

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO

FERNANDO DOS ANJOS KAPOCO

**CONTRADIÇÕES ENTRE O CENTRO TRADICIONAL OMBALA DO M'BALUNDU E O
TRIBUNAL PROVINCIAL DO HUAMBO EM DECISÕES SOBRE ACUSAÇÕES DE
FEITIÇARIA: O LUGAR DO PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA**

Ribeirão Preto – SP

2017

FERNANDO DOS ANJOS KAPOCO

**CONTRADIÇÕES ENTRE O CENTRO TRADICIONAL OMBALA DO M'BALUNDU E O
TRIBUNAL PROVINCIAL DO HUAMBO EM DECISÕES SOBRE ACUSAÇÕES DE
FEITIÇARIA: O LUGAR DO PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA**

Relatório Final do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)
apresentado à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo (FDRP/USP) como requisito para
a obtenção de grau de bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Nojiri

Ribeirão Preto – SP

2017

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E A DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
e Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

K17c Kapoco, Fernando dos Anjos
 Contradições entre o Centro Tradicional Ombala do MBalundu e o
Tribunal Provincial do Huambo em Decisões sobre Acusações de
Feitiçaria: o Lugar do Pluralismo Jurídico Em Angola / Fernando dos
Anjos Kapoco; orientador Sergio Nojiri. -- Ribeirão Preto, 2017.
109 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação - Departamento de
Filosofia do Direito e Disciplinas Básicas) -- Faculdade de Direito de
Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2017.

1. ANGOLA. 2. PURALISMO JURÍDICO. 3. AUTORIDADES
TRADICIONAIS . 4. FEITIÇARIA. I. Nojiri, Sergio, orient. II. Título

Título: Contradições entre o Centro Tradicional Ombala do M’Balundu e o Tribunal Provincial do Huambo em Decisões sobre Acusações de Feitiçaria: o Lugar do Pluralismo Jurídico em Angola

BANCA EXAMINADORA

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO APROVADO EM:

Contradições entre o Centro Tradicional Ombala do M’Balundu e o Tribunal Provincial do Huambo em Decisões sobre Acusações de Feitiçaria: o Lugar do Pluralismo Jurídico Em Angola. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto: Programa de Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo - USP, como requisito parcial para a conclusão e obtenção de título de Graduado.

Prof. Dr. Sérgio Nojiri.

Instituição: FDRP/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho

Instituição: FDRP/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Cynthia Soares Carneiro

Instituição: FDRP/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Instituição:(FDRP/USP)

Suplentes: Prof(a). Dr(a). _____ Assinatura _____

Prof(a). Dra(a). _____ (FDRP/USP) _____



Figura 01: Mapa de Angola no globo.

Grupos étnicos de Angola

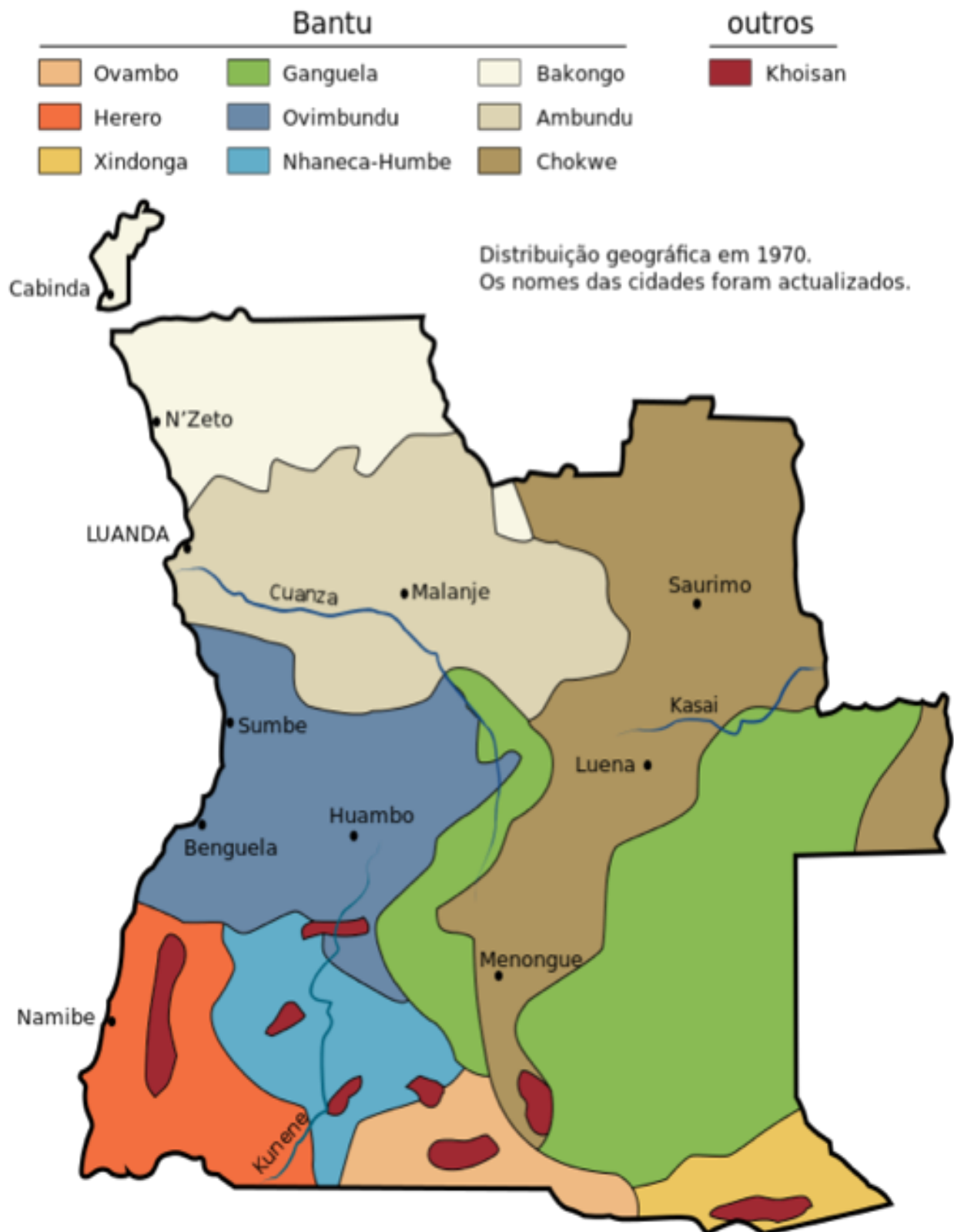


Figura 02: Mapa etnolinguístico de Angola.

Domingas das Dores Neketela

Mariano George Neketela

Florinda Janeth

Silvestre Kapoco

In memoriam.

Ao Programa de Estudante-Convênio de Graduação - PEC-G/2012

À Universidade de São Paulo, em especial, à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto

AGRADECIMENTOS

Agradeço, por vênia, em reconhecimento de que as coisas na minha vida, sejam boas, sejam más, não acontecem sem as pessoas, sem as várias pessoas que tenho vindo a conhecer ao longo da brevíssima passagem pela vida, e que aquelas coisas que, eventualmente, me acontecem na vida, sem as pessoas, são solitárias e tristes, porque as pessoas põem uma dose a mais de alegria nas coisas que me acontecem. Mesmo as coisas mais tristes tendem a ser mais suportáveis sempre que as encarar com e no abraço de uma pessoa. São as pessoas que põem beleza nas coisas tristes da vida, da minha vida. Em assim sendo, existem três níveis de pessoas que tenho vindo a conhecer na vida. O primeiro deles é aquele daquelas pessoas que não escolhi conhecer, na verdade, eu fui o escolhido. Esse primeiro nível, é o nível da família. Não escolhi a família a que faço morada e isso a torna ainda mais especial. O segundo nível é o da amizade, neste nível há dupla mão, eu escolho e sou escolhido por aqueles que se tornam meus amigos. O terceiro nível é o da vizinhança, neste nível não escolho e não sou escolhido. Ninguém vai a uma rua ou cidade com o intuito de nela seleccionar a estirpe das pessoas que deseja ter como vizinhas antes de comprar a casa onde há-de morar. Por conseguinte, em primeiro nível quero agradecer a minha mãe, Flor(l)inda Rosa dos Anjos, uma mulher imensamente maior que o universo, cujas forças superam em tudo todas as forças do universo, a ela devo a vida, a ela devo tudo que sou, todo o meu carácter e todas as minhas potencialidades, as minhas limitações e defeitos devem ter saído de outra parte, não dela. Agradeço a avó Nâmbia pelo inestimável amor e confiança que deposita em mim. A Aixa, minha filha, agradeço a possibilidade de amar incondicionalmente e sem esperar nada em contrapartida. É contigo, minha filha, que aprendi o norte e o sentido da vida. És a luz para todas os abismos da minha existência. Agradeço às minhas quatro irmãs, a Tetinha, a Dadinha, a Betinha e a Princesa, todas imensamente cuidadosas comigo e por me permitirem aprender todos os dias a respeitar as mulheres. A lista de mulheres na minha vida é desmedida: a mãe Ana, a mana Isa, a Vilma, a Dilma, a Dadinha, a Arieth. A Josefa Kawoyongo, minha companheira e amiga, agradeço o privilégio de contigo ter um amor e amizade tão altos a ponto de certamente impressionarem ao mundo e ao seu senhor. Há muito tempo que rompi as fronteiras do meu ser, pois não vejo só a mim quando me vejo, vejo a ti, vejo-me em ti, vejo-te em mim. Todas essas mulheres me ensinam a ser cada vez mais humano e com elas aprendo que não há humanização da humanidade sem o primoroso cuidado da mulher.

Findos os nomes das mulheres da minha vida, seguem-se os nomes dos homens. Em primeiro lugar, agradeço ao meu pai, por me ensinar a humildade no seu mais elevado grau, por me ensinar a servir as pessoas com leveza de alma. Obrigado por sonhar esse sonho para mim. Ambos sabemos qual é e isso nos há-de ligar sempre. Porque assim como os abraços, os sonhos ligam as pessoas, sempre. Agradeço ao meu avô, Neketela, por todo amor que tem por mim, sempre estive nos teus braços como um filho. Agradeço aos meus irmãos: Zito, Márito, Jak, Geovane, Julinho, Josy. É um privilégio enorme fazer parte de uma família com o tamanho do universo, talvez por isso os versos que andamos a escrever e partilhar sejam deveras especiais. Agradeço ao Tino, para quem sou sobrinho e irmão.

Em segundo nível estão os amigos, muitas vezes com intimidade e proximidade maior que a de muitos familiares. A amizade é uma completa dádiva da vida. Quem tem amigos verdadeiros tem sempre um porto seguro; quem tem amigos verdadeiros, tem sempre mãos sem números para levantar-se das quedas. Dentre estes estão: João Baptista Artur, os irmãos Dumbo, Canuci, mano Beto, Bernabé Chimbiambiulu, Mbuta, Niyi, Vailton, Mônica, Suénia, Antonio Flores, Vitor Pavan, Arthur Vasen, Ares Ayala Ramirez, Gabrielli Duarte, Lucas Nakamto, Tiago Chiaveri, os irmãos Biri, José Madolo, Moisés Kanjdeke. Todos eles me permitem amar e me permitem experimentar a dádiva de ser apreciado dentro dos limites da inutilidade e prescindibilidade de que somos nós, os humanos, essencialmente feitos.

Por último e não menos importante, agradeço a todos os professores por me transmitirem palmos de seus conhecimentos, com os quais caminharei a vida toda e me servirei sempre como base para essa tarefa sempiterna que é a busca pela sabedoria. Professores como Sergio Nojiri, sempre disponível para as minhas súplicas acadêmicas, Nuno Coelho, permitiu-me a convivência com os seus, Cynthia Carneiro, criou espaços para que eu falasse das minhas experiências como estrangeiro e negro no Brasil, são professores que jamais poderei esquecer.

Em derradeiro, agradeço a professora Luena Nascimento Nunes Pereira, pela enorme honra e serventia em disponibilizar-me o relatório sobre as crianças acusadas de feitiçaria e que necessitam de proteção especial, elaborado por Kajsa Ekholm Friedman e por Biluka Nsakala N'senga, relatório não publicado em Angola. Agradeço a confiança que teve em mim mesmo sem me conhecer.

LISTA DE ACRÓNIMOS E ABREVIATURAS

ADRA	Ação para o Desenvolvimento Rural e Ambiente
CEI	Casa dos Estudantes do Império
CRA	Constituição da República de Angola
FNLA	Frente Nacional para a Libertação de Angola
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
UCAN	Universidade Católica de Angola
UNITA	União Popular de Libertação Total de Angola
ONG	Organização Não Governamental
UNDP	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa de Angola no globo.....	05
Figura 02: Mapa etnolinguístico de Angola.....	06

“— Olhe, meu caro, se por tradições entendermos crimes como envenenar pessoas, queimar crianças e mutilar mulheres, sim, desprezo. Há tradições boas e tradições más. Acho estúpido apoiar uma qualquer prática apenas por ser antiga. Seguindo a mesma lógica teríamos de defender a escravidão. Os meus bisavôs, pretos como eu e você, eram escravocratas. Devo recuperar a tradição familiar?”

— Não! A escravidão não!”

José Eduardo Agualusa. “Barroco tropical.”

“Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”

Boaventura de Sousa Santos

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo estudar o pluralismo jurídico em Angola através da compreensão da relação entre as duas fontes de Direito, a formal/central/estatal, representada pelo Estado e a informal/periférica representada pelas autoridades tradicionais. Para tanto, adotei as acusações de feitiçaria como objeto de análise, para compreender como são julgadas pelas duas fontes de Direito, destacando possíveis convergências e divergências entre ambas as fontes. Se de um lado, entrevistei a entidade representativa do tribunal tradicional, a autoridade tradicional da Ombala do M'Balundu, na província do Huambo/Angola, de outro lado levantei dois processos-paradigma sobre acusação de feitiçaria no tribunal estatal da mesma província. Os dois elementos (a entrevista e os processos) constituem objeto de análise. A análise feita tem o intuito de reivindicar por uma epistemologia jurídica local, lastreada numa concepção de mundo e de pessoa não europeus, mas africanos, destacando as insuficiências do atual Estado de matriz europeia em face das demandas sociais e culturais locais. Portanto, sirvo-me da teoria/filosofia da afrocentricidade como ferramenta analítica para os Estudos Africanos, que levanta a questão da produção do conhecimento a partir do ponto de vista dos povos Africanos como sujeitos das suas próprias histórias, em contraposição à dominação epistemológica eurocêntrica (universal/neutra, soberana/totalitária) que coloca os dominados numa relação de subalternidade. A abordagem que adotei aqui é multidisciplinar, na medida em que reporto-me a elementos não só do Direito mas também da antropologia cultural africana, da filosofia africana e da sociologia jurídica, para melhor compreender as relações jurídicas que se estabelecem entre os diversos atores sociais envolvidos nesse pluralismo social. Com tal estudo, pretendi compreender de que forma as fontes de Direito informais/periféricas podem contribuir para o acesso à justiça, para a celeridade do processo judicial, para tornar célere o processo de democratização, para a projeção de um Estado que esteja em conformidade com a matriz cultural e filosófica da África negra. A questão central dessa perspectiva não é apenas estudar os Africanos (as partes envolvidas na lide jurídica) ou a realidade africana (por exemplo, a própria feitiçaria), mas estudar os africanos e a sua realidade numa perspectiva que é sua, isto é, tomando-os sempre e incondicionalmente como sujeitos ou agentes e nunca como objetos.

Palavras-chave: Angola, Pluralismo jurídico, Autoridades Tradicionais, Feitiçaria.

ABSTRACT

The present work aims to study legal pluralism in Angola through understanding the relationship between the two sources of Law, the formal/central/state, represented by the state and the informal/peripheral represented by the traditional authorities. To do so, I have adopted the accusations of witchcraft as an object of analysis, in order to understand how they are judged by the two sources of Law, highlighting possible convergences and divergences between both sources. If, on the one hand, I interviewed the representative entity of the traditional court, the traditional authority of the Ombala of M'Balundu, in the province of Huambo / Angola, on the other hand I raised two paradigm cases on charges of witchcraft in the state court of the same province. The two elements (the interview and the processes) are the object of analysis. The analysis has the purpose to claim for a local legal epistemology, based on a non-European conception of world and person, but african, highlighting the insufficiency of the current European-based state in the face of local social and cultural demands. Therefore, I use the theory / philosophy of Afrocentricity as an analytical tool for African Studies, which raises the question of the production of knowledge from the point of view of the African peoples as subjects of their own histories, as opposed to the Eurocentric epistemological domination (Universal / neutral, sovereign / totalitarian) that places the dominated in a relationship of subalternity. The approach I took here is multidisciplinary because I refer to elements not only of law but also of African cultural anthropology, African philosophy and juridical sociology, in order to better understand the juridical relationships that are established between the many social actors involved in this social pluralism. With this study, I intended to understand how the informal / peripheral sources of law can contribute to the access to justice, to the celerity of judicial process, to speed up the process of democratization, to the projection of a state that is in conformity with the cultural and philosophical matrix of the black Africa. The central question of this perspective is not only to study Africans (the parties involved in legal action) or the African reality (for example, witchcraft itself), but to study Africans and their reality in their own perspective, that is, by always and unconditionally taking them as subjects or agents and never as objects.

Key words: Angola, Legal pluralism, Traditional authorities, Witchcraft.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO I - ANGOLA, UM PAÍS ESCRITO COM SANGUE.....	24
1.1 - Início da Luta Armada em 1961: percurso até a independência em 1975.....	24
1.2 - Um massacre silenciado: o 27 de Maio de 1977.....	27
1.3 - Uma longa guerra fratricida: os 27 anos.....	33
1.4 - A paz bélica e os descaminhos dos 15 anos da paz.....	34
CAPÍTULO II - PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA.....	42
2.1 - Fundamento do pluralismo jurídico em Angola.....	42
2.2 - O estado eurocêntrico versus estado afrocêntrico.....	46
2.3 - Conceito de Autoridade Tradicional.....	49
2.4 - Competência, funções e papel das Autoridades Tradicionais como uma instituição que transcende os seus membros.....	50
2.5 - O Reconhecimento infraconstitucional das autoridades tradicionais de Angola.....	57
2.6 - As Autoridades Tradicionais na Constituição de Angola de 2010.....	59
2.7 - Reconhecimento e validade do costume na CRA/2010.....	61
2.8 Autoridade Tradicional Ovimbundu.....	63
CAPÍTULO III - CONTRADIÇÕES ENTRE O CENTRO TRADICIONAL OMBALA DO M'BALUNDU E O TRIBUNAL PROVINCIAL DO HUAMBO EM ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA: O LUGAR DO PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA.....	67
3.1 - A feitiçaria em Angola.....	67
3.2 - Feitiçaria e conhecimento.....	70
3.3 Feitiçaria e religião.....	75
3.4 - A Feitiçaria como violência à infância das crianças.....	87
3.5 - Para uma epistemologia jurídica angolana: a ideia de pessoa (Muntu).....	82
3.6 - A feitiçaria no Tribunal Estatal: dois casos modelo.....	85
3.7 - A solução dada aos casos e os limites do modelo jurídico.....	86

3.8 - O processo penal como violência versus o modus operandi do julgamento tradicional: a participação como regra.....	90
3.9 - A feitiçaria e outros casos no Tribunal Tradicional Ombala do M’Balundu.....	93
3.10 - O processo probatório do Direito não Escrito e as penas mais comuns.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	105
ANEXO I: entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M’Balundu.....	108

INTRODUÇÃO

O Povo Angolano é o MPLA. O MPLA é o Povo Angolano

Angola é um país da África Austral que sofreu uma terrível guerra civil que durou quase três décadas. Foi uma colônia portuguesa durante 500 anos. Situa-se na parte Ocidental da África Austral, entre os paralelos 4° 22 e 18° 02 Sul e os meridianos 11° 41 e 24° 05 Leste; com uma superfície de 1.246.700 km quadrados, possui 1.650 km de fronteira marítima. Confina ao Norte com a República do Zaire e República Popular do Congo, a Leste com as Repúblicas do Zaire e da Zâmbia e a Sul com a Namíbia.

