da práxis humana- fornece base promissora a partir da qual tecer os fios que conectam estes distintos níveis (Rabelo, 2005, p.12).

A autora analisa o transe religioso como uma experiência corporal real e viva, criticando abordagens que o reduzem a mero símbolo, contrastando o controle ritual do Candomblé com a espontaneidade pentecostal. A autora demonstra que, apesar da promessa de ruptura do Pentecostalismo com o Candomblé, há uma continuidade na sensibilidade física e na disposição para o transe entre os fiéis. Ambas as religiões lidam com a possessão, com o transe e com a busca por cura para aflições concretas (doenças, desemprego, problemas familiares). A dinâmica corporal (do exorcismo, ou de destruição de objetos de culto) serve para o ex-praticante encenar fisicamente a sua **ruptura**, expelindo o seu passado religioso para poder acolher o Espírito Santo. (Rabelo, 2005) No texto da autora sobre o tema ela faz uma análise comparativa do transe/incorporação no Candomblé (“rodar com o santo”) e a manifestação do Espírito Santo no Pentecostalismo (“queimar no Espírito”). A autora usa a fenomenologia para demonstrar como o corpo se engaja e reconstrói seu senso de lugar e identidade em cada um desses ambientes religiosos. Miriam Rabelo analisa o transe religioso como uma experiência corporal real

e viva, criticando abordagens que o reduzem a mero símbolo, contrastando o controle ritual do Candomblé com a espontaneidade pentecostal. A autora demonstra que, apesar da promessa de ruptura do Pentecostalismo com o Candomblé, há uma continuidade na sensibilidade física e na disposição para o transe entre os fiéis. No artigo *"Rodando com o santo e queimando no Espírito"*, Miriam Rabelo analisa o Espírito Santo não apenas como um conceito teológico, mas como uma experiência corporal, espacial e relacional. Miriam Rabelo aborda a demonização do Candomblé pelo Pentecostalismo não apenas como uma disputa teológica abstrata, mas como uma estratégia espacial, corporal e de demarcação de fronteiras identitárias.

Não encontrando qualquer forma de reconhecer a "realidade da feitiçaria" como constitutiva de um universo social a ser levado em algum nível de consideração, resta ao Estado angolano não tomar conhecimento nos casos que são resolvidos a nível local ou, quando o fenômeno ganha uma visibilidade impossível de ignorar, como no caso das crianças acusadas de feitiçaria, atribuí-lo ou à pobreza e subdesenvolvimento, retomando os mesmos argumentos de ordem pragmática e modernizante, ou dirigir às igrejas pentecostais e africanas, especialmente as vindas do Congo, a responsabilidade pela deturpação de práticas culturais supostamente harmônicas e não ameaçadoras da ordem até a disseminação pentecostal (Nunes-Pereira, 2007, p. 157).

O falecido historiador nigeriano Ogbu Kalu em seu livro *African Pentecostalism: An Introduction* (2008), reconfigura totalmente o debate sobre a ruptura. Num artigo de revisão, se apresentam algumas das ideias-chave apresentadas na obra de Ogbu Kalu sobre o cristianismo africano em geral e o pentecostalismo africano em particular, abordando o papel das raízes culturais na formação do cristianismo africano. O Professor Kalu ampliou a historiografia do pentecostalismo para além da América do Norte e da Europa, abrangendo fenômenos globais com múltiplos pontos de acesso. Apesar de ser uma abordagem contextual e historiográfica o autor da revisão convida ao debate a participar da conversa histórica e teológica global mais ampla sobre o pentecostalismo (Clarke, 2010).

Kalu argumenta que o pentecostalismo africano não é uma mera cópia importada dos Estados Unidos, mas uma resposta genuína às perguntas feitas pela própria cosmovisão africana. Ele demonstra que há uma "descontinuidade na continuidade". O pentecostalismo na África propõe uma ruptura radical com os sacrifícios tradicionais e os cultos aos ancestrais (vistos agora como demônios), mas continua validando a mesma lógica espiritual anterior: a crença de que o mundo invisível afeta diretamente o mundo visível (doenças, pobreza, azar). A igreja pentecostal africana vence a tradição jogando com as mesmas regras espirituais dela.

O pentecostalismo africano não ocidentaliza a mente do fiel no sentido de torná-lo um cético iluminista. Pelo contrário, ele valida a certeza africana de que o mundo espiritual é real, ativo e perigoso. Se uma pessoa fica doente, perde o emprego ou não consegue engravidar, a explicação continua sendo espiritual (inveja, feitiçaria, fúria dos espíritos ou quebra de tabus), e não apenas biológica ou econômica. O que muda é a fonte do poder: o fiel rompe totalmente com os intermediários tradicionais (curandeiros, sacerdotes locais, rituais de libação aos ancestrais). Em vez de fazer um sacrifício ao ancestral para aplacar sua fúria, o crente agora usa o sangue de Jesus, o jejum e a oração de autoridade para amarrar e expulsar esse ancestral, que agora é lido como um "espírito

familiar" ou demônio. Ao oferecer ferramentas rituais mais fortes para problemas que a comunidade já considerava reais, o pentecostalismo promove uma ruptura identitária sem precisar apagar a herança cultural de leitura espiritual do mundo, como no Kimbanguismo e Tocoísmo (Blanes & Sarró, 2015, p.178).

As Igrejas Africanas Independentes (também conhecidas como *African Initiated/Instituted Churches*- AICs) surgiram majoritariamente entre o final do século XIX e meados do século XX. Elas nasceram do desejo de africanos de liderarem suas próprias comunidades sem a tutela colonial, adaptando o cristianismo à cosmovisão local de maneira orgânica.

No caso das igrejas africanas, a chamada "carismatização do cristianismo africano" deve ser reconhecida e celebrada como uma tentativa bem-sucedida da África de estabelecer uma espiritualidade distinta que se adeque à compreensão que os africanos têm do universo. (Moon, 2020, conclusão).

Enquanto o pentecostalismo contemporâneo prega o combate e a destruição da cultura tradicional, optaram por uma negociação e síntese cultural. As principais diferenças entre as igrejas independentes africanas e as neopentecostais africanas, estruturam-se em quatro eixos (Igrejas Independentes Africanas redefinindo interculturação? Na avaliação teológica de Reggie Nel e numa tentativa de criar um quadro comparativo, temos a tabela a seguir (Nel, 2012):

Critério	Pentecostalismo Contemporâneo	Igrejas Africanas Independentes (IAIs)
Relação com o Passado	Ruptura Total. Exige o abandono das linhagens familiares e rituais ancestrais, vistos como amaldiçoados.	Continuidade Reestruturada. Preserva a estrutura comunitária e a importância dos laços familiares e de clã.
Acomodação Cultural	Globalizado e Individualista. Rejeita estéticas tradicionais e adota uma linguagem de consumo, prosperidade e modernidade ocidentalizada.	Indigenização. Incorpora vestes litúrgicas africanas, tabus de pureza semelhantes aos tradicionais, danças, tambores e rituais integrados ao ecossistema cultural local.
A Visão dos Ancestrais	Demônios. Devem ser exorcizados e combatidos por meio de orações agressivas e "guerra espiritual".	Intercessores ou Mediadores. Embora o foco seja o Deus cristão, muitas IAIs respeitam o papel dos antepassados ou os substituem funcionalmente por anjos e santos protetores.
Abordagem de Cura	Exorcismo e Fé. Cura baseada estritamente na expulsão de demônios pela palavra e pela imposição de mãos.	Simbolismo Ritual. Utilização frequente de elementos naturais (água benta, cinzas, banhos rituais) que espelham diretamente as práticas de cura dos terapeutas tradicionais (<i>prophetic healing</i>).

Esta organização e síntese desta discussão pode ajudar a encontrar vetores de originalidade e eixos de permanência da experiência religiosa não somente em África, mas em todo o sul global. Muito desta originalidade depende de como entendemos “religião” em África. Ao contrário de muitos conceitos ocidentais de religião — que frequentemente apresentam uma divindade suprema separada do mundo natural e doutrinas rígidas e escritas — muitos sistemas de crenças tradicionais africanos operam com base no princípio da espiritualidade holística.