Falar de pluralismo jurídico em Angola implica, necessariamente, o enfrentamento de uma temática ainda maior, que tem que ver com a forma como o Estado angolano está estruturado. Muito embora o Estado se declare, constitucionalmente, como Democrático de Direito e, portanto, plural, ainda assim isso não é suficiente para que ele seja material e praticamente plural. Dito de outro modo, um Estado tanto mais reconhecerá as várias fontes de Direito existentes em sua nação quanto mais plural for. Entretanto, o Estado angolano é um Estado-partido-MPLA, na medida em que a 8 de Maio de 1977, é publicado um artigo com a manchete de “Unidade Nacional”, onde se afirma que “o Povo angolano é o MPLA. O MPLA é o Povo angolano. Esta é a unidade, real, verdadeira e revolucionária, onde não cabe nenhum espaço de manobra camuflada, com objetivos condenados” (*apud* PAWSON, 2014, p.135). Tal máxima está maniatada no sangue da nação angolana como se nisso imiscuísse e constituísse sua própria identidade. Ainda neste sentido, Pawson (2014, p.135) faz uma reflexão pertinente: “se o povo angolano é o MPLA, então, quem, ou o que é o povo que apoia a FNLA ou a UNITA os não-angolanos? Onde arrumá-los?”. É impressionante essa herança ditatorial do MPLA assente na lógica da divisão da coletividade entre *nós* e os *outros*: o nós como equivalente aos bons e os outros como equivalente aos maus. Ninguém se atreve a questioná-la (PACHECO, 2014, p.128).

Essa parece constituir a primeira dificuldade com a qual qualquer pessoa que se proponha o tema do pluralismo jurídico em Angola tem que lidar, pois, conferir legitimidade jurídica e política às outras fontes de Direito, seria transferir parcela do poder do Estado-partido-MPLA para outras facções que não se reconhecem e não se identificam com o MPLA e, como tal, o MPLA não os reconhece nem os identifica como cidadãos angolanos. As Autoridades Tradicionais estão, assim como os outros partidos que não o MPLA e os outros grupamentos da sociedade civil, nesse espaço

de negação, nesse não-espço. Isso chega a um extremo tal que faz com que a memória política, social e histórica do país seja toda partidarizada, de modo que os heróis nacionais se confundem com os heróis do MPLA. Assim, os heróis tombados na UNITA ou na FNLA, quando do longo e sangrento processo de libertação nacional, não são sequer angolanos já que a história escrita por eles não ocupa nenhum capítulo do manual oficial da História de Angola, o que corrobora na velha verdade segundo a qual a história é sempre a história dos povos vencedores, embora em se tratando de guerra civil, todos os seus precursores não passem de perdedores. Sendo os povos vencidos apenas o porão da história. Todavia, segundo Bosi (2003, p.19), a memória não é oprimida apenas porque lhe foram roubados suportes materiais, nem só porque o velho foi reduzido à monotonia da repetição, mas também porque uma outra ação, mais daninha e sinistra, sufoca a lembrança: a história oficial celebrativa cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos, [...] nos mostra o que ocorre com a memória política. Dessa maneira, as lembranças pessoais e grupais são invadidas por outra “história”, por uma outra memória que rouba das primeiras o sentido, a transparência e a verdade.

Entretanto, entendo, como aponta Fonseca (2016, p.18), que a Democracia não se esgota, que a Constituição não se realiza apenas no importante espaço institucional. Este é o alicerce sem o qual a Democracia não se afirma. Mas é apenas o alicerce. A Democracia é a Vida, são os interesses, os anseios das pessoas, a realização dos diferentes seguimentos da sociedade. É a busca da felicidade. Deste modo, o espaço institucional do Estado-partido-MPLA por si só é insuficiente e ineficaz para o alcance de um pensar político, econômico, social e jurídico minimamente plurais. É nesta linha argumentativa onde encontro a necessidade de se dar legitimidade jurídica e política às outras fontes de Direito e, especialmente, às autoridades tradicionais, tudo com o intuito de acelerar o já retrógrado processo de democratização do país e facilitar o acesso à justiça, bem como a celeridade em sua administração.

O que está em falta em Angola é, provavelmente, a verdadeira Constituição que é aquela que está “inscrita na alma e no coração de cada mulher e de cada homem. Sabe-se que é a identificação, geradora da adesão voluntária a um dado projeto coletivo que pode ter-se por cimento aglutinados de um verdadeiro Estado que se limite a ser algo mais que a soma das suas partes” (FONSECA, 2016, p.23). Uma Constituição que representa apenas a manifestação de vontade de parte do todo (a vontade do MPLA) não poderá jamais representar o todo ou a maioria (a vontade daqueles que não se reveem no MPLA e que este não os revê). No limite, trata-se da falta de um projeto de nação capaz de harmonizar as vontades, os sonhos e desejos de todos. Portanto, pode-se dizer que falta essencialmente essa inscrição nas almas dos angolanos da qual se refere Fonseca.

Assim, incluímos, igualmente, um capítulo a respeito da história de Angola, embora não constitua o foco da pesquisa, não só porque sua versão oficial muitas vezes atende a interesses e conveniências da elite política do MPLA, mas também porque a história das antigas colônias está completamente marginalizada nas academias do mundo todo, nas quais vige uma só epistemologia que se pretende universal. Tudo em favor de uma pluralidade epistemológica que dê espaço para o diverso, para o outro. Para tanto, recorri à teoria e filosofia da afrocentricidade como ferramenta analítica para os Estudos Africanos, que levanta a questão do conhecimento do ponto de vista do povo Africano como sujeito da sua própria história (ASANTE *apud* MUCALE, 2013, p.25), em contraposição à dominação epistemológica eurocêntrica universal e neutra, soberana e totalitária que coloca os dominados numa relação de subalternidade.

É por esta razão, também, que narro a pesquisa em primeira pessoa, para anunciar esse sujeito pesquisador situado, homem africano, do sul do mundo, que o colonialismo, o neocolonialismo e o imperialismo querem tanto silenciar. [...] Anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes. Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas (PELÚCIO, 2012, p.398-399).

Ora, se o modelo europeu não é universal temporalmente, também não o é geográfica ou localmente. Ao contrário: ao demonstrar que a Modernidade é um modelo europeu de gestão racional do mundo globalizado, que parte de um local específico (Europa) e vai se mundializando à força, Dussel (*apud* Piza; Pansarelli, 2012, p.30) afirma, necessariamente a existência, de outras racionalidades e não racionalidades, que, se ouvidas, permitiriam a melhor apreensão, compensação e, sobretudo, convívio planetário na atualidade. Torna-se uma exigência de nosso tempo falar em epistemologias, não mais no singular.

Uma segunda dificuldade tem que ver com a limitação de estudos precedentes feitos, que tenham enfrentado a temática das possíveis contradições entre o poder legítimo e esses poderes periféricos, no que toca a casos de acusação de feitiçaria. Talvez, em parte, porque a maioria dos povos africanos colonizados não conseguiram, até hoje, inventar uma epistemologia jurídica própria, pois tal como a religião (europeia) foi imposta assim também o foi o Direito (europeu). Eis a razão pela qual escolho, metodologicamente, um contato direto com as Autoridades Tradicionais,

em particular com o Reino do Bailundo: na África negra como um todo, “a tradição oral é, assim, a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, a antologia poética e proverbial, o romanceiro, o tratado teológico e a filosofia. Se acrescentarmos as danças, a escultura, os jogos e a música, fica completo o patrimônio cultural negro-africano. O presente vive do passado” (ALTUNA, 2014, p.38).

A não existência de outras formas de conhecimento e, conseqüentemente, dos povos que a produzem - a cartografia epistemológica vigente -, tem necessariamente dois lados: o dos sujeitos e o dos objetos. E, segundo essa epistemologia, não se pode conhecer de outra forma, fora dessa relação. Com isso, conclui-se que a humanidade moderna não se concebe sem uma espécie de sub-humanidade moderna. A afirmação da primeira depende do sacrifício da segunda. Sacrifícios literais, considerando a radicalidade com que se aplica a violência com os povos que não são do ponto de vista epistemológico e ontológico (PIZA; PANSARELLI, 2012, p.34).

Asante ao prefaciar a obra “Afrocentricidade: complexidade e liberdade” de Mucale (2013), questiona: Por que será que os africanos relacionam toda a sua informação, todo o seu conhecimento e toda a sua sabedoria com a Europa? Qual é a razão pela qual continuamos dominados pelo pensamento de que o regime colonial tinha o conhecimento e a filosofia corretos? Por que ainda estamos tentados a compreender as nossas próprias condições a partir do contexto dos estudiosos europeus ou americanos brancos? São questões que os africanos deverão responder para uma libertação mais efetiva, a libertação da alma.

Uma terceira dificuldade tem que ver com as restrições de acesso às fontes, haja vista a existência de uma máquina burocrática que impede que informações públicas sejam de fato de acesso público, conferindo o privilégio de as acessar a apenas algumas poucas pessoas. De modo, que a filiação partidária/partidarização foi e vem sendo convertido desde o 11 de Novembro, no principal catalizador da vida social, das assimetrias, e dos processos de exclusão e inclusão, via Estado (ZAWUA, 2015, p.36). De outra parte, Orre (2009, p.152) traz a mesma ideia ao se referir tanto a moçambique quanto a Angola que “é difícil delimitar o Estado do partido para definir onde acaba o partido e começa o Estado – e vice-versa”. Neste sentido, precisamos, o orientador e eu, mandar um ofício ao Tribunal Provincial do Huambo para que dele obtivesse a expressa autorização para ter acesso a uma decisão do mesmo tribunal sobre crimes de acusação de feitiçaria. Obtida a autorização ou despacho, somente após exaustivas duas semanas, durante as quais me fiz presente todos os dias no tribunal para que o meu pedido não fosse evaporado por forças do além, é que me foram dado dois processos, que constituem por parte objeto de análise do presente trabalho.

A última dificuldade apontada tem mais que ver com o fato de “a dominação do partido no governo ser de tal forma extensa, que as principais metas de uma eventual democratização são a abertura do espaço político aos partidos da oposição e à sociedade civil, e uma maior separação entre a máquina estatal e o partido” (ORRE, 2009, p.152). Creio que com esse trabalho discuto, dentre outras coisas, a pertinência de inserir as autoridades tradicionais como agentes ou atores sociais fundamentais nesse processo de democratização/despartidarização e de abertura do espaço político e jurídico à sociedade civil como um todo. O pluralismo jurídico, fruto do pluralismo social vigente em Angola, pode servir como um instrumento inalienável desse processo.

É interessante fazer constar aqui que para a exequibilidade da entrevista junto das autoridades tradicionais não enfrentei nenhuma burocracia, salvo o procedimento de praxe que consistiu na entrega de um valor monetário para manifestar nosso respeito e a honra de o Rei responder às nossas longas perguntas.

O trabalho está estruturado em três partes. Na primeira parte, faço um breve passeio pela história de Angola mais com a pretensão de preencher, minimamente, a lacuna existente na biblioteca da faculdade, do que por uma pretensão mais séria e crítica da descrição da história do país, por isso são limitadas as minhas fontes nesse tocante, dado que usei basicamente os livros da minha biblioteca pessoal. Na segunda parte, discuto a respeito das autoridades tradicionais, destacando seu conceito, seus papéis e funções na administração da justiça, bem como os perigos que elas enfrentam na nova conjuntura nacional. Na terceira parte, discuto as acusações de feitiçaria e o tratamento jurídico que recebem não só do tribunal estatal mas também e sobretudo do tribunal tradicional. Procuro destacar divergências e convergências nesse trato e, sobretudo, as insuficiências do modelo de Estado em face de problemas locais como as acusações de feitiçaria.

CAPÍTULO I - ANGOLA, UM PAÍS ESCRITO COM SANGUE

1.1 - Início da Luta Armada em 1961: percurso até a independência em 1975.

Em 1961, começou a Guerra de Libertação que veio a culminar em 1974. Terminada a Guerra de Libertação contra o colonialismo português, três Movimentos de Libertação Nacional denominados Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA) e União Nacional para a Independência Total da Angola (UNITA), entraram em choque entre si em face da necessidade de domínio singular do poder e começaram uma terrível guerra civil. Mais tarde, a FNLA desistiu, mas o MPLA e a UNITA continuaram a guerra até 1991, quando assinaram os acordos do fim da guerra e as respectivas eleições. Feitas as primeiras eleições em setembro de 1992, a UNITA rejeitou os resultados alegando haver fraude, o que levou os dois a retomarem as armas com maior violência. Angola é um país habitado por muitos grupos ou tribos. A grande maioria desses grupos é chamada de Bantu. Cada um tem sua cultura e sua especificidade dentro do mesmo país. Além destes, os portugueses criaram mais um grupo os mestiços ou mulatos (filhos de angolanos com portugueses). Entretanto, a rivalidade e a desconfiança entre os diversos grupos angolanos foi um dos grandes problemas que causaram os constantes fracassos dos acordos desde 1975, o que deu à guerra uma dimensão temporal e sangrenta ainda maiores (CHAVES, 2008, p.13 e 14). Portanto, o período da pacificação, da reconciliação e da unidade nacional foi deveras tardio, e pode-se dizer que esse período ainda não terminou, não obstante terem se passado mais de uma década desde o cessar do conflito armado, pois, como poderemos esquecer as mágoas da guerra e começar a viver juntos pacificamente? Como voltar a confiar nos outros povos, nos parentes que se trataram tão mal? Como recuperar a confiança, repor a justiça e os direitos do homem? Como tratar as acusações, reconciliando estes povos que ainda se odeiam? Até hoje não foram implementados nenhuns programas, públicos ou privados, de reabilitação psicológica para amainar a psique da população, fortemente abalada pelas consequências traumáticas da guerra.

O processo de libertação dos países africanos como um todo foi severamente sangrento. Ainda que os colonizadores queiram nos convencer do contrário. No caso de Angola, nunca se tratou de descolonização, Angola derramou sangue para se libertar e esse processo de libertação é o resultado de um combate de séculos, agravado a partir de 1961, graças à multiplicação da guerra de

guerrilhas. Entretanto, a luta se deu também e bem antes no campo das ideias como o demonstrou Costa Andrade (*apud* MARGARIDO, 1980, p.8): “a importância do ato de escrever adquire o seu significado na medida em que permite o primeiro movimento de insubmissão bem fundado, o protesto cultural contra uma humanidade que, comodamente, nega ao Negro a sua própria essência”. Tal é fundamental, na medida em que as literaturas das nações africanas não eram entendidas como literaturas no sentido pleno da expressão, sentido este, aliás, igualmente, definido pelos próprios colonizadores, o que soa bastante sarcástico.

A descolonização quer simplesmente dizer que foram os portugueses, os colonizadores, que libertaram os dominados, descolonizando-os. [...] Vistas assim as coisas, os portugueses aparecem como os únicos atores do processo político: colonizadores graças às malhas que o Império tece, mas também descolonizadores, quando se trata de destecer as mesmas malhas. A verdade é mais simples: não houve descolonização, mas vitória dos africanos, que impuseram ao exército português a obrigação de resolver o nó górdio da guerra que não podia ser ganha, porque estava já perdida. Ou ainda por outras palavras: não foram os portugueses que descolonizaram, foram os africanos que ganharam a guerra de libertação (MARGARIDO, 1980, p.7-8).

Segundo ainda descreve Margarido (1980, p.12-14), os autóctones não eram pessoas. Também não eram elementos da paisagem, puras coisas da natureza. Mas não se tendo ainda separado inteiramente da natureza, encontravam-se num estado intermédio, em que deviam apenas servir os colonos europeus. [...] Para o colonialista não havia homens, apenas coisas do trabalho. Não havia mulheres, mas meros objetos sexuais.

Em assim sendo, é paradoxal se falar de descolonização não de pessoas mais de meros bens e coisas pertencentes à esfera jurídica dos portugueses.

Já em finais de 1958, a Casa dos Estudantes do Império (CEI), estabelecia o projeto de publicação de antologias, tanto de ficção como de poesia, capazes de assegurar a difusão dos valores africanos, que o público português não conhecia e não aceitava (MARGARIDO, 1980, p. 17-18). A CEI funcionava como um lugar voluntariamente criado pelos africanos, com o fito de resistir à dureza da aculturação imposta pelo meio português. A CEI servia, segundo Margarido (1980, p.19), para fornecer os meios da reflexão política, que deviam transformar os jovens intelectuais africanos, em membros ativos e conscientes, desaleitados, da contestação do poder colonial [...]. Houve naturalmente fracassos, operações que não chegaram a termo, e muitas consequências. Mas em bloco essa ação de esclarecimento da CEI conta como a maior operação de resistência ao colonialismo, jamais realizada em Portugal.