Os africanos são tradicionalmente caracterizados por um pensamento e sentimento holísticos. Para eles, não existe dicotomia entre o sagrado e o secular; consideram-se em estreita relação com todo o cosmos. A plena realização do eu é impossível sem a coexistência pacífica com os minerais, as plantas e os animais. (Bujo, 2009, p. 281, citado de Kroesbergen, H. & Kroesbergen-Kamps, J., 2021, p.4).

Mbiti argumenta que a religião na África tradicional não é um sistema de crenças isolado, mas a própria base da existência, com as seguintes características: a religião impregna todas as esferas da vida, desde o nascimento até a morte, incluindo a política, a agricultura e a saúde; não há uma linha divisória entre o que é secular e o que é sagrado; a divindade, os espíritos, a humanidade, os animais, as plantas e os objetos inanimados formam uma teia unificada de ser. Qualquer ação em uma parte dessa teia ecoa nas demais (Stinton, 2019, p. 277). Mbiti nunca usou a expressão consagrada “*os africanos são incuravelmente religiosos*”, mas escreveu que eles tinham a reputação de serem “*notoriamente religiosos*” (Mbiti 1969, p. 1).

As religiões africanas pré-coloniais eram na maioria das vezes pragmáticas, tanto no sentido de que acomodavam facilmente novas ideias quando a situação o exigia, quanto no sentido de que suas funções e objetivos eram muito práticas. De acordo com Platvoet e Van Rinsum, “*Essas religiões antropocêntricas e inarticuladas também eram altamente adaptáveis e adotivas, ao mesmo tempo mono-, politeístas e pan-teístas*”.

A análise (...) sobre as inúmeras invenções europeias da África nos últimos cinco séculos a descreve como primitiva, simples, infantil, selvagem, brutal, bárbara, atrasada, retardada, sem religião, repleta de superstição, magia negra, bruxaria, caça às bruxas, feiticeiros e canibalismo, pagã, idólatra, fetichista, animista, o continente negro e até mesmo o coração das trevas. Tudo isso em contraposição à Europa, que era considerada civilizada... As invenções da tradição são, portanto, estratégias de ‘poder-conhecimento’ (Mudimbe, 1988, de acordo com Platvoet & Van Rinsum, 2017, p. 9).

estaria correto relacionar “feitiçaria” com “religião”?

Discutir religião na África é um tema sensível e muitas vezes considerado tabu porque está profundamente ligado a heranças do colonialismo, identidade, política e mudanças culturais intensas. O assunto costuma despertar emoções fortes sobre o apagamento cultural e o papel de influências estrangeiras: o Cristianismo e o Islã são vistos por muitos como religiões “estrangeiras” ou “coloniais” que foram impostas através da força ou coerção, desmantelando religiões tradicionais africanas. Para alguns, a adoção dessas crenças é vista como uma perda da identidade cultural original. Como religiões do “livro” se distanciam da cultura e memória oral e seus saberes; o debate muitas vezes falha ao tratar a África como uma coisa só: o Cristianismo na Etiópia e no Egito, por exemplo, existe

há quase dois mil anos, muito antes do colonialismo moderno, o que torna a conversa sobre "origem estrangeira" muito mais complexa.

Intelectuais e antropólogos africanos apresentam um posicionamento crítico fundamental: rejeitam a separação eurocêntrica entre feitiçaria e religião, argumentando que o conceito ocidental de "feitiçaria" foi uma ferramenta colonial usada para demonizar e deslegitimar a complexidade das religiões tradicionais africanas.

Para os autores do continente, as forças místicas são ambivalentes (nem intrinsecamente boas, nem más), e o que o Ocidente chama de "feitiçaria" é apenas a manifestação antissocial ou o desequilíbrio ético dessa mesma energia religiosa.

Neste sentido, nas religiões tradicionais africanas em suas variações, a espiritualidade é vivida de forma integrada, onde magia, feitiçaria e crença em espíritos fazem parte da mesma cosmovisão: uma cosmovisão integrada. Nas religiões tradicionais africanas, a linha entre o sagrado e o cotidiano é tênue. O poder (que pode ser chamado de *axé* ou *ashé* em algumas tradições) tem origem divina e é manipulado/encantado por divindades, espíritos, natureza e ancestrais (Coelho, 2024).

Esse poder pode ser acessado por especialistas (feiticeiros, curandeiros, babalorixás) para diversos fins, como cura, proteção, adivinhação ou para influenciar eventos. Assim, a *feitiçaria* é muitas vezes vista como uma prática técnica ou um instrumento dentro de um sistema de crenças mais amplo, e não como algo oposto à religião. Esta amplitude revela a diferença da visão ocidental hegemônica e as Africanas: o termo "feitiçaria" foi demonizado por perspectivas ocidentais/cristãs, mas, no contexto africano, essas práticas são formas de lidar com as forças da natureza e do cosmos, inseridas na espiritualidade comunitária.

conclusão: eficácia social do invisível

O desafio para os estudos da religião é habitar a insegurança epistemológica: a capacidade de analisar um mundo onde o invisível produz efeitos materiais e sociais reais. Nosso objetivo não é validar a existência metafísica do feitiço, mas reconhecer a sua eficácia social como um modo legítimo e persistente de pensar a vida em África. Inverter o prisma e analisar a insegurança epistemológica sob um olhar positivo e estritamente africano transforma o conceito: o que a academia ocidental encara como uma "crise ou falta de certeza", as matrizes filosóficas africanas interpretam como uma abertura vital para a pluralidade, flexibilidade e complementaridade do ser.

Sob a ótica de intelectuais do continente, a desestabilização das verdades absolutas (eurocênicas) não gera caos, mas sim espaço para a cura, o reajuste social e a emancipação. Ashforth – antropólogo sul africano - define como a angústia fundamental de viver em um mundo onde forças invisíveis operam e você nunca pode ter certeza absoluta de quem ou do que está causando o seu mal, exigindo esquemas interpretativos altamente complexos (Ashforth, 2003, p.74) . A nossa epistemologia deve adotar uma postura abertamente decolonial, destacando a *sofisticação* e a *agência intelectual* africana em criar soluções filosóficas e práticas diante do caos imposto pela modernidade capitalista e neocolonialismo.

A agência intelectual africana e a decolonialidade significam dar o poder para o povo africano contar a sua própria história e construir seus conhecimentos sobre bases africanas. Durante muito tempo, a Europa controlou o mundo e disse que o seu jeito de pensar era o único certo, tentando apagar o conhecimento de outros povos. A

decolonialidade muda isso ao colocar os pensadores africanos como os autores da sua própria história e ciência, valorizando a sabedoria dos seus antepassados e mostrando que a ciência e a filosofia da África têm muito valor para o mundo.

*“O imperialismo deixa para trás germes de podridão
que devemos detectar e remover clinicamente
da nossa terra, mas também das nossas mentes”*
Franz Fanon, *O Condenados da Terra* (p. 211)

Referências Bibliográficas

Alunos do Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. (2010). Entrevista com Pepetela. *Revista Crioula* 6, <https://revistas.usp.br/crioula/article/download/64735/67352>

Ashforth, Adam (2003), On Living in a World with Witches- Everyday Epistemology and Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto), citado em: Moore & Sanders (eds, 2003) *Magical Interpretations, Material Realities Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203398258>

Bahu, H. P. A. (2014), Os Profetas e a Cura Pela Fé. Um Estudo Antropológico da Igreja Jesus.Cristo Salvador do Lubango. Tese de doutorado, Instituto Universitario de Lisboa, 2014. <https://cei.iscte-iul.pt/projecto/os-profetas-e-cura-pela-fe-um-estudo-antropologico-na-igreja-jesus-cristo-salvador-do-lubango/>

Barros, D. R. (2023), O que significa o fetichismo da mercadoria? *Blog Bom Tempo* <https://blogdaboitempo.com.br/2023/09/06/o-que-significa-o-fetichismo-da-mercadoria/>