Beneficiários da colonização, os colonos não podiam admitir nenhuma proposta de redução de seu poder. Queriam ainda menos ouvir falar da sua iluminação. Era todavia evidente que não havia outro caminho, quando colocados face à dureza da dominação, e sobretudo ao seu caráter absurdo e arbitrário. Como era possível afirmar aos trabalhadores forçados a abandonar as suas aldeias do centro e do sul, recebendo salários miseráveis e uma alimentação nula que tudo isso se fazia em nome da civilização e para contribuir para o progresso dos angolanos? (MARGARIDO, 1980, p.16-17)

Esse argumento foi a linha ideológica difundida entre os colonizadores para justificar a escravidão. Conforme o demonstra Fausto (2012, p.48), “esta já existia em África e assim apenas transportavam-se cativos para o mundo cristão, onde seriam civilizados e salvos pelo conhecimento da verdadeira religião. Além disso, o negro era considerado um ser emocional e racionalmente inferior. Destinados biologicamente à sujeição”. Argumentos reforçados por pseudo teorias científicas. Entretanto, referindo-se aos próprios colonizadores portugueses, Margarido (1980, p.20 e 21):

para nós as coisas eram infinitamente mais simples, e por isso mais graves: a única solução era o acesso imediato à independência, única maneira de pôr termo ao absurdo criminoso do processo colonial. Os que, aqui e além, pensavam ainda em corrigir o fato colonial, agiram fora de qualquer relação com a prática dos dominados. O colonialismo não se corrige, elimina-se. Não há, não pode haver nenhuma possibilidade de melhora do fato colonial. Os colonialistas tinham entretanto compreendido que o espaço cultural podia ser uma arma anticolonial eficaz. Tendo eliminado todos os campos onde seria possível a elaboração de um projeto político - associações, sindicatos, jornais, partidos - os colonialistas foram obrigados a constatar que não podiam controlar a totalidade do campo cultural. Razão pela qual os jovens dirigentes políticos começaram quase todos por ser escritores: antes de passar à prática, foram obrigados a escrever a teoria da prática possível. Mas ao mesmo tempo como o mostram tanto os cabo-verdianos como os angolanos (grupo da Claridade e grupo da Mensagem, respectivamente), a abertura de um espaço original permitia a primeira grande revelação política. Escrever [...] era já combater.

A chamada teoria da colonização necessária era amplamente divulgada como instrumento de legitimação desse horrível mal que foi a colonização. Realmente a noção que em Portugal se guarda da colonização em África, por exemplo, é de que ela criou um mundo de virtudes civilizatórias e uma administração que serviu de anteparo aos povos colonizados para se elevarem pela instrução, pelo trabalho e pela melhoria dos seus rendimentos (PACHECO, 2014, p.260). Porém,

a unidade e o bem-estar do colonizador apoiar-se-ia por esta forma na negação do Outro, o negro, originalmente discriminado e posto à margem dessa modernidade de progresso. Não interessavam os motivos pelos quais os colonizados se rebelavam nem as injustiças que lhes estavam associadas, eram questões “sem significado”, a proeminência do homem europeu nesse espaço afirmava-se indiscutível, ele é que moldava o tempo histórico e dispunha dos objetos (o indígena equivalia a um objeto), portanto o culpado era o nativo que inibia o progresso da colônia com as suas revoltas e destruições (PACHECO, 2014, p. 266).

A razão da Guerra Civil em Angola, nas palavras do líder-fundador da UNITA, Jonas Malheiro Savimbe:

Lutamos contra os portugueses para ver o povo angolano livre e independente. Porém, o processo de independência foi manipulado pelo MPLA, que trouxe ao País os novos colonialistas russos e cubanos. Não permitiremos que o imperialismo soviético, usando forças cubanas, substitua impune o imperialismo português. Enquanto houver estrangeiros no país a apoiarem o MPLA a se manter no poder, o povo angolano não se verá livre e nós continuaremos a lutar. Ninguém lutará por nós, temos que consentir sacrifícios na busca do nosso próprio destino; esta guerra será longa e a revolução precisará de quadros tanto como o corpo precisa de sangue. Por isso estou particularmente satisfeito que tivésseis decidido ingressar voluntariamente nas fileiras da luta (*apud* MUEKALIA, 2010, p. 72 e 73)

1.2 - Um massacre silenciado: o 27 de Maio de 1977

Em Dezembro do ano de 2014, em Cabo Verde, enquanto lia o livro “Em Nome do Povo: o massacre que Angola silenciou”, da jornalista inglesa Lara Pawson, correspondente da BBC em Angola há mais de uma década, vi-me imergir, com lágrimas nos olhos e pesar na alma, e uma certa vergonha que me embrutecia, porque ia adentrando para uma realidade que não conhecia, uma dimensão fundamental da nossa história coletiva que ignorava. Assim como a maioria dos angolanos da minha idade (pus-me a perguntar, nos dias subsequentes, para vários amigos sobre esta data e ninguém sequer ouviu falar), nascidos na década de 90 e um pouco antes dela, eu desconhecia um período fundamental da história do país, que é o 27 de Maio de 1977. Um período negro e vermelho da nossa história. Nunca morreram tantos angolanos. Foi uma chacina coletiva. Nunca ouvi falar do 27 de Maio nem em casa nem na escola nem na rua nem em barbearias ou praças. Senti-me estúpido e traído pela minha família e pelos meus professores de história. Estudei numa boa escola de Ensino Médio (embora o acesso a livros fosse impossível como em todas as escolas do país), mas o meu professor de história, um padre muito sério no trabalho que fazia,

simplesmente ignorou esse período da nossa história. Acho que os livros de que ele se servia para nos fazer conhecedores da história local e universal ignoravam sistematicamente esta data fundamental para a política contemporânea angolana. Prometi encontrá-lo um dia para questionar a razão de tal deslize. Prometi questionar a minha família a respeito dessa data.

A medida que fui transcorrendo as páginas do livro, ouvindo o relato crudelíssimo e pesaroso de certas viúvas de homens arrancados de casa como se fossem pregos presos em lugares inapropriados, fui tomado por uma sensação de injustiça e ódio do regime, porque esse dia era totalmente ignorado no calendário oficial. Não se prestam homenagens às vítimas nem às famílias delas. Não se concederam enterro às vítimas. Deve ser uma coisa terrível para as famílias não ter um endereço para visitar os seus mortos, os seus entes queridos (seres que, entre nós, angolanos, nunca morrem definitivamente e nunca partem para o outro mundo, se é que ele existe) brutal e injustamente assassinados. Foi invadido por sentimento de que a Cuba, um país essencial para a formação e educação de muitos intelectuais angolanos, foi igualmente partícipe de um dos momentos mais terríveis de nossa história, porque uma chacina destas não seria possível sem sua participação do exército cubano. Fui flagelado por um sentimento de escárnio em face todos os sistemas ditatoriais e por todo descaso em relação ao bem supremo de qualquer nação que se preze minimamente: a vida. Esse bem jurídico e universal fundamental é, ainda, uma miragem em sua tutela e resguardo plenos na maioria dos governos e sistemas jurídicos e políticos no mundo. Por fim, fui açoitado por um sentimento de que a verdadeira história de Angola não nos foi contada na sua amplitude.

Nisso tudo, talvez, esteja ancorada as razões de tanta violência, a chamada cultura do medo, vinda do Estado-partido-MPLA diante de qualquer manifestação cívica ou política pela população, pois “o efeito a longo prazo do 27 de Maio foi afastar as pessoas de participação política, impedi-las de se manifestarem, de expressarem a sua oposição ao MPLA” (PAWSON, 2014, p.94).

Era muito comum e continua sendo comum que as pessoas sejam liquidadas como se houvessem sido varridas pelo vento sem deixarem quaisquer rastros e foi assim, também, no 27 de Maio de 1977, pois “[...] sim, é verdade que não se publicou nenhuma lista” (PAWSON, 2014, p. 95). É ainda bastante comum, e não foi diferente com o 27 de Maio de 1977, porquanto “não houve processos judiciais. Apenas sentenças de morte” (PAWSON, 2014, p.125).

“O que tens que perceber é que não há uma família angolana que não tenha sido afetada pelo 27 de Maio. Em todas encontras um amigo ou familiar que foi morto. E o MPLA usou-o como desculpas para matar os seus inimigos, por isso houve gente da UNITA que também desapareceu. Pelo menos 25 mil pessoas foram mortas, Lara” (PAWSON, 2014, p.110).

Desde o princípio, a conspiração contou com a ajuda de um certo órgão de imprensa governamental, o *Jornal de Angola*, através do qual se espalharam notícias insidiosas contra um grupo rival do Partido, que foi acusado de golpista e de anti-Neto; e não menos responsável pelo desastre iminente do país. A par disso, estavam grupos das Forças Armadas e dos serviços de inteligência a comandarem da repressão. Contudo, nem todas as pessoas ofendidas por tais arbitrariedade militavam no MPLA. Houve de tudo um pouco, prenderam-se e assassinaram-se membros da UNITA e da FNLA. Até pessoas sem partido (PACHECO, 2014, p. 54-55).

“Muitos eram intelectuais que não podíamos dar-nos ao luxo de perder. É por isso que o desenvolvimento tem sido tão lento, porque os indivíduos mais inteligentes do país foram aniquilados” (PAWSON, 2014, p.111).

“Foi um assassino em massa. Foi ele quem autorizou a morte de muitos jovens angolanos. Foi ele que criou esse império de ladrões, esta cleptocracia que é hoje Angola. Foi ele” (PAWSON, 2014, p.109).

“Nem sei muito bem se foi um golpe de Estado. Eles só ocuparam a rádio e a cadeia. Além disso, é que foi utilizado como desculpas para matar opositores ao regime. Mal ouviram as ordens de Neto na televisão, os apoiantes deles saíram à rua e começaram a matar. Sabe disso, não sabe? [...] Por volta das nove horas a Rádio Nacional surpreendeu-nos com a notícia de um “golpe de Estado” em Luanda. [...] mais tarde uma voz anunciava a vitória dos “golpistas”, transparecendo terem controlo da situação. [...] Quando eram cerca de dez horas, o cenário mudou: ouviram-se tiros e vozes que gritavam aflitas: “terminou a aventura de meia dúzia de fraccionistas...” (MUEKALIA, 2010, p.87)

Essas falas das diversas pessoas sobreviventes a este massacre que foi o 27 de Maio, entrevistadas por Lara Pawson são bastante significativas para a compreensão do que se passou neste dia.

Fazendo menção a um pronunciamento da declaração do *Bureau* Político do MPLA de 2002 a respeito dos acontecimentos de 27 de Maio de 1977 em Angola, Pacheco (2014, p.53) diz que o referido documento claramente se perfila como tentativa de escamotear responsabilidades sobre o que foi o plano criminal executado pelo Estado entre 1977 e 1979, que teve por finalidade prender, sequestrar, torturar e exterminar de forma sistemática e generalizada cidadãos nacionais e estrangeiros supostamente considerados adversos ao regime de Agostinho Neto.

As cúpulas do MPLA, na verdade, parecem ofuscadas pelas teias do seu próprio poder e incapazes de entender que nem tudo foi esquecido, nem as pessoas se deixaram afundar

numa amnésia coletiva total. As famílias na intimidar continuam a lembrar os seus parentes desaparecidos no decurso desses anos de terror e a interrogar-se por que razão as autoridades não lhes dão uma satisfação. Elas precisam saber o destino dos seus entes queridos, onde param os seus restos mortais. Uma parte dos desaparecidos morreu devido a torturas sofridas em centros de detenção. Outros foram passados pelas armas e os seus corpos jogados em fossas clandestinas. Todavia, houve vítimas cujos cadáveres se torna impossível recuperar. Os exterminadores cremaram os despojos ou lançaram-nos ao mar. Mais de mil desaparecidos se acham sepultados no fundo de oceano. Uma chacina inominável (PACHECO, 2014, p.54).

Até hoje ninguém foi responsabilizado por tais crimes e às famílias não foram devolvidos os corpos. A esse respeito é interessante mencionar, aqui, a petição que 24 órfãos do 27 de Maio dirigiram à Presidência da República, 40 anos depois desses eventos trágicos, a 17 de maio de 2017, reivindicando que o Estado, finalmente, tome medidas que visem: 1. A constituição de uma lista com os desaparecidos do 27 de Maio; 2. A realização de exames de ADN às ossadas das vítimas e a sua restituição às famílias para que lhes possam dar sepultura digna; 3. A emissão de certidões de óbito e respectiva entrega às famílias, em conformidade com a declaração do Bureau Político do MPLA datada de 26 de Maio de 2002; 4. A criação em Luanda de um memorial de homenagem às vítimas; 5. O reconhecimento civil dos progenitores de todos os órfãos no seu bilhete de identidade, em conformidade com a declaração citada no ponto 3¹.

Mais ainda: dada a arbitrariedade das mortes e prisões, as vítimas nunca souberam formalmente do que as acusavam e tão-pouco se lhes deu a oportunidade de se defenderem, nem os acusadores conseguiram privar os crimes pelos quais esses políticos se achavam privados de sua liberdade. As provas simplesmente não existiam, os Serviços de Segurança [DISA] se limitaram a praticar as maiores brutalidades sobre os seus prisioneiros com base em processos forjados antes do 27 de Maio, o que levou o povo a acreditar nas versões que lhe impingiam. O conluio há muito que se achava sedimentado nos mais altos patamares do poder político e do Estado. Os seus artífices, com Lúcio Lara à Cabeça, conseguiram criar uma atmosfera ideológica propícia a acusações contra determinadas pessoas, a quem se culpou de fraccionismo e sedição. “Não vamos perder tempo”, proclamou Agostinho Neto. O resto foi fácil, permitiu aos assinados ditar as sentenças a esmo e esmagar os críticos internos do MPLA pela lei da bala (PACHECO, 2014, p.65).

“Não haverá perdão. Não perderemos tempo com julgamentos”. Estas foram as palavras de Neto. Está tudo no meu livro” (PAWSON, 2014, p.163).

¹ Carta Disponível em: <<http://www.esquerda.net/dossier/angola-24-orfaos-do-27-de-maio-dirigem-carta-presidencia/48822>>, Acesso em: 01/08/2017, 17:50:20

De acordo com o Direito Internacional, a Declaração da Nações Unidas sobre a Proteção contra Desaparecimentos Forçados, de 18 de dezembro de 1992, em seu artigo 17.1:

Todo o ato de desaparecimento forçado será considerado delito permanente enquanto os seus autores continuarem a ocultar a sorte e o paradeiro da pessoa desaparecida e enquanto não se esclarecerem os fatos.

Por seguinte, o efeito legal dos desaparecimentos forçados em Angola continua válido até hoje, é intemporal, pois, *a ratione temporis* não se aplica a delitos permanentes. Em assim sendo, esse efeito legal só cessará quando aparecerem os corpos e, eventualmente, pessoas vivas. Neste sentido, urge a necessidade da constituição de uma Comissão da Verdade independente capaz de apurar e auscultar o que aconteceu nesta data, quem são e onde estão as vítimas, quem são e onde estão os seus devidos responsáveis não para que sejam responsabilizados necessariamente. Mas para que se constitua um memorial com as ossadas encontradas para que se lembre a Angola e ao mundo que atrocidades como estas do 27 de Maio de 1977 não podem jamais repetir-se na história de Angola. É o mínimo que pode ser feito pelos órfãos que peticionaram e por aqueles que até hoje são presos nas correntes do silêncio, fruto da cultura do medo e da violência que faz parte da essência identitária desse regime.

Corroborar nesse entendimento PACHECO (2014, p.66) ao defender:

O encorajamento da constituição de uma “Comissão de Investigação de Ossadas” (amplamente representada pelo governo, por grupos parlamentares, Forças Armadas, famílias das vítimas e sociedade civil, investida do necessário suporte jurídico), que chame para si a magna tarefa de proceder ao mapeamento dos lugares onde se localizam as fossas clandestinas dos assassinados (os militares são os únicos capazes de colaborar nesta empreitada, ministrando as informações necessárias); realizar a busca e a exumação dos esqueletos e as sua transladação para centros especializados, talvez a criar, onde serão submetidos a exames periciais. Aos órgãos da Justiça (pois o genocídio é, essencialmente, um problema do foro da Justiça e não do foro político) cumpre fazer o acompanhamento de tudo detalhadamente (dando apoio às famílias, cuja ajuda neste processo será capital), de maneira que, por cada desenterramento, corresponda um auto de exumação lavrado por escrivão completamente nomeado e assinado por todos os membros da Comissão, onde se lançará a identificação completa dos esqueletos encontrados, que terão fichas ou números de série atribuídos. Com estes instrumentos públicos poder-se-á garantir o crédito e a seriedade de todas as ações programadas.

Mexer nesse capítulo fundamental do passado histórico-político recente de Angola não é nem capricho nem advogar em favor da guerra ou atentar à paz e à reconciliação nacional, antes

pelo contrário, significa solidificar a paz e a reconciliação nacional sobre os pilares da verdade e da justiça social, porquanto a luta pela edificação da democracia é uma luta de todos nós.

“O problema, Lara, é que eu nunca teria a certeza. Não houve nenhum julgamento relativo a este caso. Não sabemos quem é quem, quem fez o quê, nem quem está ligado a quem. Nunca ninguém pediu perdão por todos esses anos de completa dor e sofrimento. Não quero nenhuma indenização, não há compensação possível, mas a questão é que mataram muitas pessoas inocentes. Nem sequer tiveram direito a julgamentos” (POWSON, 2014, p.48 e 49).

É preciso dizer, desde logo, que em geral os trabalhos relacionados com as histórias do MPLA, da FRELIMO e do PAIGC estão a ser escritos de forma parcial; quase diria, com o propósito de agradar as elites políticas detentoras do Poder em África. Enroupada com o manto da cientificidade, essa perversão tem originado uma *mitologização* de figuras que reluzem nos panteões daqueles partidos (PACHECO, 2014, p. 138). Eis talvez a maior razão para tanto silenciamento, nos livros de história de Angola ou da história da génese e percurso do MPLA, nacional ou internacional, em volta dos acontecimentos do 27 de Maio de 1977. De igual modo, há um silêncio tumular em relação ao verdadeiro pai fundador do MPLA e seu secretário até 1962, Viriato da Cruz, dentre outros fundadores como Mário Pinto de Andrade, o que nos leva a afirmar sem titubear que a própria história de Angola ainda não foi escrita, sendo que o pouco que se escreveu não passou de mentiras e falsificações históricas com o pretenso intuito de as tornar em “verdade histórica” oficial nacional inquestionável, irrefutável.

Os dirigentes do MPLA e a começar por Agostinho Neto sempre:

rejeitavam o diálogo e o confronto de ideias até que no ano seguinte, por ação direta dos seus *condottieri*, se acusou essa mesma esquerda de violar o ideário e a linha política da organização e de preparar um golpe de Estado. Afinal, quem violou realmente a essência do MPLA? [...]. Quando as 13 *Teses* de Nito Alves vieram a público a apontar profundos desvios da linha política do regime, o presidente procedeu como sempre havia feito: optou por resolver as contradições internas no Movimento por recurso à espada da repressão. Pela enésima vez, Neto colocava-se no papel de vítima e desferia golpes contra os “ambiciosos” do Partido, como se titulou a esquerda comunista que foi acusada de querer derrubá-lo e matá-lo (PACHECO, 2014, p.146).

Não subsistem dúvidas sobre quem espalhou o hábito da morte pelo país, quem atentou contra a vida de milhares de pessoas e quem violou as leis e as instituições.

Uma outra razão subjacente aos acontecimentos do 27 de Maio de 1977 parece ter tido, dentre outras possíveis, motivações de índole racial e tribal, pois não obstante o fim do colonialismo

português, “[...] o poder estava nas mãos dos brancos, percebe? E dos indivíduos de pele mais clara [...]. Havia alguns negros no MPLA [...] mas não havia ninguém da etnia ovimbundo nos cargos superiores do movimento, apenas alguns elementos da etnia mbundo [...]. Bem, o Nito tinha uma retórica racista. Os discursos dele eram muito antibranço e antimestiço, mas não passava de retórica, nada mais, e ele sempre defendeu Agostinho Neto, sempre [...] (POWSON, 2014, p.162).