Béchar, D. (25 de maio 2014), À procura das crianças feiticeiras. *O Público* <https://www.publico.pt/2014/05/25/mundo/noticia/a-procura-das-criancas-feiticeiras-1637183>

Blanes, R. (2017). The Ndoki Index: sorcery, economy, and invisible operations in the Angolan urban sphere, in K. Rio; M. MacCarthy, R. Blanes (Eds.). *Pentecostalism and witchcraft, spiritual warfare in Africa and Melanesia*. Atlanta: Emory University. https://www.researchgate.net/publication/320713947_The_Ndoki_Index_Sorcery_Economy_and_Invisible_Operations_in_the_Angolan_Urban_Sphere

Blanes, Ruy & Sarró, Ramon (2015), Geração, presença e memória: a Igreja Tocoísta em Angola, *Etnográfica*, vol. 19 (1), <https://www.redalyc.org/pdf/3723/372339183008.pdf>

Bond, C. G. & Gekawy, D. M. (2001). *Witchcraft dialogue: anthropological exchanges*. Athens: Ohio University Center for Internal Studies.

<https://content.ub.hu-berlin.de/monographs/toc/ethnologie/BV014294630.pdf>

Brown (2012), *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, <https://www.jstor.org/stable/j.cttq94dm>

Calainho, D. (2020), Mandingueiros negros no mundo atlântico moderno, trashumante. *Revista Americana de História Social* 16, 10-32. <https://www.redalyc.org/journal/4556/455664888002/455664888002.pdf>

Cardoso Pereira, N. (2014), *Profecia Cotidiana e a Religião Sem Nome: Religiosidade popular na Bíblia*. São Paulo: Fonte Editora / CEBI.

Cardoso, N. (2025), Tambores do Brasil: rituais, saberes e resistência. *Jornal da Terra* 49(265), 13. <https://cptnacional.org.br/wp-content/uploads/2025/03/pastoral-da-terra-ed265.pdf>

Cascudo, C. (1962), *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Editora Publicações S. A. <https://pdfcoffee.com/qdownload/luis-da-camara-cascudo-dicionario-do-folclore-brasileiro-pdf-free.html>

Cassule, H. (27. jun. 2021) Temos que olhar a criança em todos os ângulos” – director do inac [entrevista com P. Kales]. *NGOP: Agência Agola Press*. <https://www.angop.ao/noticias/entrevistas/temos-que-olhar-a-crianca-em-todos-os-angulos-director-do-inac/>

CEIP, Centro de Estudos e Investigação em População, Universidade Agostinho Neto, <https://uan.ao/investigacao/ceip/>

Cimpric, Aleksandra Children Accused of Witchcraft An anthropological study of contemporary practices in Africa, UNICEF, https://www.ecoi.net/en/file/local/1308804/2018_1381417775_wcaro-children-accused-of-witchcraft-in-africa.pdf;

Clarke, C. R. (2010), Ogbu Kalu and Africa's Christianity: a tribute, *Pneuma* 32, 110-120. <https://www.sci-hub.box/10.1163/027209610x12628362887712>

Coelho, M. D. (2024), O sagrado, a feitiçaria e a relação humana com a natureza em Moçambique colonial. In: L. N. Parés & F. B. Figueiredo(Eds). *África: entretecendo perspectivas [online]* (pp. 67-84), EDUFBA, <https://books.scielo.org/id/q25q2/pdf/pares-9786556308968.pdf>

Da Silva, V. G. et all. (2023). *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. São Paulo e Porto Alegre: Hucitec Editora <https://dokumen.pub/atras-das-aguas-os-bantu-na-formacao-do-brasil-1nbsped-9786587047522.html>

Dyantyi, Sibabalwe (2024), Epistemicide in Africa: A Critical Examination of Colonial Legacies and Pathways to Decolonisation, June 2024, African Philosophy 1, [https://www.academia.edu/120445108/Epistemicide in Africa A Critical Examination of Colonial Legacies and Pathways to Decolonisation](https://www.academia.edu/120445108/Epistemicide_in_Africa_A_Critical_Examination_of_Colonial_Legacies_and_Pathways_to_Decolonisation)

Douglas, M. (1999). Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta* (versão de 1999), *Mana* 5(2), 7-30.
<https://www.scielo.br/j/mana/a/wPL3rbzbLCcvLBqfMCJtpHb/?format=pdf&lang=pt>

Dulley, I (2022). O fetiche em tradução: feitiço, feiticismo, umbanda, owanga. *Revista Ao Largo* 11(1), 36-56.
https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_aolargo.php?strSecao=fasciculo&fas=61047&NrSecao=X2

Evans-Pritchard, E. E. (1937/1976). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
https://monoskop.org/images/3/37/Evans_Pritchard_E_E_Witchcraft_Oracles_and_Magic_Among_the_Azande_1976.pdf

Evans-Pritchard, E.E. (1937), "Magia e Infortúnio", *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Notas sobre a Cultura, in: <https://notes-culture.blogspot.com/2018/08/evans-pritchard-witchcraft-oracles-magic.html>

Fanon, Franz (1968), *Os condenados da Terra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, <https://afrocentricidade.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/06/os-condenados-da-terra-frantz-fanon.pdf>

Fernandes, O. (2015), A mayombola como arte sobrenatural de enriquecimento: considerações sobre a mercantilização do oculto. *Mulemba* 5(9), 101-128.
<https://journals.openedition.org/mulemba/365>

Flint, Adrian (2020), 'African Witchdoctors' and Popular Culture: Global Hierarchies and the Reinforcement of the Colonial World Order, *Journal of Contemporary African Studies* 28(4), 594-609, <https://research-information.bris.ac.uk/en/publications/african-witchdoctors-and-popular-culture-global-hierarchies-and-t/>

Flint, Valerie. (2002), Magic in English thirteenth-century miracle collections, in: J. N. Bremmer, & J. R. Veenstra (Orgs.), *The metamorphosis of magic from late Antiquity to the early Modern Period*. (pp. 118-131). Peeters.
<https://pure.rug.nl/ws/portalfiles/portal/8320551/c8.pdf>

Florêncio, F. (2010), Pluralismo jurídico e estado local em Angola: Um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. *Antropologia Portuguesa* 28, 95-134
<https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/6290/1/AP28%282%29.pdf>

Gebara, I. (2008). *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Editora Olho d'Água.

<https://doceru.com/doc/n1551v8s>

Geschiere, P. (2006), Feitiçaria e modernidade nos camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade, *Afro-Ásia* 34, 9-38

<https://www.redalyc.org/pdf/770/77003401.pdf>

Góes, J. C. (2014). *Jornalismo e sensacionalismo: enquadramento, criminalização da pobreza e implicações éticas no Jornal Cinform*. Dissertação de mestrado em Comunicação, Universidade Federal de Sergipe.

https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/4033/1/JOSE_CRISTIAN_GOES.pdf

Kim, Jae-Hyun (2010). Witches and the Church, Witchcraft and Women in Medieval Christianity, *The Seventh Korean-Japanese Symposium on Medieval History of Europe*. *Medievalists.net*

<http://medsociety.or.kr/download/2010/Witchcraft%20and%20Women%20in%20Medieval%20Christianity-JKim.pdf>,

Kleinhempel, U. R. (jan.jun. 2019). Where anthropology and spirituality meet: eros, libido and force-of-life – concepts of African traditional world view and their re-emergence in the focus of debates on personhood and sexuality in modernity, *Sacrilegens* 16(1), 162-179.

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/download/28831/19712/>

Kroesbergen-Kamps, J. (2020) Witchcraft after modernity; old and new directions in the study of witchcraft in Africa *FHAU: Journal of Ethnographic Theory* 10(3), 860–873.

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/711757>

Kroesbergen, H. & Kroesbergen-Kamps, J., 2021, 'The non-romantic idea of nature in African theology', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77(3), a6624.