1.3 - Uma longa guerra fratricida: os 27 anos.

A guerra civil de Angola foi uma das guerras mais longas da história. A longa duração da guerra tem como base vários fatores, o primeiro deles, talvez, seja o fato de a guerra ter tido como motivação o tribalismo, o regionalismo, as ideologias distintas, a ambição ao poder e o desejo de cada líder de cada movimento de libertação nacional se tornar o primeiro presidente da futura Angola independente, elementos presentes no âmago de quaisquer movimentos de libertação nacional (transformados em partidos políticos desde 1975); o segundo deles, é o fato de o MPLA, aparentemente, lutar contra o imperialismo norte americano e a UNITA lutar contra o imperialismo russo, pelo que cada movimento de libertação nacional terá tido apoio da ideologia que seguia. Aqui, em Angola, se forma um campo fecundo para a chamada Guerra Fria que só vai terminar em 1990 com a queda do Muro de Berlim.

A UPA/FNLA e o MPLA apesar de lutarem por uma causa comum, qual seja, contra o domínio português, nunca se entenderam, de modo que lutavam contra os portugueses e contra si mesmos quando se encontrassem, pelo que a guerra anticolonial e a guerra civil em Angola convergem historicamente, ou seja, a guerra civil em Angola é tão antiga quanto a guerra colonial, embora nos primórdios dessa guerra a nação não gozasse ainda de independência.

À medida que os movimentos de libertação se iam instalando no país, também cresciam as acusações mútuas. Uns eram comunistas, outros eram capitalistas, havia os revisionistas, os colaboracionistas, os maoistas, os agentes da CIA, os agentes da PIDE, os trabalhistas, e não só. O tempo foi passando, as acusações foram subindo de tom, ganhando novos adjetivos. O MPLA até descobriu mais tarde que a FNLA tinha “canibais” no seu seio, que comiam corações de bebês e de “gente fina”. Não havia diálogo entre os partidos nem debate sobre programas de governação. Havia, isso sim, discursos que visavam denegrir os outros movimentos, em busca da supremacia. Neste contexto, as opções políticas que a juventude fez não tinham nada a ver com ideologias ou com os objetivos políticos dos partidos. Tinham mais a ver com impulsos de rejeição resultantes da mobilização negativa e da “diabolização” dos adversários (MUEKALIA, 2010, p.28).

Além disso, a deificação revolucionária na Angola de Neto traduzia-se numa maior concentração da propriedade privada dos meios de produção e de troca nas mãos de novos senhores vindos da guerrilha. A fim de zelar por esta apropriação e esbater o alcance de tamanho crime contra o interesse público, criou-se um sistema rígido de controlo sobre a sociedade; aparelhou-se o Estado com uma burocracia tentacular cuja função era espiolhar os mínimos gestos dos cidadãos. A melhor caricatura desta burocracia e do seu papel onipresente repousa no seguinte exemplo: ninguém podia deslocar-se de uma província para outra ou de uma cidade para outra, a menos que estivesse superiormente autorizado e munido de uma guia de marcha. Infringir tal norma acarretava prisão. Exatamente os mesmos empecilhos de que se queixavam os africanos no período colonial. [...] Para dizer a verdade, em regimes ditatoriais como o de Neto as cidades, as vilas e as aldeias estão longe de existir enquanto espaços físicos de liberdade, as populações não se comunicam entre si, salvo se as autoridades entenderem o contrário. De modo que, como lembra Herta Muller, “tudo se torna pequeno quando é vigiado” (PACHECO, 2014, p.172).

[...] Os partidos se acusavam mutuamente de serem agentes do imperialismo. Uns eram agente do imperialismo americano e outros do imperialismo soviético. A razão dependia apenas de que lado estava o analista. A presença de um imperialista justificava apenas a presença dos outros. Cada partido procurava demonstrar que os imperialistas adversários tinham sido os primeiros a intervir no conflito, remetendo a intervenção dos imperialistas amigos, à mera necessidade de autodefesa. Assim, o conflito interno transvazou as fronteiras nacionais e continentais, atraindo exércitos estrangeiros que fizeram do país palco do conflito geoestratégico denominado guerra fria pelas superpotências de então [...] (MUEKALIA, 2010, p.38).

1.4 - A paz bélica e os descaminhos dos 15 anos da paz

As perdas humanas foram incomensuráveis. São perdas físicas e psicológicas que se estendem do passado ao presente e daí ao futuro como se fossem um tapete onde temos os pés. Embora na rua pareça que as pessoas estão a viver uma paz verdadeira, quando conversamos com elas podemos notar muitas frustrações. Se era possível vivermos juntos em paz, por que nos mandaram fazer a guerra? Já não posso recuperar o tempo perdido na guerra. Perdi os meus estudos, quem me pagará o tempo perdido? Já estou sem braço, sem perna, estou sem emprego, passo mal por causa da guerra. Quem é afinal o culpado disso tudo? Perdi o meu pai, a minha mãe,

os meus irmãos; perdi os meus filhos e hoje estou no abandono. Por que é que se fez guerra, se somos todos angolanos? Hoje, me ofereceram uma bolsa. Agradeço. Mas, quando vou terminar meu curso e poder trabalhar? Com essa idade vou ter capacidade de fazer faculdade. Eu deveria ter feito isso quando era jovem (CHAVES, 2008, p.18).

A população como um todo nunca entendeu ao certo quais foram as razões que fundamentaram a guerra civil em Angola e o fim dela terá durado porque esta mesma população nunca foi convidada para discutir o fim dela, porque segundo Pacheco (2014, p.39), o problema da paz e da guerra em Angola ficou sempre [...] à mercê do “poder imperioso do Estado” que nunca se interessou em ouvir as vozes da opinião pública, até nos piores momentos da guerra civil. O que deveria ter sido um “problema comum e público” transformou-se desde os primórdios da Independência num problema privado do Governo, como se a segurança da sociedade dependesse desse arbítrio. Ainda hoje, findo o estrondo das armas, a paz social é algo que não se discute, o Poder continua a chamar a si a prerrogativa de decidir unilateralmente o destino dos cidadãos.

Transcorridos os 27 anos de uma guerra desumana, trágica, com perdas humanas e materiais incomensuráveis, o país dedicou-se, desde 2002 para frente, a empreender um longo e custoso programa de desminagem da terra arável, fator fundamental para o desenvolvimento agrícola do país. Durante esse longo período de desminagem, o país viveu essencialmente de recursos advindos do petróleo e dos diamantes. Somente muito recentemente, nos últimos dois anos, com as altas baixas dos preços no setor petrolífero, é que se fala da premente necessidade da diversificação da economia, incluindo o setor agrícola como o mais importante neste processo. A esse respeito Pacheco faz uma pertinente reflexão, inserindo e destacando o papel de Angola dentro da geopolítica do petróleo em âmbito internacional.

É, pois, de se perguntar: a quem preocupou que o MPLA e a UNITA se guerreassem e isso custasse ao país centenas de milhões de mortos e milhões de deslocados? A quem preocupou o pauperismo galopante das populações e o definhamento do sector produtivo enquanto o governo, para financiar despesas militares, como a intervenção nos dois Congos em 1998, fez uso de fontes de crédito obtidas junto de bancos internacionais de investimento? A quem preocupa o polvo da corrupção que há décadas se alimenta do petróleo e exaure do país fabulosos recursos em favor de uma cleptocracia nacional e de traficantes internacionais? (PACHECO, 2014, p.24).

O mesmo autor dá dois exemplos para elucidar sua reflexão acima, referindo que o governo de José Eduardo dos Santos em petróleo, na década de 1990, recebeu entre dois a três mil milhões de dólares/ano, enquanto a UNITA em diamantes, no período de 1992 a 2001, embolsou US\$ 4.200

milhões no total. Que destino se deu a todo esse dinheiro e a outros recursos que entraram nos cofres públicos nos anos seguintes mas que não concorreram, em nada, para melhorar a educação básica do povo, para melhorar os serviços de saúde e elevar a qualidade de vida das populações?

De fato, depois de ter sido menosprezada durante décadas como um Estado falido e devastado pela guerra, embora rico em recursos naturais, Angola começou a ver sua reputação mudar após o fim da guerra, em 2002. Nos últimos dez anos, foi uma das economias com um crescimento mais rápido no mundo, chegando a atingir, em determinados momentos, um extraordinário pico de 20 por cento. Entre 2003 e 2011, a média foi de 11 por cento. O setor petrolífero foi o grande responsável pela mudança - Angola é o segundo maior produtor do continente africano, a seguir à Nigéria, e os rendimentos do petróleo representam três quartos das receitas públicas e 97 por cento dos rendimentos provenientes das exportações -, embora a indústria, a agricultura e a construção civil também tenham dado o seu contributo. Contudo, apesar dos novos e reluzentes hotéis e edifícios de escritórios, são ainda poucos os sinais de que o angolano comum esteja a beneficiar desta propriedade. Sessenta por cento dos angolanos ainda vivem sem eletricidade e aos outros não resta outro remédio senão conviver com os corte constantes na distribuição de energia. Além disso, 65 por cento não têm acesso a água potável canalizada, nem as estruturas adequadas de saneamento básico. Por outro lado, muita da mão-de-obra do setor da construção civil é chinesa, transportada de autocarro (ônibus) até aos estaleiros logo de manhã e levada de volta à noite, também de autocarro. As construções são igualmente chinesas, ou brasileiras ou portuguesas. Pode dizer-se que só uma minoria de angolanos instruídos e, muitas vezes, politicamente bem posicionados, vive bem. Até a gigantesca indústria petrolífera emprega apenas um por cento da população e muitos acreditam serem os estrangeiros quem está a lucrar mais com a situação. Graças a uma reviravolta da História, depois de meio milhão de brancos ter fugido para Portugal com a chegada da independência, em 1975, dezenas de milhares começam agora a regressar à antiga colónia em busca das oportunidades económicas e de emprego que lhes são negadas no seu país de origem. Segundo estimativas recentes, cerca de 200 mil portugueses vivem presentemente em Angola (PAWSON, 2014, p. 191 e 192).

Por tudo isso “Angola é um gigante com pés de barro sem condições de liderar seja o que for. [...] a tão propalada imagem do seu poder na África Central é falaciosa se se levar em conta, antes de tudo, as suas debilidades económicas que são extremas e se refletem em carências internas de toda a ordem”² (PACHECO, 2014, p.32).

² O Índice de Pobreza Humana [IPH-1] é de 37,2%; a esperança de vida ao nascer é de 48,5% entre as mulheres e de 44,6 entre os homens; as crianças [menores de cinco anos] têm, 32% delas, um peso inferior à média; os meninos [menores de cinco anos] com altura inferior à média representam 45% do total; meninos com peso inferior ao nascer representam 12%; a taxa de mortalidade infantil é de 154 por cada mil nascimentos; taxa de mortalidade em crianças com idade inferior à cinco anos é de 260 por cada mil nascimentos; pessoas desnutridas [do total da população] ascendem a 40%; a probabilidade entre os homens de sobreviver até os 60 anos é 44,6%, ao passo que entre as mulheres é de 48,5; a população sem acesso à água potável equivale a 49%; os gastos públicos com a saúde são de 2,9% do PIB, ou seja, igual a 92 dólares *per capita*; o gasto público com a educação é de 2,8% do PIB (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). Relatório Sobre Desenvolvimento Humano, 2009, “Tendências Demográficas”, pp. 191-197

Preocupada com uma reputação internacional que jamais foi capaz de sustentar (por exemplo, com candidatura individual a um assento permanente no Conselho de Segurança da ONU, eleita a 27 de Setembro de 2002 por existência da África do Sul e assumiu oficialmente o seu lugar naquele conclave a 2 de janeiro de 2003), e a despeito da sua poderosa e relativamente sofisticada máquina militar,

Trata-se, é certo, de um país exportador de produtos combustíveis. Faltam-lhe, no entanto, políticas sérias de desenvolvimento nacional, assim como políticas destinadas a colmatar as desigualdades sociais que se agravam ininterruptamente e são suscetíveis de provocar um desmoronamento do seu edifício político e social. Embora por enquanto esse risco seja moderado, poderá agravar-se com o tempo se não houver uma melhoria na qualidade das políticas económicas e sociais e no funcionamento das instituições. Pouco adianta falar em altas taxas de crescimento do Produto Interno Bruto se os fabulosos recursos em capitais gerados pela exportação do petróleo não corresponderem a políticas orçamentais eficazes. O que se vê, pelo contrário, é uma boa parte desses recursos perderem-se nos labirintos da corrupção e envolverem a práticas de promiscuidade entre o “dever público e os interesses privados”³.

Angola é um dos países mais corruptos do planeta [...]. Não é de se estranhar, assim, que Angola pertença à categoria dos Estados mais atrasados do planeta em termos de desenvolvimento humano: mais de 70% da população vive abaixo da linha da pobreza, ou seja, com US\$ 2 por dia. Um número chocante que contrasta com as perspectivas económicas do Fundo Monetário Internacional [FMI] que atribui a Angola um PIB de 1483 dólares americanos por habitante⁴.

A isto se acresce outro fato: a incompetência da burocracia estatal e os baixíssimos níveis de governabilidade de quantos digere o país; o sistema é bastante atrasado no que respeita aos compromissos com a lei; a independência dos juizes e dos tribunais em relação ao poder político pertence mais ao domínio da ficção que da realidade; os altos governantes aplicam a lei como bem lhes apetece; as deficiências de legitimidade institucional são gritantes; o Estado é um enclave gerido e dominado em absoluto pelo MPLA, cujos dirigentes, além de incultos e medíocres, são dogmáticos na sua ideologia, sempre pronta a usar da ameaça e a força contra todas as manifestações de pensamento livre, o que, na brilhante definição do filósofo político M'Bah Abogo, faz de Angola um Estado liberticida e economicamente improdutivo, dotado de uma máquina estatal tendencialmente inapta para cumprir as suas obrigações no que respeita à garantia dos direitos individuais e comunitários [...]. Os volumosos recursos em bônus de exploração pagos pelas companhias

³ Sobre fortunas espúrias acumuladas por pessoas que estão no Governo e em setores estratégicos do aparelho de Estado, ver o relatório de Rafael Marques de Morais, “Presidência da República: Epicentro de Corrupção em Angola”, 4 de agosto de 2010 [extraído do blogue *Maka. Iniciativa Anti-Corrupção*: www.makaangola.org].

⁴ PNUD, op. cit., pp.191 e 192 e pp.65-68

petrolíferas e pelos negócios da alta finança ao Governo de Angola, em vez de reverterem para a favor do bem-estar social e econômico das populações, são desviados e apropriados por uma cleptocracia instalada no aparelho de Estado. Os homens, as mulheres e crianças do país continuam a sofrer diariamente as piores privações, a sua qualidade de vida não melhorou. Não comem melhor, não têm melhor educação nem melhor saúde, nem melhor habitação. A média de vida baixou. Para evocar um ditado russo, os angolanos não veem os benefícios do petróleo que possuem, “da mesma forma que ninguém pode ver as orelhas”. Numa palavra: o modelo de desenvolvimento instalado não beneficia a maioria da população (PACHECO, 2014, pp. 33-35).

Por conseguinte, sem massa crítica ou capital humano, pois o ensino é de muito má qualidade, sem uma economia minimamente estruturada e diversificada para poder assumir o papel de eixo de dinamização comercial na região; sem investimentos de relevo no setor público e sem infra-estrutura produtiva sem capacidade para criar novos postos de trabalho, sem potência industrial, sem um setor de exportação de produtos primários não combustíveis, sem setor agropecuário produtor de alimentos e com capacidade de exportar, sem comércio exterior, sem produtos estratégicos, sem capacidade científica e tecnológica e sem condições financeiras sólidas, Angola não está minimamente capacidade para suportar uma liderança. O único país subsahariano que se distingue por esta *performance* é a África do Sul.

É evidente que o fim do conflito armado por si mesmo não é garantia de uma paz social efetiva, são necessários outros fatores tão fundamentais quanto este: é preciso que as partes aprendam a dialogar com liberdade, é preciso que haja comida, energia, água e educação nos lares da população, é preciso que haja uma rede de transportes que sirva essa população que caminha a pé desde os primórdios do colonialismo e do pós-colonialismo, escapando da boca da guerra. É preciso que haja liberdade de imprensa, é preciso que esta aprenda a tratar todos os atores sociais e políticos de igual forma, sem parcialidade, sem que o pêndulo tenda mais para um lado e menos para outro. É preciso, ainda, que a justiça e a independência dos tribunais seja uma meta buscada por todos inclusive pelo poder político, porque isso seria deveras fundamental para a construção de um Estado Democrático de Direito, assente no respeito à vida, à liberdade e ao bem-estar da sua população.

Essa paz social jamais se vai concretizar enquanto prevalecer “essa herança ditatorial do MPLA assente na lógica da divisão da coletividade entre *nós* e os *outros*: o nós como equivalente aos bons e os outros como equivalente aos maus” (PACHECO, 2014, p.128).

Eis alguns indicadores: as taxas de pobreza e de indigência são das mais altas do mundo; a expectativa de vida das populações é baixa, o desempenho global na saúde e no ensino é desprezível e os respectivos sistemas carecidos de investimentos públicos a sério; a produção científica nas Universidades, além de nula, denota a falta de *saberes* consistentes no domínio das ciências e das tecnologias é alarmante; a administração pública é tibia e incompetente; a função institucional do Governo no parlamento e gestão das políticas públicas é deficiente, mormente no que toca às metas sociais; a capacidade de inovação é nula; não se incentiva a criação de empresas privadas; os serviços de infra-estruturas básicas de água potável, eletricidade e saneamento mal funcionam; a produção de manufacturas é escassíssima; a capacidade produtiva na agricultura e na pecuária é desordenada; o trabalho formal não cresce; as exportações, tirando o petróleo e os diamantes, situam-se num patamar irrelevante; os recursos do PIB são dissipados pelas elites predadoras, a liberdade e os direitos fundamentais dos cidadãos são igualmente precários (PACHECO, 2014, p.301 e 302)

Apesar desse quadro gritante de pobreza e opressão, ainda assim têm aparecido entidades diplomáticas de outros Estados, especialmente do Estado português, afirmando que Angola se tem constituído, nos últimos anos, como uma “potência” ou mercado “emergente” e regional. Contudo, Angola só pode ser tida como potência no setor militar, pois todo Estado enraizado na violência e na força necessita de um exército forte para lhe garantir a legitimidade de governação. Além de que a parcela destinada neste setor ultrapassa a parcela que se destina à educação e à saúde juntas.