<https://scielo.org.za/pdf/hts/v77n3/34.pdf>

Maçaneiro, Marcial (2023), As sementes do Verbo segundo Justino: relevância teológica e atualidade, *Teologia em Questão*, n. 38, ano XX,

<https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/286>

Mata, Inocência (2019), Epistemologias do “colonial” e da descolonização linguística: uma reflexão a partir de África, *Gragoatá*, v. 24 n. 48 (2019): Epistemologias e contemporaneidade: (re)discutindo concepções e categorizações para língua(s), *Tevista dos Programas de Pós Graduação da Faculdade de Letras da UFF*,

<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33627>

Mbembe, A. (2014) *Sair da grande noite – ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda;:Edições Mulemba, Universidade Agostinho Neto

<http://decolonizar.museuvirtual.unb.br/images/livros/3-mbembe-sair-da-grande-noite.pdf>

Mbembe, A. (2018). *África insubmissa :-cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Pedago.

<https://profedmarcb.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/06/mbembe-achille-c3a1frica-insubmissa.pdf>

Mbiti, J. S. (1969). *African religions and philosophy*. London: Heinemann.
https://books.google.com.br/books?id=eTUp09IH-fYC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
https://files.libcom.org/files/zz_v.y._mudimbe_the_invention_of_africa_gnosis_pbook4you_1.pdf

Moon, D. (2020). O pentecostalismo no cristianismo africano: a composição e a dimensão de uma espiritualidade distinta, *O Movimento de Lausanne*.
<https://lausanne.org/pt-br/global-analysis/o-pentecostalismo-no-cristianismo-africano>

Moreno, Cláudio, Superstições. Blog Sua Língua. Disponível em:
<https://sualingua.com.br/supersticoes/>

NEL, R. (2012), Igrejas Independentes Africanas redefinindo a interculturalização? Uma avaliação teológica negro-african. *Protestantismo em Revista* 28, 1-7.
<http://hdl.handle.net/20.500.12424/234895>

Nunes-Pereira, L. N. (2007). Crianças acusadas de feitiçaria em Angola: economia e parentesco num contexto de pós-guerra civil. *Anpocs*
<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/31-encontro-anual-da-anpocs/st-7/st14-5/2900-luenapereira-criancas/file>

Nunes-Pereira, L. N. (jan. 2016), Feitiçaria e esfera pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano, *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* 9(16), 135-161.
<https://revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/110351/108921>

Nunes-Pereira, L. N. Do ponto de vista das crianças: pesquisas recentes em ciências sociais. *Anpocs*
<https://www.anpocs.com/index.php/papers-31-encontro/st-7/st14-5/2900-luenapereira-criancas/file>;

Oyěwùmí, Oyèrónké (2021), A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero, , Bazar do Tempo, Rio de Janeiro,
https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wpcontent/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi_Oyeronke_A_Invencao_das_Mulheres.pdf

Pêpe, S. P. (2009). Feitiçaria: Terminologia e Apropriações, *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* 3(2), 52-69,
https://revistas.usp.br/sankofa/pt_BR/article/view/88738/91634

Platvoet, J. & Van Rinsum, H. (2003). Is Africa incurably religious? confessing and contesting an invention of tradition, *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research* 32(2), 123-153,

<https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/03/IsAfricaIncurablyReligious.2002.pdf>

Pignarel, P. & Stengers, I. (2004), *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoutement*. Paris. La Decouverte.

<https://jugurtha.noblogs.org/files/2018/09/La-sorcellerie-capitaliste-Pratiques-de-d%C3%A9senvo%C3%BBtement-Philippe-Pignarre-et-Isabelle-Stengers.pdf>

Prandi, R., (2012) Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. *Debates do NER* 1(19), 11–28.

<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/25784/15051>

Prandi, R. (1998), Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167. <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt>

Priest, R. (2013). Church Leaders and Theologians Tackle Challenge of Witchcraft and Witch Accusations in Africa, The Henry Center is a ministry of *Trinity Evangelical Divinity School*.

<https://henrycenter.tiu.edu/2013/04/church-leaders-and-theologians-tackle-challenge-of-witchcraft-and-witch-accusations-in-africa/>

Rabelo, M. (set. 2005), Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo, *Ciências Sociais e Religião* 7(7), 11-37.

https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/R_autores/RABELO_Miriam_tit_Rodando_com_o_Santo_e_queimando_no_Espirito.pdf

Rebelo, J. (1971). *Poesia de Combate*. Maputo: Moçambique.

<https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-4-1980.pdf>

Redação/O Apostolado. (30 jan. 2008), Igreja Católica em Angola recupera crianças acusadas de feitiçaria. *ECCLESIA*, notícia.

<https://agencia.ecclesia.pt/portal/igreja-catolica-em-angola-recupera-criancas-acusadas-de-feiticaria/>

Reinhardt, B. (jan. 2021), A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco espiritual em Gana, *Religião & Sociedade* 41(1), 49-75.

https://www.researchgate.net/publication/352336989_A_relacionalidade_da_ruptura_pentecostal_conversao_natalidade_e_parentesco_espiritual_em_Gana

Rodrigues, C. U. (2012), Pobreza em Angola: efeito da guerra, efeitos da paz, *Revista Angolana de Sociologia* 9, 113-124.

<https://journals.openedition.org/ras/451>

Santos, J. M. C. M. (set. – dez. 2019), Os Leões em África: futebol e política no Império Colonial português (1954), *Estudos Históricos* 32(68), 589-608.

<https://www.scielo.br/j/eh/a/D7Q4QWgtLvFwysKzyjVMdvj/?format=pdf&lang=pt>

Segundo, D. A. (2019), Os evangélicos e as crianças bruxas da Nigéria. *Revista Senso* 16 <https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-16/os-evangelicos-e-as-criancas-bruxas-da-nigeria>

Serpa, P. Como eu atravessei África do Atlântico ao mar Índico, viagem de Benguella á contra-costa. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/20508/pg20508-images.html>

Silva; Leitão & Oliveira, Da África ao Brasil, um paralelo entre sistemas médicos tradicionais yorubá, Em SciELO Preprints, <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3759>, <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/3759/version/3976>

Sissimo, L. M. Análise da narrativa de dois adolescentes angolanos acusados de feitiçaria. <https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/6828/1/25285.pdf> ;

S. N. (2017), África/RD Congo - O drama das crianças abandonadas porque acusadas de bruxaria, AFRICA_RD_CONGO, *Agenzia Fides* <https://www.fides.org/pt/news/62047>

S.N. (11 jan. 2020). CEIP desmente Jornal de Angola: “crianças atiradas ao rio e aos jacarés” =e “um erro de interpretação”. *O Novo Jornal* <https://novojournal.co.ao//sociedade/interior/ceip-desmente-jornal-de-angola-criancas-atiradas-ao-rio-e-aos-jacares-e-um-erro-de-interpretacao-83465.html>

S. N. (01 abr. 2022). Angola, independência e guerra civil após quatro séculos de domínio português, *Acervo do Globo. O mundo*. <https://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/angola-independencia-guerra-civil-apos-quatro-seculos-de-dominio-portugues-10110726>

S. N. (7 fev. 2013). La brujería, una realidad del siglo XXI, *BBC News No Mundo* https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/02/130207_papua_nueva_guinea_brujeria_mundo_dp

Snow S. (2017). Explaining Abuse of “Child Witches” - *Africa Powerful Witchbusters in Weak States*, <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/bitstream/handle/10504/114375/2017-29.pdf>,

Tambiah, Stanley (2013). Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl, *Cadernos de Campo* 22, 1-384, 2013, <https://www.revistas.usp.br/cadernoihsdecampo/article/view/52613/84867>

Stinton, Diane (2024), Africa's Aquifers Reflections on John S. Mbiti's Contributions to African Christian Spirituality, *African Christian Theology*, vol. 1, nº 2 (2024) 272–290, <https://africanchristiantheology.org/index.php/act/article/view/56>

Vicente, José Armando, *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*. São Paulo, v.8.n.01.jan. 2022, <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/3723/1448>

Whitney, C. R. & Jolliffe, J. (11 mar. 1989). Ex-allies say Angola rebels torture and slay dissenters. *New York Time*.
<https://www.nytimes.com/1989/03/11/world/ex-allies-say-angola-rebels-torture-and-slay-dissenters>