O país está longe de gozar de uma paz completa. O que se alcançou em 2002 traduz tão-só uma parte do muito que resta pela frente. Conseguiu-se a paz militar [...], em que o Governo, longe de resolver os conflitos e atuar de verdade se limita a administrá-los pela força. Esta paz, no entanto, de maneira nenhuma se confunde com a paz social e com a paz política. Se a paz militar não for bem gerida e não der lugar a negociações, a consensos e a um pacto de estabilidade que englobe no seu formato os vários “centros de poder”, mais o despontante movimento cívico, Angola corre o risco de resvalar de novo para um conflito com dimensões apocalípticas onde as armas [...] voltarão para cumprir o seu ofício (PACHECO, 2014, p.218).

O perfil democrático e republicano do país existe tão-só no texto Constitucional, na prática as leis não se cumprem, salvo para os *inimigos* dos políticos. O Estado como *pátria* de todos os indivíduos que compõem é uma quimera, exceto para uma minoria do MPLA que se apoderou de todas as alavancas da soberania. Desde o dia 11 de novembro de 1975 que a máquina do Estado não é senão um domínio pessoal do presidente da República e das cúpulas do Partido; o povo está fora dele, não obstante a relativa esperança cristalizada inicialmente nos movimentos de libertação nacional que se proclamavam antes da Independência arautos do princípio democrático (igualdade

política) e do princípio nacional (o Estado nas mãos do povo). Desgraçadamente nem um só destes princípios de consumou. A urgência de dar impulso a tarefas de justiça social permanece um sonho adiado e no seu lugar prevalece a demagogia e o desperdício dos recursos públicos que atentam contra o desenvolvimento econômico sustentável. As baionetas continuam vigilantes e o fosso que separa a sociedade das instituições (administrativas por métodos draconianos) não cessa de crescer (PACHECO, 2014, p. 219).

[...] Sempre acreditamos que as coisas iam melhorar com a independência. Queríamos uma vida melhor para os nossos filhos quando vivêssemos num regime angolano. Mas víamos que não era isso que estava a acontecer e todos tínhamos uma opinião sobre o assunto [...] (POWSON, 2014, p.150).

Não resta qualquer dúvida: as muralhas de desigualdade social e de exclusão agigantam-se, a pobreza de renda é alarmante: 68% dos angolanos sobrevivem com menos de um dólar por dia, o que significa que este numeroso esquadrão de pobres enfrenta dificuldades no seu cotidiano para participar da vida da comunidade; o seu número aumenta na razão direta e proporcional à exibição escandalosa de riqueza por parte da cleptocracia instalada no Poder que depreda as riquezas do país em benefício próprio e em benefício de cúmplices no exterior ligados à exploração de petróleo, gás e de diamantes, construção imobiliária, produção de energia elétrica e cimento, a que se juntam as alianças na área das finanças cujos parceiros são sobretudo bancos portugueses. [...]. Diante destes sinais claríssimos de neocolonialismo e de expressão de negócios espúrios de que bem o Parlamento tem conhecimento, é caso para dizer que as lideranças angolanas perderam a perspectiva do interesse nacional e a capacidade de garantir segurança e bem-estar às populações. A Independência e a soberania valem quando muito, como adereços com que se enganam as massas, são palavras vãs [...] (PACHECO, 2014, p. 220 e 221).

Não é de espantar. Desde 1975 que me acostumei a ver os detentores do Poder a viver sem sentir o país debaixo dos pés [...] a não ouvir o que a dez passos se diz. Estranhos ao exercício da democracia, salvo nos artificios da retórica, o desprezo pela moral e pelo direito está-lhes gravado na alma. Sequer lhes interessa distinguir o público do particular. Habitados a governar pela força bruta e pela cooperação de pessoas que lhes sejam servis [por dinheiro e outros aliciamentos], eles transformaram as chamadas razões de Estado em segredos inacessíveis ao resto da sociedade. Esta não só perdeu o poder soberano como vive hoje totalmente alheia das grandes decisões tomadas no palácio presidencial. O príncipe [ou o Líder Supremo], enquanto manifestação superior de um Estado mínimo, autoritário e obscurantista, decide, ao seu talante, o que convém ao país. Os problemas da guerra e da paz são exclusividade do seu poder, ele é que decreta a concórdia nacional à maneira de um Humpty Dumpty [personagem literária de Lewis Carroll], sendo a Constituição

letra-morta e os demais poderes institucionais figuras de ornamentação política. Acatada sem limites, a autoridade absoluta de José Eduardo dos Santos confunde-se com a sede do Poder e conta acima de tudo com a força das casernas. O Parlamento e os tribunais, por sua vez, não são mais do que instituições dóceis controladas pelo MPLA a quem está reservado o papel de coadjuvante de segundo plano (PACHECO, 2014, p.246).

Finalmente, Angola vai passar pelo terceiro processo eleitoral, em 23 de agosto do ano corrente, espero que estas venham a ser as primeiras eleições realizadas com a lisura e isenção requeridas para qualquer país que se queira afirmar democrático. Ademais, Angola está completamente atrasada no que concerne ao processo de transição política, que não foi feita até hoje, após 42 anos de independência, sendo que o poder político continua propriedade privada do Estado-partido-MPLA. Vários países, como Cabo-Verde e Moçambique, fizeram a transição política na década de 1990. Não é possível que haja mudanças efetivas no País enquanto ele for preso a um só pensamento, a uma só visão (ou até falta de visão) do Estado-partido-MPLA, consciente de que toda unanimidade é burra, cega, estática. Por conseguinte, deixo aqui o meu ensejo, que é o mesmo da maioria dos angolanos, que haja alternância de poder e visão em Angola, sabedor de que isso só irá começar com resultados negativos para esse regime que não só viu nascer meus pais mas também a mim.

CAPÍTULO II - PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA

2.1 - Fundamento do pluralismo jurídico em Angola

Durante o processo colonial iniciado nos finais do século XV e com seu apogeu no século XIX, com o domínio de África, em resultado da Conferência de Berlim em 1884-1885 tendo culminado com o processo de independência dos territórios dominados por Portugal até a década de 1970, deu-se um processo de coexistência normativa que resultou, segundo Guedes (*apud* FEIJÓ, 2012, p.100), no fenómeno do pluralismo jurídico no continente africano, isto é, o chamado *pluralismo jurídico colonial*.

Os estados africanos independentes apresentam uma enorme heterogeneidade nos seus processos de construção e de consolidação, resultante de diversos fatores, endógenos e exógenos [...], que concorreram para uma história política plural ao nível da África subsariana. [...] Contudo, e apesar desta pluralidade de modelos de desenvolvimento, de sistemas administrativos e políticos, implementados desde as independências, alguns fenómenos sociais foram-se estabelecendo em comum entre os diversos estados independentes: uma tendência geral para consolidar sistemas político-administrativos fortemente estatizados e centralizados, em torno de regimes políticos de partido-único; uma forte partidarização da sociedade e concomitante asfixia da sociedade civil; uma crescente crise dos modelos de desenvolvimento; uma crescente fixação em estratégias patrimonialistas de apropriação dos recursos e das trocas internacionais, por parte das elites dirigentes; e, finalmente, uma crescente retração social e perda de legitimidade dos estados e dos partidos-estado (FLORÊNCIO, 2010, p.95 e 96).

No caso de Angola, o poder político há mais de 40 anos que é propriedade privada de uma pequena elite partidária, que a todo custo luta para se perpetuar no poder, não obstante ser péssima serventúria do erário público. Marcada por um centralismo exacerbado, por uma cultura extremamente antidemocrática, autoritária e violenta. Mais do que tudo isso, há um movimento, ainda bastante contínuo, de partidarização do país, de modo que ser cidadão só tem relevância se se for cidadão não do país mas de um partido específico, qual seja, o MPLA.

Podemos mesmo com alguma propriedade afirmar que o “*chefe*” africano hodierno é, no mínimo, a marca de um projeto de assimilação recíproca entre os grupos ancestrais dominantes e as novas elites nascidas da colonização e da descolonização. Nesse processo, o resultado seria duplo. Por um lado, a hierarquia social não é colocada em causa: a classe dominante atual é o prolongamento da classe dominante durante o colonialismo e a massa

dominada mantém-se. Tudo isto está em conformidade com os pressupostos da génese do Estado moderno que se formou por meio tanto da monopolização do uso da força legítima como da produção jurídica, isto é, por meio da eliminação e absorção dos ordenamentos jurídicos tanto supra-estatais como infra-estatais e de grupos sociais paralelos ou intermediários no uso desse poder (COQUERY-VIDRVITCH *apud* FEIJÓ, 2012, p.22).

Assim, urge que o poder em Angola seja distribuído e até mesmo devolvido aos verdadeiros proprietários, os cidadãos, sem qualquer distinção de crença (política ou religiosa), de gênero (mulher, homem ou qualquer outro), idade (jovem ou velho). Para a exequibilidade de tal feito e para a efetiva “transição para a democracia” começada na década de 1980/1990 com “a abertura” para o surgimento de novos atores sociais nas arenas políticas, por meio de partidos políticos, organizações cívicas, associações diversas, sindicatos independentes, etc., ou a consolidação de “velhos” atores, tais como as igrejas e as autoridades tradicionais (FLORÊNCIO, 2010, p.96 e 97), o pluralismo jurídico pode ser um dentre os vários instrumentos possíveis para permitir um diálogo plural entre estes atores sociais, para a realização constante e urgente da democracia. Nas palavras de Wolkmer:

o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção do Direito. Na verdade, trata-se de uma perspectiva descentralizadora e antidemocrática que pleiteia a supremacia de fundamentos ético-político-sociológicos sobre critérios tecno-formais positivistas. [...] Essas considerações permitem designar a expressão “pluralismo jurídico” como a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político, integradas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficial, tendo a sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais (WOLKMER, 2001, p.15 e 16).

Segundo Feijó (2012, p.91), os diferentes contextos sociais configuram e traduzem os diferentes *modus vivendi* das respectivas comunidades, que podem concretizar diferentes regras de conduta jurídica. Pelo que ignorar esses diversos contextos é descuidar que a justiça é sempre local, que existem vários estados no Estado angolano. Conforme Santos (*apud* FEIJÓ, 2012, p.93), é, pois, em resultado da coexistência, nem sempre pacífica, nem sempre coerente, nem sempre verdadeiramente conflitual ainda que com a potencialidade para a conflitualidade cada vez mais complexa, que nasce a questão da admissibilidade normativa de um pluralismo jurídico das diversas “fontes” de legitimidade normativa e respectivos aparelhos organizativos.

Portanto, de um lado o pluralismo jurídico aparece aqui como uma ferramenta de análise para a compreensão do quadro de convivência normativa (formal do Estado e a informal das

autoridades tradicionais), visando fins maiores: a implementação de um verdadeiro movimento participativo e democrático que deve se dar, dentre outras formas, a partir da plena autonomia do poder local. Na medida em que, como aponta Feijó (2012, p.101), o pluralismo jurídico identifica-se quando haja possibilidade de tensão normativa e de opção de aplicação alternativa de uma norma ou outra nos casos concretos. De outro lado, como aponta Paulo Otero (*apud* FEIJÓ, 2012, p.388), o pluralismo é expressão e fonte, simultaneamente, de uma sociedade aberta, heterogênea de interesses e tolerante às diferenças, encontrando no dissenso, enquanto manifestação de uma cultura de reconhecimento e valorização da diversidade e do contraditório, a sua essência.

Uma tal ordem jurídica plural pode, como sustenta N’Gunu Tiny (*apud* FEIJÓ, 2012, p. 116-117), caracterizar-se pelos seguintes elementos-chave:

- 1º Existência de relações não hierárquicas entre as ordens coexistentes;
- 2º A ordem plural é uma ordem de interação das ordens coexistentes;
- 3º Em caso de conflito, a solução passa pela conjugação (isto é, um mútuo ajustamento, através de um processo de acomodação) e não pela exclusão;
- 4º As ordens coexistentes devem convergir para dinâmicas de interação;
- 5º O reconhecimento deve ser compatível com os valores democráticos e não um “cheque em branco”;
- 6º A conformidade de um determinado fato com o seu sistema original não o invalida em caso de desconformidade *vis-à-vis* outra ordem coexistente, quando muito poderá determinar o seu afastamento, não tutela ou inadmissibilidade;
- 7º Os conflitos decorrentes da relação de coexistência pluralista são inevitáveis dado que concorrem para uma multiplicidade de valores fundamentais que requerem soluções ou tratamentos diferentes e, muitas vezes, em tensão conflitual;
- 8º Trata-se de um processo aberto, que varia no tempo e em função das sociedades que o origina.

O pluralismo jurídico é parte integrante desse pluralismo social, e o reconhecimento da existência de outras ordens jurídicas dentro dos espaços nacionais. [...] O pluralismo jurídico define então a coexistência de diferentes formas de ordenação normativa e de regulação de conflitos, estatais e não-estatais, entre as quais se pode sublinhar os regimes jurídico-normativos das sociedades tradicionais e que são dirigidos pelas autoridades tradicionais (FLORÊNCIO, 2010, p. 97 e 98).

Segundo John Migdal (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.98), a grande maioria dos estados pode ser caracterizada como de *weak states*, com fraca penetração territorial e fraca legitimidade e controlo, sobre a totalidade das populações e do território, pelo que os atuais processos de

desconcentração e de descentralização visam precisamente o reforço do estado, e sobretudo do estado central e dos partidos dominantes: expandindo o seu controlo e a sua legitimidade, e alargando a rede de estruturas administrativas à totalidade do território. Ora, a construção soberana e unitária dos estados, e face às características de *weak states*, a co-habitação de diferentes ordens e regulações jurídicas pode causar problemas, quer à unidade do estado, quer até mesmo à sua legitimação. Na verdade, o pluralismo jurídico pode colocar em confrontação, ao nível local, o direito estatal com o direito consuetudinário. É neste sentido que as autoridades tradicionais têm jogado um relevante papel, como intermediários do estado, ao nível local, e de concorrentes em termos de condição de reguladores das ordens jurídicas locais.

Para N'Gunu Tiny (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.100), existem dois modelos de acomodação das autoridades tradicionais e dois sistemas costumeiros no sistema legal nacional: **o monista/integração:** as autoridades fazem parte da administração pública (*indirect rule*) formalmente ou não; **o dualista/ou de reconhecimento:** elas são reconhecidas como representantes e líderes das suas próprias comunidades, ou seja, como uma instituição autônoma do estado local. Assim, segundo Tiago Fernandes (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.100), as fontes de legitimação das autoridades tradicionais variam consoante o tipo de modelo adoptado, no modelo monista ela deriva da sua pertença ao aparelho administrativo estatal, enquanto que no modelo dualista ela deriva diretamente das populações subordinadas. Entretanto, segundo N'Gunu Tidy (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.100), em ambos os modelos a relação entre o Estado e as autoridades tradicionais é sempre encarada de um prisma hierárquico de subordinação dos segundos aos primeiros, isto é, nenhum dos modelos expressa uma verdadeira visão pluralista da relação. Neste sentido, os sistemas legais costumeiros devem subordinar-se e conformar-se sempre com o Direito estatal e com as normas constitucionais.

Este último entendimento não me parece ser o mais adequado, na medida em que não só desvirtua a própria natureza mais autêntica do pluralismo jurídico, como também dá primazia de uma ordem jurídica (a estatal) em detrimento da outra (a tradicional), o que contradiz os oito elementos-chave do pluralismo jurídico indicados acima por N'Gunu Tidy.

Antes de adentrar propriamente na temática das autoridades tradicionais, importa fazer um excerto sobre a maneira como as sociedades locais, com suas ordens jurídica e política igualmente locais, foram subalternizadas pelo colonialismo e suas ordens política e jurídica pretensamente universais.

2.2 - O estado eurocêntrico *versus* estado afrocêntrico

O colonialismo fundamentou-se na tese e no princípio basilar da vocação civilizacional, a de que indígenas e suas “culturas” deveriam ser progressiva e seletivamente assimilados na civilização portuguesa. Entretanto, segundo tal política, enquanto tal não sucedesse cabalmente os indígenas deveriam ser mantidos e respeitados nas suas culturas e costumes. É assim que toda a produção legislativa desse período (finais do séc. XIX) acentuou a existência de dois tipos de sociedade dentro do mesmo espaço colonial: a sociedade colonizadora (branca e europeia) e as sociedades indígenas (gentias e nativas) (FLORENCIO, 2010, p.101).

O primeiro destes estados/sociedade vige no continente Africano em geral e em Angola em particular desde a colonização. Este é um Estado social, cultural e político que dá primazia aos valores, hábitos e costumes europeus em detrimento dos elementos básicos e fundamentais da cultura local. Este estado é fruto do assimilacionismo colonial. O segundo estado/sociedade, pelo contrário, viveu, e ainda vive, desde antes da colonização e depois dela, com o incremento das independências em 1975. Importa, pois, ressaltar que o estado que reivindico, no qual se insere o pluralismo jurídico, fruto do pluralismo social, está presente desde sempre no *ethos* cultural e social dos povos africanos e se compromete a salvaguardar os valores locais. É neste segundo estado, portanto, no qual impera o pluralismo jurídico que tenho vindo a descrever, pois ele é, antes de mais nada, um pluralismo social.

A distinção entre estes dois estados/sociedades aprofundou-se, legislativamente na década de 1930 com a publicação de três documentos fundamentais do colonialismo português, com especial incidência para o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique, publicado em 1929; a Constituição da República, de 1933; o Ato Colonial, de 1933; a Carta Orgânica e a Lei da Reforma Administrativa Ultramarina, ambas publicadas também em 1933. Por exemplo, no Ato Colonial (Decreto 18.570), no título II sobre os *indígenas*, defende-se a existência de regulamentações e de direitos especiais para os indígenas não assimilados e a observância dos seus usos e costumes (*apud* FLORENCIO, 2010, p.102).

Araújo (2008, p.5) demonstra bem a ruptura entre estas sociedades, pois que se assentava na divisão entre cidadãos e indígenas, os primeiros com direitos e deveres definidos pela legislação da metrópole; os segundos regidos pelo direito costumeiro e administrados por autoridades tradicionais aliadas do poder colonial. Quer o direito costumeiro, quer as autoridades tradicionais deveriam servir os interesses coloniais, sendo reconstituídos à medida dos mesmos.

O Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique que apresenta o enquadramento político-administrativo a que ficaram sujeitas as sociedades afrocêntricas e as suas instituições de poder político, por meio do princípio da separação entre “indígenas” e “não indígenas”. Esse processo acarreta uma dupla subordinação, política e jurídica, das populações ou sociedades “indígenas”, e segundo Adriano Moreira (*apud* FLORENCIO, 2010, p.102) é precisamente na administração da justiça aos “indígenas” que se efetiva essa subordinação, pois, administração da justiça é o critério mais evidente da soberania e do mais importante dos fins do Estado.

Os artigos 7º, 14º e 15º, §2º do vulgarmente chamado de Estatuto do Indigenato traduzem que a colonização portuguesa adoptou o sistema de *indirect rule*, no qual as sociedades africanas ficam encarceradas, do ponto de vista político e jurídico, no que se entendia como o seu modelo tradicional de vida, ou seja, segundo os seus usos e costumes. [...] Neste modelo é claramente assumida a duplicidade política e jurídica da sociedade colonial, sendo vedada a uma parte significativa dessa mesma sociedade, às populações “indígenas”, a integração plena na sociedade colonial, devendo assim continuarem a reproduzir-se segundo os seus modelos tradicionais de organização social. [...] As autoridades tradicionais são, por um lado, garantia da continuidade desse modelo de organização e, por outro lado, constituem a “ponte” institucional entre esses dois universos, colonizados e colonizadores, bem assim como a subordinação dos colonizados ao Estado português. [...] Esse duplo papel é institucionalizado em 1933 com estabelecimento da Reforma Administrativa Ultramarina, Decreto Lei 23.229, de 15/11, que define a integração das autoridades tradicionais no aparelho administrativo colonial. Definindo e institucionalizando o modelo de relacionamento entre o Estado colonial e as autoridades tradicionais (FLORENCIO, 2010, p. 101-103).

No capítulo dos deveres e das funções das autoridades tradicionais, destacam-se os seguintes pontos: 1) a obrigação de obedecer fielmente às autoridades administrativas portuguesas (Artigo 99.º, § 1.º); 2) publicitar as ordens da Administração (Artigo 99.º, § 2.º); 3) manter a ordem na sua regedoria (Artigo 99.º, § 3.º); 4) fornecer homens para a polícia e o exército, sempre que solicitado (Artigo 99.º, § 4.º); 5) participar à Administração sobre qualquer ocorrência extraordinária na regedoria, como crimes, falecimentos, doenças endémicas, comércio ilegal e demarcações de terrenos (Artigo 99.º, § 5.º); 6) participar e registar casamentos, nascimentos e óbitos (Artigo 99.º, § 6.º); 7) impedir o comércio e fabrico de bebidas alcoólicas, e venenos (Artigo 99.º, § 7.º); 8) **impedir a prática de feitiçaria e adivinhações** (Artigo 99.º, § 9.º); 9) prender criminosos ou suspeitos e entregá-los às autoridades administrativas (Artigo 99.º, § 14.º); 9) incitar as populações a praticarem o tipo de agricultura que a Administração aconselhar (Artigo 99.º, § 16.º). No que

respeita às suas atribuições de manutenção da ordem, é proibido às autoridades tradicionais a competência de julgarem qualquer tipo de crimes, mas apenas as de prender os suspeitos e relatar os fatos à administração (Artigo 99.º, § único). As autoridades tradicionais podiam também pedir à Administração a expulsão dos seus territórios dos indivíduos perturbadores da ordem pública (Art. 100.º) (FLORENCIO, 2010, p.104 e 105).

Importa neste ponto realçar que, o modelo do *indirect rule*, ou de governação indirecta, descrito sobretudo na literatura colonial britânica, como tendo na sua génese o respeito pelas tradições e costumes das sociedades tradicionais africanas, na verdade nunca foi aplicado na íntegra em nenhuma colónia africana, dado que as administrações coloniais, incluindo a britânica, sempre o usaram de modo mais ou menos coercivo e manipulador (cf. Lombard, 1967). Nesse sentido, o termo serve essencialmente para descrever sobretudo uma forma de governação na qual a potência colonial usa os sistemas políticos tradicionais africanos como alicerces mais baixos do sistema administrativo. Deste modo, face à ausência de recursos significativos, humanos e económicos, e face à falta de legitimidade das administrações coloniais junto das populações africanas, o sistema de *indirect rule* permitiu aos estados coloniais controlar os territórios e as populações africanas através do recurso, controlo e manipulação das suas autoridades políticas africanas. [...] É precisamente neste quadro que as instituições políticas tradicionais africanas assumem um papel de relevo. Elas constituem, paradoxalmente, a salvaguarda da continuidade do modelo de organização “indígena” e do modelo de administração colonial, e a intermediação institucional entre esses dois universos, entre colonizados e colonizadores. No que diz respeito às atribuições jurídicas, e sobretudo no caso dos julgamentos, as autoridades tradicionais não só jogavam um importante papel, como eram fundamentais. Em Angola, como em Moçambique, estes tribunais existiam em todos os escalões da estrutura das autoridades tradicionais. No caso do Bailundo, todas as autoridades tradicionais, nomeadamente os *olossekulu*⁵, os *olossoma*⁶ e o *ossoma inene*⁷, possuíam os seus tribunais tradicionais, que funcionavam em sistema hierárquico, um pouco à semelhança do que sucedia no período pré-colonial (FLORENCIO, 2010, p.105 e 106).

Assim, as funções jurídicas e políticas que reivindico para as autoridades tradicionais por meio deste trabalho, impostas pelo atual pluralismo jurídico, são de tempos antanhos e nelas não há nada de novo. O que há de novo, talvez, seja a premente necessidade de estes novos atores sociais participarem ativa, dialógica e dialeticamente no já retrógrado processo de democratização de África, na administração da justiça e no alargamento dos espaços de exercício da cidadania, por meio da ativa participação da sociedade civil. Defendo ser o processo de democratização de África

⁵ Olossekulu é o plural de sekulu, que é o termo Umbundo para chefe de aldeia.

⁶ Olossoma é o plural de ossoma, ou seja de chefe, a quem os portugueses designavam por soba.

⁷ Ossoma inene significa literalmente chefe grande, e em geral serve para designar o rei, que também pode ser designado por ossoma olossoma, ou seja chefe dos chefes.

uma tarefa fadada ao fracasso se for “propriedade privada” do poder político, inclusive concorrendo para implementação de regimes políticos aparentemente democráticos mas substancialmente autoritários e despóticos.

2.3 - Conceito de Autoridade Tradicional

De acordo com Marques Guedes (*apud* FLORENCIO, 2010, p.107), o Estado angolano já sentia a necessidade de incorporar as autoridades tradicionais no processo de controlo do território e das populações, desde o final da década de 1980, e a partir de 1992 atribuiu fardamentos, em tudo semelhantes ao que o Estado colonial tinha atribuído às autoridades tradicionais, um subsídio mensal, e, em certos casos, até mesmo veículos ou motorizadas. Entretanto, a relação é, segundo N’Gunu Tiny (*apud* FLORENCIO, 2010, p.109), hierárquica e vertical e, por conseguinte, não se trata de um sistema pluralista, no sentido nem prático nem normativo. Na verdade, de acordo com o autor, o modelo da relação começou por ser do tipo dualista, ainda nos anos de 1980, e na atualidade é mais do tipo monista, tentando com isso o Estado angolano exercer um controlo sobre as autoridades tradicionais e sobre as próprias comunidades. Florêncio (2010, p.104) afirma, todavia, que esta relação nem sempre pende a favor do Estado, e a capacidade das autoridades tradicionais em manipularem a relação em seu favor é bastante significativa, variando de acordo com o contexto.

Conceituar o que seja autoridade tradicional implica olhar para o exercício de certo poder a nível local. Segundo Florêncio (*apud* FEIJÓ, 2012, p.30), a expressão “autoridade tradicional” designa uma instituição que compreende os indivíduos e instituições de poder político que regulam a organização do modelo de reprodução social das sociedades tradicionais. Tal definição exclui os indivíduos que detêm um poder meramente informal ou de influência no poder político como os adivinhos, fazedores de chuva, curandeiros, profetas, feiticeiros, etc.

No parecer de Américo Kwononoka (*apud* FEIJÓ, 2012, p.31) ao relatório-síntese, de 6 de maio de 2002, ao analisar-se cada uma das comunidades tradicionais de seis províncias de Angola, nomeadamente, Bengo, Kuando Kubango, Kuanza Norte, Lunda Norte, Lunda Sul e Moxico, apontou o que cada uma considerava como autoridade tradicional, o que posso resumir da seguinte forma: autoridade tradicional representa algo de sagrado (*Ussoma Ukola* = o poder é sagrado) e é o homem (ou o Soba ou *Osoma*, *Muvene* ou *Muvingana*, *Ohamba*) conhecedor da tradição (dos

antigos) e que orienta, coordena, controla e vela pelos interesses das populações, mediando as relações entre os indivíduos da sua jurisdição, enquanto administrador do povo, dos seus bens e tem funções de juiz supremo, detém o poder político, econômico, religioso e vela pela paz do seu território e pelo bem das suas populações, uma vez que é o responsável máximo pela resolução dos conflitos da comunidade que representa, aquele que diz respeito aos usos e costumes locais e não contraria a lei.

Contudo, as expressões “tradição” e “tradicional” aparecem justamente “como modo de reação contra os contágios do colonialismo, como que um alegado regresso à pureza das instituições pré-coloniais. Trata-se, sobretudo, de uma bandeira nacionalista que Armando Marques Guedes, com perspicácia, caracteriza como uma brilhante peça de propaganda política” (*apud* FEIJÓ, 2012, p.40).

2.4 - Competência, funções e papel das Autoridades Tradicionais como uma instituição que transcende os seus membros

As autoridades tradicionais compõem aquilo que designo como herança histórica nacional, na medida em que elas encontram sua gênese e legitimação no período pré-colonial, no estado afrocêntrico, no qual detinham o poder efetivo sobre as respectivas populações enquanto entidades sociopolíticas. Porém, com o esforço de codificação dos “usos e costumes indígenas” feito pela política colonial portuguesa, baseado num modelo de assimilação institucional/sociocultural/civilizacional a autonomia delas foi diminuindo, porque passaram a ser integradas na administração colonial (FEIJÓ, 2012, p.13).

Neto ao descrever as funções das autoridades tradicionais no período pré-colonial e colonial aponta que:

os papéis ou funções que essas chefias exerciam passava por serem intermediários com os antepassados, competia-lhes fazer respeitar as leis consuetudinárias e ter boas relações com o mundo sobrenatural, de modo que não faltassem a chuva, a fertilidade da terra, do gado e das pessoas e, portanto, a prosperidade. Se fossem incapazes, deveriam ser substituídos, voluntária ou compassivamente [...]. No Estado colonial, entretanto, essas funções se alteram substancialmente, uma vez que as autoridades tradicionais foram reconhecidas apenas na medida em que se sujeitassem ao papel de auxiliares da administração e a sua atuação fosse do superior interesse desta. A leitura da legislação dessa época deixa muito claro que as autoridades foram utilizadas e forçadas a exercerem papéis submissos e

humilhantes, tendo perdido a essência de seu poder tradicional, a não ser na esfera do simbólico, como cerimônias rituais, desde que a conversão ao Cristianismo as não proibisse, e de um papel ocasional de juízes em matérias deixadas à sua competência, tudo a despeito de sua autoridade amplamente reconhecida pela população. Dentre essas funções, podemos citar as seguintes: papel de controlo e policiamento, de angariamento de mão-de-obra, de incitamento a determinadas culturas, de denúncia dos que contestassem o regime. Na prática, as chamadas “autoridades gentílicas” se deparavam com um incontestável paradoxo, qual seja, se cumprissem o papel que a Administração portuguesa lhes destinava, seriam odiadas pelo seu povo; se recusassem cumpri-lo, seriam punidas por essa Administração, com prisões ou castigos físicos e degradantes, e, eventualmente, destituídas (NETO, 2002, p.5).

Porém, a referida autora, no que tange ao papel das autoridades tradicionais no ordenamento jurídico angolano moderno, considera não passar de *respeitáveis conselheiros* (*apud* FEIJÓ, 2012, p.370). Esse posicionamento me leva a levantar a seguinte questão: as autoridades tradicionais por invocarem as tradições, usos e costumes; por considerarem a linhagem familiar masculina e a ilimitude do exercício do poder no tempo como critérios de acesso e exercício do poder; por haver fusão entre o sagrado e político (natureza divina do poder), elas seriam incompatíveis com o Estado democrático de Direito?

Antes de enfrentar uma possível resposta para a questão acima posta, importa entender o fundamento da opinião da douta doutrinadora. Os fundamentos de seu posicionamento estão, como demonstrou Feijó (2012, p.377) ao inferir do pensamento da autora, no fato de as autoridades tradicionais representarem uma classe aristocrática, incompatível com as conquistas do Estado democrático de Direito, do governo republicano e do princípio da igualdade.

Contudo, sem desmerecer o peso argumentativo da autora, parece-me improcedente na medida em que, como demonstra Mucale (2013, p.218), [...] nada adiantará aos africanos ganharem toda a ciência e técnica ocidentais se perderem os seus valores culturais, tais como: a hospitalidade, a fraternidade, o sistema de parentesco, etc. Uma atitude profícua é estabelecer diálogo entre os valores da cultura africana e os valores da cultura tecnocientífica moderna, ao mesmo tempo que se combatem os defeitos de ambas. É preciso modernizar as culturas africanas, sim, mas sem as ocidentalizar, porque seria aliená-las. A tradição também pode ter a sua modernidade.

Partilha desse entendimento Feijó (2012, p.378):

Para nós, tal compatibilidade das autoridades tradicionais com a democracia e com o constitucionalismo liberal constrói-se ampliando o entendimento jurídico do que são as instituições do poder modernas, introduzindo nelas elementos que permitam configurar situações de coexistência institucional normativa sem que daí decorram violações

inadmissíveis de normas e de princípios consensuais e genericamente aceites pelo Direito. Para além de que a natureza dinástica e sagrada do poder não é, em si mesma, incompatível com a ideia de Estado de Direito ou de Constituição [...].

No mais, o reconhecimento constitucional das autoridades tradicionais lhes dá, por si mesmo, a legitimidade necessária já que manifesta a vontade popular (não só das comunidades a que estão inseridas essas autoridades tradicionais mas também por representação do poder constituinte).

Ou seja, como afirmou noutro lugar Feijó (2012, p.381), considere-se ainda que, e com especial incidência no caso dos países africanos, o enquadramento administrativo das autoridades tradicionais também deve ser animado pelas suas referências próprias. Admitimos que os exemplos e modelos europeus ou - mais latamente - ocidentais contenham lições nobres e essenciais ao aprofundamento da democracia e do Estado de Direito; no entanto, cada experiência constitucional deve “encapsular” ela mesma as necessidades e as peculiaridades dos seus contextos históricos, políticos e sociológicos, sob pena de copiarem e trasladarem modelos de organização jurídica sem que os pressupostos se repute corretos.

Em 2010, encontravam-se registradas em Angola 31.845 autoridades tradicionais representativas do poder tradicional, das quais: 21 reis e rainhas; 1081 grandes sobas; 10.319 sobas e 19.704 séculos. A este número somam-se 41.557 ajudantes. Elas têm uma organização chamada clã. Cada clã comporta, pelo menos, entre 200 a 300 pessoas submetidas à liderança da respectiva autoridade tradicional que, enquanto tal, realiza tarefas administrativas.

Neto (2002, p.2) fala da dificuldade em delimitar o que se entende por “autoridades tradicionais”, “poder local” ou “autoridades locais”. Segundo a autora, os equívocos da designação são evidentes no modo como se formulam perguntas e respostas sobre o assunto. Sugere-se, entretanto, que só se deveria falar de “autoridade tradicional” quando se referem a titulares de antigas chefias ou a dignatários principais dos antigos Estados africanos, mesmo se na maior parte dos casos lhes resta pouco poder e autoridade ou a legitimidade de quem se reclama do título é posta em causa por outros candidatos. Noutras ocasiões, nomeadamente nos círculos das ONGs e igrejas, predomina a referência a “autoridades tradicionais” como representantes de “comunidades locais” geralmente de reduzidas dimensões (grupo de aldeias ou bairros), com o papel manifesto e visível nas relações sociais concretas. A sua “legitimidade” é a que a prática social lhes confere aos olhos do observador externo, para efeitos práticos da atuação deste.

Por conseguinte, concordo plenamente com Feijó (2012, p.14) ao afirmar que “o poder tradicional em Angola é uma das manifestações do poder local, materializando um poder autónomo

e originário, por ser anterior ao Estado ou até mesmo por se desenvolver fora dele”. Tal concepção está em conformidade com o olhar que as comunidades locais têm sobre essas autoridades tradicionais, como acima o demonstrou Neto. Contudo, tal concepção levanta uma questão pertinente, em parte posta por Feijó: qual é o enquadramento jurídico dessas autoridades no atual sistema normativo estadual? Qual é o Estatuto dessas autoridades e que papel foi reservado a elas no âmbito da Administração Pública? Qual é a forma a elas reservada, bem como quais são os respectivos limites de reconhecimento das mesmas pelo Estado? Quais são os perigos de desse reconhecimento?

Em resposta as diversas perguntas ora levantadas, posicionamentos vários tem havido no sentido de resgatar essa herança histórica, fortemente modificada e distanciada com o próprio processo de colonização a que Angola foi submetida no século XX por Portugal, de um lado, e de outro, outros defendem a negação de tal herança tendo como argumento as variadíssimas mudanças sociais e da forma de organização política ínsita aos Estados modernos de direito, republicanos e democráticos. Todavia, conforme defende Neto (2002, p.11), a África tem tanto direito de reivindicar tais princípios na sua vida política como qualquer outra parcela do mundo, encontrando vias adequadas à sua diversidade cultural. Assim, princípios como a igualdade dos cidadãos perante a lei, princípio da separação dos poderes (legislativo, executivo e judicial), eleições periódicas, em oposição ao poder vitalício dos reis, deveriam ser equacionados e integrados na filosofia e na prática política dos antigos Estados africanos da nossa região. Ou seja, é necessário que as antinomias e contradições sejam extirpadas do sistema, de modo que a Constituição e a Lei sirvam de baliza para se definir quais os deveres e direitos, atribuições e competências, legitimidade e poder das autoridades tradicionais. Portanto, as dicotomias analíticas formal/informal, oficial/não oficial, moderno/tradicional referindo-se à relação entre poder do Estado e o poder das autoridades tradicionais, respectivamente, devem ser superadas. Porém, é preciso que essa relação não continue a ser como é hoje, segundo N’Gunu Tiny (*apud* FLORENCIO, 2010, p.109), a relação é hierárquica e vertical e, por conseguinte, não se trata de um sistema pluralista, no sentido nem prático nem normativo.

A partir de 1975, com a Primeira República, Angola manteve um sistema de poder e de centralização administrativa. Somente em 2002, com o cessar da guerra civil, é que se inicia um período de implementação de um sistema desconcentrado do poder administrativo (MIGUEL, 2014, p.12). Em 2010, com a Terceira República, iniciou-se um longo período de descentralização administrativa, período esse que ainda está em curso (FAURÉ e UDELSMANN RODRIGUES *apud* MIGUEL, 2014, p. 12).

Assim, o que se pretende é extirpar do sistema o mal da burocracia e o do formalismo excessivos, advindos da detenção total do poder de tomada de decisão do poder central em detrimento do poder local, este mais perto dos cidadãos e, portanto, conhecedor dos seus problemas e demandas mais imediatas, de modo que qualquer solução deverá advir e perpassar necessariamente pelo poder local. É neste contexto que estão inseridas as autarquias locais, as autoridades tradicionais, associações e organizações não-governamentais. Entretanto, o surgimento do Estado angolano independente reconhece a existência de tais autoridades tradicionais mas nunca como poderes autônomos representativos do poder local:

ao se evidenciar que os detentores do poder estatal angolano independente emulavam com particular semelhança as práticas observadas no período colonial. [...] Sob essa prática, no novo Estado independente, e também à imagem e semelhança da “tradição” colonial, nomeia-se, copia-se e “inventam-se” autoridades tradicionais. Na verdade, a realidade pós-colonial como que se assumiu como uma irônica síntese histórica de um passado essencialmente movido por uma narrativa assimilacionista ou de pluralismo pragmático e período transitório para um monismo permanente (FEIJÓ, 2012, p.14-15).

Segundo o mesmo autor (2012, p.15), [...] questiona-se a legitimidade, a representatividade, os títulos, as funções, o território de jurisdição, a autonomia, o poder de decisão, as relações com o Estado e as modelagens jurídicas necessárias à sua coexistência jurídico-formal no seio da ordem jurídica instituída e organizada pelo Estado, mas também geralmente aceite e vivida pela comunidade nacional.

No que tange à legitimidade das autoridades tradicionais, Orre (2009, p.146) afirma que “não são, no entanto, somente autoridades tradicionais cuja legitimidade lhes é conferida desde a tradição ou o costume. Elas gozam também de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto intermediários reconhecidos pelo Estado e, portanto, – em termos weberianos – da autoridade *legal-racional* que a instrumentalização administrativa lhes confere”.

O citado autor concluiu, daí, citando Rouveroy van Nieuwaal, 1996; Oomen, 2002 (*apud* ORRE, 2009, p.147) que “as autoridades tradicionais *modernas* gozam de duas fontes de autoridade e legitimidade. Uma fonte vem da população e a sua tradição (como interpretada actualmente), isto é, de *baixo*. A outra fonte é de *cima*, do Estado que a reconhece legalmente e a ela *devolve* poderes administrativos”.

Entretanto, importa que o reconhecimento das autoridades tradicionais pelo Estado escapem do problema levantado por Orre (2009, p.143 e 149), o da instrumentalização das autoridades

tradicionais por forças estatais, administrativa e partidariamente. Ou seja, a ideia de as tornar auxiliares e intermediários do Estado e de seus projetos em âmbito local, com o intuito de reforçar o Estado na sua capacidade para dominar, controlar e organizar a população (*lógica estatal-corporativa/burocrático-administrativa/instrumentalização administrativa*). Outra lógica é a político-partidária/*instrumentalização partidária*: quando um partido político consegue fazer com que as autoridades tradicionais prestem serviços (de carácter vário) em prol dele e com uma recompensa inferior ao valor deste serviço.

Estas lógicas levantam um problema muito sério não só na relação que as autoridades tradicionais estabelecem com o Estado mas sobretudo na relação que estabelecem com as comunidades que lideram, pois, as autoridades tradicionais não podem, sob hipótese nenhuma, ser nomeadas pelo Estado. Do contrário, não só “a figura que o Estado nomeou é facilmente instrumentalizável – mas poderá tornar-se um instrumento inútil cujos atos administrativos a população não respeita. Daí resulta a lógica inversa: o fenómeno colonial e pós-colonial de pôr ênfase no reconhecimento oficial da autoridade tradicional *com linhagem, verdadeiramente autóctone* ou do *chefe consuetudinário*” (ORRE, 2009, p.150).

No entanto, o enquadramento jurídico que pretendo defender aqui em relação às autoridades tradicionais vai além da mera desconcentração/descentralização administrativas, na medida em que estas pressupõem além do processo ativo da instrumentalização já apontada, um escalonamento hierárquico, ou seja, as autoridades tradicionais seriam mero órgão administrativo subalterno e inferiormente situado em face de um poder central e hierárquico do Estado. Dito de outro modo, “quando, por exemplo, as autoridades tradicionais são instrumentalizadas pelo Estado numa política de *descentralização* – elas são ferramentas como qualquer outro funcionário público ao serviço das políticas concretas envolvidas nas reformas” (ORRE, 2009, p. 150). Em contrapartida, a CRA defende como matriz do poder local o Princípio da Autonomia Local, conforme se demonstrará abaixo.

No que toca à função jurisdicional das autoridades tradicionais, o Supremo Tribunal de Justiça angolano, no Proc. nº 79 (*apud* FEIJÓ, 2012, p.42) definiu essas autoridades como “as entidades que integram e dirigem as respectivas comunidades, sendo respeitadas, por entre outras virtudes e poderes, por serem pessoas com autoridade para decidirem sobre a questão de natureza feiticista”, isto é, o STJ considera que é co-natural às autoridades tradicionais a existência de competências consuetudinárias ligadas ao sobrenatural. Considera ainda aquela mais alta instância judicial comum angolana que é dever da autoridade tradicional - de acordo com as regras consuetudinárias - pronunciar-se sobre as questões que lhe são submetidas, uma vez que “atingida a

comunidade não há como a autoridade tradicional se manter indiferente ou mesmo afastada do problema considerado comum”.

Orre (2009, p.147) citando vários autores indica alguns papéis deveras importantes para as autoridades tradicionais apontados por tais autores, são os papéis enquanto “guardiães da tradição” (Rouveroy van Nieuwaal, 1996), “juízes e mediadores em casos de litígios locais” (Trotha, 1996), “mediadores com os antepassados e espíritos” (Florêncio, 2005) e tantas outras tarefas que tenham importância prática e cultural-emocional para as populações locais dentro da circunscrição de cada chefe (Blom, 2002; Florêncio, 2005; West, 2005).

Um estudo feito por PNUD (*apud* ORRE, 2009, p.158 e 159) em 2003, produziu uma lista de funções públicas exercidas pelos *Sobas*: gestão do uso e distribuição da terra; gestão de assuntos comunitários como trabalho agrícola e atividade comercial; gestão de assuntos de habitação e distribuição geográfica de residências; controlo da população e fornecimento de dados para censos e estatísticas, e recrutamento militar; estabelecimento de normas sociais e jurídicas; contenção e resolução de litígios e conflitos locais; reforçar e promover a construção e manutenção das infra-estruturas públicas; orientar a população sobre informação e decisões governamentais; negociação com os agentes externos (Estado, ONG, negociantes, partidos, etc.) em nome da população local, inclusivamente sobre os recursos naturais; ser porta-vozes das comunidades.

Orre (2009, p. 159) faz outra lista baseada em seus estudos em Benguela: os sobas são porta-vozes do governo; as autoridades tradicionais são a mão direita do governo; controlam as aldeias, recolhem dados censitários; comunicam mensagens (sobre uma grande variedade de assuntos) do governo às populações, e vice-versa; o Instituto de Desenvolvimento Agrário não teve uma presença aqui durante dois anos; as autoridades tradicionais tomaram o seu lugar; os sobas colaboram com a polícia e os órgãos judiciais; de todos os parceiros do governo, as autoridades tradicionais são os mais importantes. Comunicar através das autoridades tradicionais significa que a comunicação chega a todos, passam a palavra sem discriminação. As igrejas tendem a mobilizar apenas as suas congregações.

Pacheco (2012, p.8 e 9) enumera outras funções das autoridades tradicionais: estabelecem a ligação com os antepassados das linhagens dominantes; assumem os aspetos mágico-religiosos e práticas de feitiçaria ou fazem recurso a agentes específicos para esse efeito; administram a justiça, podendo dispor da vida e da morte dos seus súbditos; gerem a terra, protegem-na e condicionam o acesso a ela pelos seus súbditos ou por estranhos; gerem a vida comunitária nos aspectos ligados à caça, organização dos trabalhos agrícolas, a força de trabalho, a organização dos sistemas de troca; controlam a população, tanto do ponto de vista estatístico como de segurança; estabelecem normas

sociais e jurídicas; orientam o recrutamento de mancebos para o exército; negociam as relações das comunidades com os diversos agentes externos que com elas se relacionam: Estado, ONG, agências das Nações Unidas, empresários e agentes privados, etc.; negociam a exploração de recursos naturais: lenha, carvão, materiais de construção (inertes), etc.; estabelecem ligações com os partidos políticos (embora a maioria seja militantes do MPLA); transmitem informação ao povo; são os porta-vozes das comunidades; assumem-se como elementos de ligação com as instituições do Estado.

Penso, com o abordado acima, ter explorado de forma exaustiva os usos, as funções, os papéis que foram e são atribuídos às autoridades tradicionais quer pelos Estados colonial e pós-colonial, quer pelas próprias comunidades que elas lideram, quer ainda pela sociedade civil, destacando as diversas fontes de legitimidade e os perigos da cooptação que emanam desses diversos olhares que circulam ao redor das autoridades tradicionais, dependendo do ponto situacional de cada ator/agente.

2.5 - O Reconhecimento infraconstitucional das autoridades tradicionais de Angola

O reconhecimento das autoridades tradicionais se deu em vários lugares da legislação infraconstitucional: no Código Civil da República de Angola em seu artigo 348º se reconhece a aplicabilidade do direito consuetudinário local ou estrangeiro para a resolução da lide jurídica, quando invocado por uma das partes do litígio a quem se incube fazer prova da sua existência e do seu conteúdo, ou ainda pelo conhecimento oficioso do tribunal quando nenhuma das partes o tenha alegado; a Lei de Terras nº 9/04 de 9 de novembro de 2004 estipula em seu art. 9º o respeito e a proteção dos direitos fundiários das comunidades rurais (comunidades tradicionais) e inclusive aqueles que *se fundam nos usos e costumes*. O nº 1 do art. 82º desse dispositivo legal outorgou às autoridades tradicionais o poder de dirimir internamente litígios sobre terrenos rurais comunitários. Porém, tal competência não é absoluta na medida em que se uma das partes não concordar com a resolução do litígio, este poderá ser decidido pelos tribunais; o Decreto nº 53/07, de 28 maio herdeiro de vários decretos anteriores desde o Decreto Conjunto nº 37/92, de 21 de agosto, procede ao ajustamento do subsídio mensal atribuído ao Soba grande e às restantes categorias de autoridades tradicionais e auxiliares: o Soba e o Sekulo, ajudante do soba grande e o ajudante do soba; a Lei nº 7/2010 ao estabelecer o regime jurídico da administração local do Estado: governo provincial, a administração municipal e a administração comunal, encontramos a presença das autoridades

tradicionais embora nada se diga quanto à sua realidade social e normativa bem como quanto às suas competências ou atribuições para além de consultivas nos assuntos que tenham que ver com as respectivas populações; o Código de Conduta Eleitoral, aprovado pela Resolução nº 10/05 de 4 de julho, dentre outros agentes eleitorais, têm as autoridades tradicionais como agentes eleitorais, impondo-lhes uma série de deveres de conduta (FEIJÓ, 2012, p.157-172).

O reconhecimento acima não pode ser, na prática, meio de limitar o poder e legitimidade das autoridades tradicionais. Feijó (2012, p.166 e 167) discute a limitação da autonomia local das autoridades tradicionais pela dependência financeira destas ao Estado por meio de recebimento de subsídios e a necessidade de tanto se criar uma fonte financeira autônoma como de se distinguir entre autoridades tradicionais legítimas e neochefias (a estas deve ser dado o verdadeiro estatuto, o de funcionários dos Estado e devem estar reintegrados no Estado). Neste sentido, pode-se falar de instrumentalização financeira das autoridades tradicionais pelo Estado.

Depoimentos recolhidos por Orre caracterizam, por seu turno, a instrumentaização partidária, um dos grandes empecilhos para a total independência das autoridades tradicionais, ou seja, enquanto manifestação da autonomia local:

Partidarização dos sobas – pressão para ser membro do partido MPLA; sobas que não cooperam com o enaltecimento do partido e do Estado ou na sua propaganda podem sofrer várias consequências: ameaças, espancamento, retirada de subsídios e privilégios ou substituição. Um campo de batalha propagandista muito em discussão é a bandeira ostentada ao lado da residência do soba. Muitas vezes é a bandeira do MPLA (em lugar da bandeira nacional); a ostentação de bandeiras de outros partidos não é tolerada; colaboração direta de alguns sobas na intimidação e perseguição de indivíduos da oposição política, ou a inviabilização de suas actividades; Exclusão de autoridades tradicionais descendentes de linhagens notáveis a favor de membros do MPLA; sobas associados com a UNITA (durante a guerra) são ignorados ou ameaçados; sobas do MPLA fornecem informação (*intelligence*) ao partido ou à administração local sobre as actividades da oposição partidária, ou de pessoas a ela associadas; sobas muitas vezes *prestam contas* ao secretário local do partido MPLA, e não apenas à administração local. Caso o administrador de um município seja da UNITA (como consequência dos acordos para o Governo de Unidade e Reconciliação Nacional), o administrador *adjunto* seria do MPLA. Nestes casos pode haver pressão sobre o soba/regedor para articular as suas actividades principalmente com o *adjunto* (ORRE, 2009, p.162)

Há uma reprodução do modelo de *indirect rule* que vigeu no país durante todo o período colonial, pois as autoridades tradicionais aparecem, nas funções eleitorais, tão-só como representantes do Estado em âmbito local, e só muito residualmente o papel de representantes dos

interesses das comunidades junto da administração local (MATOS FERNANDES *apud* FEIJÓ, 2012, p.172-173).

2.6 - As Autoridades Tradicionais na Constituição de Angola de 2010

A CRA define as autoridades tradicionais no seu art. 224º como “entidades que personificam e exercem o poder no seio da respetiva organização político-comunitária tradicional”. Trata-se, pois, em termos de regime jurídico, de uma pessoa coletiva: a comunidade local tradicional, com personalidade jurídica de Direito Público.

A CRA reconhece o poder tradicional em seu art. 213, nº 2, como uma das manifestações da autonomia local (poder local angolano) por respeito ao seu peso histórico, social, cultural, político e jurídico no desenvolvimento e afirmação global da administração local autónoma em Angola. Por conseguinte, tal reconhecimento institucional coloca as referidas autoridades, originariamente alheias ao Estado, em autonomia plena em face deste.

Todavia, ainda não se pode falar de uma administração autónoma territorial porque, por um lado, não existem autarquias locais com órgãos representativos e eleitos pelas populações respectivas e, por outro, no caso das autoridades tradicionais, só agora se efetuou o reconhecimento constitucional formal do poder tradicional, sem que, no entanto, se tenha no plano material procedido à ruptura ideológica e material resultante desse reconhecimento (FEIJÓ, 2012, p.20-21), na medida em que lá onde o aparelho do Estado se revela, ele denota debilidade e desadequação ao novo quadro constitucional, apresentando ainda um elevado grau de centralização, embora mitigada através de alguma desconcentração administrativa. Porém, conforme pondera o mesmo autor (2012, p.21):

[...] O respeito pela autonomia local tradicional pode influir, positivamente, na solução de outros problemas (não menos delicados) como o são o da concórdia nacional, da estabilidade política, das especificidades regionais e das questões étnicas. Dito de outro modo: a autonomia local tradicional pode ser um fator (apenas mais um, insistimos) de reconciliação nacional e o modo como se tratar deste assunto pode em muito contribuir para a desejada estabilidade, o equilíbrio de poder e o fim da exclusão de grupos sociais.

Esse processo de reconhecimento e “reaparecimento” das autoridades tradicionais se deu um pouco por toda África com a transição do regime de partido único para o sistema de multipartidarização, processo conhecido como transição para a democracia, impulsionados (para

alguns doutrinadores como Fernando Florêncio, com quem concordo) por certa falibilidade, fragilidade e insuficiência do modelo de Estado (de matriz europeia) ali presente até então (enquanto outros como Maria Helena Kyed, Lars Buur, Carlos Feijó apontam os esforços de democratização e autonomização do poder local, cujos representantes passaram a ser eleitos democraticamente pelas populações, como os elementos de base para esse ressurgimento).

Segundo Feijó (2012, p.25), tal reaparecimento materializou-se de acordo com três tendências, por ver vezes convergentes:

A primeira desponta ou “emerge” de um movimento de “baixo para cima” através da associação e cooperação da sociedade civil, como nos casos do Congo, Uganda, Gana, Zâmbia, Ruanda, Chad, Benin e Costa do Marfim. A segunda decorre do exercício do poder administrativo a nível local pelas autoridades tradicionais de modo informal mas não à margem do Estado, na cobrança de impostos, policiamento e administração da justiça. São casos nesta tendência a Serra Leoa, a Namíbia, Somália, Moçambique e também o Congo. A terceira é consequência de formas de criação formal e oficial - de “cima para baixo” - através da incorporação das autoridades tradicionais nas estruturas administrativas do país, em resultado de um reconhecimento legal da sua influência como importantes “atores” locais. Estão nestes casos: o Gana, a África do Sul, Moçambique, Angola, Zimbabué, Somalilândia, Camarões e o Níger.

É o caso de Angola que me interessa para este trabalho. Entretanto, a grande diversidade cultural e étnica angolana impede, segundo Feijó (2012, p. 49), de afirmar categoricamente a uniformidade do Direito tradicional ou consuetudinário, uma vez que as autoridades tradicionais simbolizam estruturas sociais e políticas, elas inexoravelmente personificam o diverso mosaico cultural de Angola, e, logo, maneiras diversas de pensar, sentir e viver o jurídico, não obstante os princípios da unidade e da indivisibilidade territorial apregoados pelos arts. 3º e 8º CRA, como fundamentos do Estado angolano. Ou seja, há vários direitos consuetudinários locais e não um *corpus juris* comum ou unificado dos mesmos ao nível nacional.

Ainda segundo mesmo autor (2012, p. 51), para além da coexistência entre a ordem jurídica estadual e a ordem jurídica consuetudinária, existem várias ordens jurídicas consuetudinárias resultantes dos diversos agrupamentos sociais que regem a sua vida social pelas tradições, usos e costumes mantidos e acatados pelas autoridades tradicionais. Isto é, apesar de se poder aludir a uma ordem jurídica consuetudinária, ela não deve ser vista como um sistema estadual monolítico ou singular, mas complexo e plural, constituído pelas inúmeras ordens jurídicas identitárias de cada um

dos agrupamentos culturais existentes no país. Assim como são diversos os grupamentos entnolinguísticos, são-no, igualmente, os grupamentos normativo-jurídicos.

2.7 - Reconhecimento e validade do costume na CRA/2010

O costume está previsto no art. 7º da CRA de 2010, o qual transcrevo:

É reconhecida a validade e a força jurídica do costume que não seja contrário à Constituição nem atente contra a dignidade da pessoa humana.

O ato de reconhecimento do costume e, consequentemente, das autoridades tradicionais (com suas respectivas comunidades) enquanto sujeitos que emprestam vida aos costumes e tradições é, segundo Feijó (2013, p.394-395), por lado declarativo, pois não afeta a configuração ontológica do ente reconhecido; e por outro, constitutivo, porquanto resulta da reconfiguração qualitativa e *ex novo* das autoridades tradicionais, qualificando-as como um ente jurídico-público. De acordo com a Constituição, o costume e a lei ficam em igualdade: nenhum é, por si mesmo, superior ao outro; ambos devem subordinação à Constituição e à dignidade da pessoa humana.

Dentre as várias implicações e consequências da paridade entre lei e costume, destacam-se as de conflitos de normas, por exemplo, os suscitados pelos costumes *contra legem*, o que me parece completamente normal em contextos sociais e jurídicos de pluralidade como o é Angola. Cabe, pois, aos operadores do Direito encontrarem meios e mecanismos de se chegar a soluções fundamentadas numa perspectiva plural que se harmonizem com a ordem jurídica vigente no país, sem desmerecer nem um nem outro, sobretudo o próprio costume enquanto realidade sociológico-antropológica anterior ao Estado e ao Direito que, entretanto, estes reconhecem e lhe prestam a validade jurídica necessária.

Aliás, de uma perspectiva pluralista, nada impede que se considere também a lei como “*contra costume*”, visto que em certa medida esta pode ser emanada com o propósito - velado ou expresso; confesso ou inconfesso - de subjugar, modificar ou extinguir o costume. Note-se, nesse sentido, que é a própria Constituição que ordena que os poderes públicos - e privados - respeitem os valores e normas consuetudinárias “que não sejam conflitantes com a Constituição nem com a dignidade da pessoa humana” (FEIJÓ, 2012, p. 401).

O segundo critério para a validade do costume, a dignidade da pessoa humana, é o fundamento de qualquer Estado moderno, de modo que a dignidade da pessoa humana se encontra

na base e no ápice de qualquer ordem jurídica, de qualquer ação política e de qualquer medida socioeconômica que o Estado venha a empreender. Não se trata mais do império do Estado em favor do Estado, trata-se, antes e acima de tudo, do império da pessoa humana e da sua dignidade decorrentes da sua simples pertença à humanidade, que devem ser materializados por todas e quaisquer ações do Estado.

A realização da dignidade da pessoa humana deverá abranger, segundo Gomes Canotilho e Vital Moreira (*apud* FEIJÓ, 2013, p.403-404), “desde os direitos pessoais (direito à vida, à integridade física e moral, etc.), até aos direitos sociais (direito ao trabalho, à saúde, à habitação), passando pelos direitos dos trabalhadores (direito à segurança no emprego, liberdade sindical, etc.) - mas também à organização econômica (princípio da igualdade de riqueza e dos rendimentos, etc.) [...], Ou ainda: a proibição da pena de morte, da prisão perpétua e de penas corporais, etc.”

Neste sentido, a lei e a dignidade humana passam a ser os limites para a atuação das demais ordens jurídicas existentes no espaço territorial, porém, assim como previu a CRA o costume e a lei se encontram no mesmo patamar e gozam da mesma dignidade. Pois bem, se a lei não é nem maior nem superior e o costume não é nem menor nem inferior que a lei, não faz sentido que um deles faça controle de legalidade e de validade do outro, senão que ambos em igual medida façam controle um do outro.

Por isso mesmo o único limite para a atuação das autoridades tradicionais quando da administração da justiça junto da sua comunidade será a salvaguarda da vida e da dignidade humana. As autoridades da Ombala do M'Balundu respeitam-nas de acordo com as informações que o Vice-Rei me transmitiu, como cito abaixo:

A Corte está para regular os casos. E quanto à alguns regulamentos que também têm paralelo com aquilo que são as leis do Estado é não matar o feiticeiro. Inclusive a Corte, num momento daqueles, sensibiliza essas famílias lesadas, já que foi encontrado o causador, ainda que eliminou não sei quantos membros da família, e só agora o apanharam, nunca é obrigado a ser morto, porque isso acarreta nervo, acarreta confusão, afinal é esse mesmo que eliminou a nossa família, então a Corte ainda sensibiliza essa família lesada e que dali ajuda essa família para ver se é que remove-se esse mal-estar dentro dessa família. Essas orientações que a Corte dá à família vítima estão de acordo com essas regras do Estado. Sim, depois ficam de acordo mesmo porque temos orientado que todos nós somos, pertencemos ao Estado e nenhum pode tirar ou resolver os problemas por mãos próprias, conforme a lei do Estado diz, aliás, em nenhuma corte um dia foi orientado, ainda que tal feiticeiro eliminou quantos e quantos, depois não só, a Corte não usa cadeia, talvez se usasse cadeia era colocar o feiticeiro, um que eliminou se calhar 5 membros de uma família iria à cadeia mas não, só é lhe orientar para resolver o problema dessa família mas também tem o segundo passo que talvez em um ano tem sido só dois ou três, é remover aquilo que esse feiticeiro tem, esse tem

sido o passo mais difícil porque não tem nada a ver com a Corte, tem a ver com ele próprio ou com a família acusada (...), tem que ser um quimbandeiro igual ou maior que ele para remover aquilo que ele tem. Algumas regras do Estado causam algum constrangimento porque nós (...), tem sido o fenómeno da atualidade as famosas “talas”, quer dizer, nós quando vemos alguém a sofrer uma doença daquela, sobretudo essas atuais, que a pessoa fica mesmo de osso. Ontem enterramos um senhor, lá no Bié, também adoeceu de tala, essa parte toda dos pés ficou mesmo osso até que chegou na barriga, a barriga inflamou, até que morreu. E quando olhamos mesmo que o causador é este, a vontade da corte era também eliminar essa pessoa porque depois ele vai mostrando aquele lado, de que o fulano que morreu sou eu, quer dizer, depois já o quimbandeiro é que vem a destrunfar ele, que esse na lista dele já tem mais de 15 pessoas que morreram. Se na vossa família alguns morreram de “tala” ou de uma doença assim estranha é mesmo esse camarada aqui e as famílias vão rebuscando: “possas, o tio fulano é ele, é não sei quem é este”. E a ideia da Corte era essa pessoa não existir mais. Porque alguns grandes feiticeiros não usam, os tais mesmos de ponta não usam assim algo físico. [...] Na visão da Corte, o ideal era que tivesse total autonomia para dizer quem é o culpado e qual é a pena mais adequada para o mesmo. Nós lamentamos tanto alguém que eliminou tantas pessoas, ainda é lhe manter em vida, não sei daqui a quantos meses vai voltar a prejudicar quantas pessoas, e normalmente é um elemento da família. Às vezes a Corte orienta a família: “família faz esforço, ajuntem algum valor e vamos tirar o feitiço desse camarada, é lhe desmontar para ver se fica mesmo zero”. Possivelmente ele é desmontado mas ele recorre mais a outra fonte, então é bom, ele que tem esse lado de querer ter sempre essas coisas para prejudicar os outros, então que não viva mais no seio da família (Entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M’Balundu, 01/2017).

Há, nas palavras citadas, desejo de ilimitude nas atuações da citada autoridade tradicional mas tudo o que concerne ao humano precisa de limites e regras, pelo que são legítimos todos os limites políticos ou jurídicos que visem minimizar ou anular o arbítrio e a aleatoriedade das condutas humanas, porque esse mesmo limite conserva a nossa espécie com a dignidade que lhe é inerente.

2.8 Autoridade Tradicional Ovimbundu

Antes de caracterizar a autoridade tradicional Ovimbundu da qual pertence a Ombala do M’Balundu, importa reiterar que a nação angolana não possui um Direito consuetudinário único ou unificado mas vários direitos consuetudinários, que materializam os espaços e entidades socioetnoculturas tradicionais que coabitam no espaço do território jurídico-político angolano (ADÃO *apud* FEIJÓ, 2012, p.50). Ou seja, há diversos direitos consuetudinários locais e não um “*corpus juris*” comum ou unificado dos mesmos ao nível nacional.

Atualmente, segundo Feijó (2012, p.57-59), os *ofeka* (isto é do Estado ou da Nação) ovimbundu estendem-se entre as províncias do Bié, Huambo, Benguela e sul do Kuanza-Sul. As outras estruturas para além do *ofeka* e do *Osongo* ou *Olosongo* são *ymbo* ou *ovambo* (i.e., aldeias), as *ovisenge* (terras para a atividade produtiva: caça ou agricultura) e as *alunda* (patrimônio cultural em memória dos antepassados e terras de reserva). A chefia pertence à linhagem que a comunidade reconhece com autenticidade de sangue e maior antiguidade no local em causa [...]. O Usoma (= poder tradicional) constitui um séquito estruturado do topo à base em responsabilidades territoriais demarcadas da seguinte forma: a) *Osama Inene* (equivalente europeu a rei) governa ao nível da Ofeka; b) O *Sekulo* é atualmente concebido como Soma do Ymbo (aldeia); c) O *Soma do Osongo* é patriarca e chefe do Osongo; d) O *Soma da Ombala* governa a Ombala, que compreende a capital do Estado e é o centro político do Ovambo (i.e., um conjunto de agrupamentos populacionais).

Quando da entrevista que o Vice-Rei da Ombala do M'Balundu que tão gentilmente me concedeu, pedi que falasse da estrutura e constituição da Corte que representa. Em resposta disse:

A Corte né, que se chama “Mutue Elombe” é constituído por 35 ministros, são ministros mesmo do Rei. Se hoje vemos o atual governo conforme é constituído, a cópia vem dos nossos ancestrais. A partir do século XV, onde a figura máxima é o Rei e tem a segunda figura que é o Vice-Rei e depois seguem os ministros. Tem o Soba Ngambole, o Soba Ngambole, esse tem o trabalho de (...) empossar um rei, é o homem que empossa um Soba dentro de uma comunidade (...), nesse momento, se for no Estado é quem empossa o Presidente da República. Seria o Juiz do Tribunal Supremo. Depois temos o Soba Muekalia que é a proteção do rei. Há muita gente que odeia rei, sobretudo, a família, a família está em primeiro lugar, (...) não quer ver o homem lá, depois vêm os amigos e alguns Sobas que talvez se mostrem insatisfeitos com o trabalho dele, então tem que ter este homem no lado tradicional para que todo mal que vem (...) de uma maneira que ninguém vê, ele consegue determinar que “ó homem, você está sendo perseguido, faz isso, faz isso, faz isso, faz isso”. Então é esse é... o Soba Muekalia. Depois encontramos o Soba Kassoma, ya, o Soba Kassoma esse é o único homem orientado para visitar o Rei, de manhã, ao acordar, para ver se o Rei passou bem (...), é a ele que o Rei dá orientação para dizer a Corte para fazer isso ou a fazer aquilo ou se haverá uma reunião. Depois tem o Soba Muechalo, esse é o homem do protocolo, antes do julgamento, ele é que orienta se há bebida, se as cadeiras estão em dia, se a porta está em dia, se tudo está em dia. Depois tem o homem das comunicações que é o Soba Ndalo esse é o ministro das comunicações, é o homem que faz circular as informações sempre que há um caso que é necessário reportar para os demais sobas ou aos demais reis, então, é este homem enviado para comunicar. E depois tem o Soba Kessongo, o Kessongo é o homem que manda todas as forças militares, porque a Ombala também tem polícias. Ya, tem polícias, então esse (o Soba Kessongo) é que orienta esta equipa. No total são 35, alguns não (...), não vêm muito bem na memória, mas tenho aí num apontamento com as funções, então, são esses que fazem a Corte do Rei. Neste momento não temos os 35

completos, é (...) devido essas confusões dos tempos de guerra aqui, só vêm para fazer os trabalhos dessa função e cada um vem da sua linhagem, ya: o Rei vem das linhagens dos Rei, o Soba Ngambole vem da linhagem dos Ngamboles, o Muecalia vem da linhagem dos Mwecalias, que são mesmo homens que preservam a tradição, o Kessongo vem mesmo da linhagem dos Kessongos, então, cada Ministro, cada Soba vem da sua linhagem e se é que ele morre, lá mesmo no quimbo dele, onde ele saiu, é encontrar mais alguém para fazer parte na Corte. Nesse momento, dos 35 estamos com os 10, ya, esses todos estão a trabalhar conosco, os outros existem mas não temos como mandá-los chamar porque não auferem salário do Estado. É uma luta que estamos ainda lutando com os nossos governantes para manter a Corte completa porque hoje em dia não é tipo no antigamente que era somente uma dependência na agricultura e, também não só, a Ombala se tivesse lavras, aquela coisa toda, os 35 estariam a se alimentar juntos com os seus familiares. Mas esse povo que está (...), estamos a conseguir gerir devido mesmo esses pequenos movimentos que fizemos, a cobrança de cada julgamento, esses 5 mil, 6 mil kwanzas. Há quem, por vezes, o outro lhe deve 1 milhão, esse 1 milhão quando a Ombala exigir para que devolvam o mais rápido possível, então aí sai uma taxazinha, essa taxa é que ajuda esses mais velhos e não só, tem aqueles casos das multas né, também é outro caso que também não perguntaram se alguém viola a mulher do outro quanto é se paga ya...estamos ainda a falar sobre a Corte então, e a Corte é composta por 35 mas nesse momento estamos a trabalhar com 10 e neste momento a Ombala tem um projeto piloto do Presidente da República estamos a espera que depois da inauguração está sendo transferido 35 vagas dos Sobas da Corte, do Centro do Palácio do Rei, 4 Jangos de resolver os problemas, 1 Jango maior de reuniões. É...está sendo construído... escola também já terminou, uma escola de 12 salas, tudo isso à pedido do Rei, 1 hospital para a Ombala, arruamento...nesse momento só falta é apetrechamento, apedrejar as residências, o palácio e o Presidente fazer a inauguração. Assim estamos mesmo com o projeto de antes da inauguração, irmos lá marcar uma audiência para dar o pedido, como é que nós queremos fazer o corpo completo da Corte e como é que ela será, para darem alguns subsídios, ou então, o próprio Reino do Bailundo ser uma unidade onde ele está para sair um bocadinho para passarmos a dar... para fazermos uma coisa como de antigamente. Neste momento ainda não sai nada para a Corte e então, essa luta que vai os aos poucos... o importante é que a base, aquilo que nós pedimos, com a reconstrução da própria Ombala, é algo que já é uma realidade, o resto vamos esperar, exatamente. Se não eles (os ministros da Corte), existem mesmo, todos estão por ali, as suas aldeias são identificadas, ya, mas para ir buscar e manter eles aqui é necessariamente um pequeno subsídio para manter a vida e essas multas que nós cobramos não são suficientes, ou seja, porque os casos ou os julgamentos também não são todos os dias, nós temos julgamentos de terça, quinta e sábado. Hoje teremos porque sábado não houve, ya, e aí, sobretudo, com essa fase da crise os problemas também diminuíram (Entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M'Balundu, 01/2017).

Vê-se claramente que cada membro que constitui a Corte advém da sua própria linhagem, talvez, para que o mistério e o poder mágico inerentes a cada linhagem não se percam com a

transição do poder de uma geração à outra. Outra razão tem que ver, talvez, com a própria natureza de passagem do poder político, religioso e mágico concernente essas comunidades.

CAPÍTULO III - CONTRADIÇÕES ENTRE O CENTRO TRADICIONAL OMBALA DO M'BALUNDU E O TRIBUNAL PROVINCIAL DO HUAMBO EM ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA: O LUGAR DO PLURALISMO JURÍDICO EM ANGOLA

3.1 - A feitiçaria em Angola

A compreensão das dinâmicas e práticas ligadas à feitiçaria exige que se recorra a uma racionalidade peculiar inerente à cosmovisão dos povos africanos. Não se trata de nenhuma irracionalidade como pensou o projeto colonial europeu. Trata-se de uma racionalidade distinta que exige, sobretudo, compreender a maneira como os africanos se posicionam no mundo e a maneira como o compreendem. Tal compreensão passa necessariamente por um olhar que emane do próprio africano, sob pena de pecar, fruto de ignorância e incompreensão, quando se pretender descrever esse mundo com rotulações e estigmas que nada têm que ver com os reais significados que os próprios africanos têm a respeito desse fenômeno.

Para os africanos os planos visíveis e invisíveis, espaciais e temporais, finito e infinito tendem a convergir-se, fundir-se, influenciar-se e comunicar-se, de modo que quem já morreu influencia tanto na vida de uma pessoa viva quanto um outro ser vivo. Segundo Altuna (2014, p. 62), os mundos visível e invisível, embora muito amplos e complexos, estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes. É no âmbito dessa influência concomitante entre os dois mundos que se insere a feitiçaria, enquanto recurso a poderes mágicos capazes de influenciar negativamente uma pessoa, pela palavra ou não, por objetos do mundo físico ou não.

Vem-se chamando feiticismo ao conjunto de crenças, cultos e ritos dos negros de África que tem por objeto a adoração de objetos materiais, os feitiços ou “*gris-gris*”. A palavra Feiticismo apareceu, pela primeira vez, como termo científico e descritivo, em 1760 e num livro intitulado “*Do culto aos deuses, feitiços ou paralelo da antiga religião do Egipto com a religião atual da Nigéria*”. É seu autor Charles De Brosses (ALTUNA, 2014, p.355-356).

Feitiço deriva do vocábulo português “feitiço”, que por sua vez vem da palavra latina “*fatum, fari*” ou de “*factitius*”, isto é, objetos “feitos à mão”, “coisas feitas, artificiais”, com significado e encanto mágicos e que, além disso, são objeto de culto. Durante muito tempo, antropólogos e etnólogos creram que a forma mais baixa de religião é o feiticismo, e que, descendo

mais, não há nada que se possa designar com tal nome, e que, por conseguinte, pode-se considerar o feiticismo como o princípio mesmo da religião (ALTUNA, 2014, p.356). Todavia, é um posicionamento amplamente superado.

Se por Feiticismo se quer significar adoração de feitiços, afirmar-se-ia uma falsidade. O bantu crê nos habitantes do mundo invisível e na sua influência, mas nunca adora nada fora de um Deus único. Não é idólatra. [...] Só se pode falar de Feiticismo bantu, se por isso se entende o uso e imploração a feitiços. Os feitiços (...) são objetos fabricados pelo homem, habitados por uma força vital manipulável para atacar ou defender-se, proteger ou propiciar, que os converte em objetos mágico-eficazes, sacralizados e dinâmicos. Por isso, denominar por Feiticismo o conjunto de crenças bantu equivale a definir o todo por uma das partes, e não a mais importante (ALTUNA, 2014, p.356-357).

Neste sentido, não farei nenhuma apologia à feitiçaria, até porque em África a maioria das pessoas tem medo dela, pois é o fator mais perturbador da paz e da harmonia social, queridas e procuradas como o sumo bem (ALTUNA, 2014, p.521). Mas se de um lado a tomo como parte paradigmática desse todo social complexo a que a ordem jurídica estatal de matriz eurocêntrica não tem sabido atender em sua inteireza, suplicando, portanto, por uma ordem jurídica africano-angolana própria; de outro lado o interesse pela feitiçaria deriva da “chamada “ressurgência” dos fenômenos relacionados à feitiçaria envolvendo acusações e ataques a supostos feiticeiros em diversos países africanos” (PEREIRA, 2016, p.136).

A feitiçaria, embora um fenômeno essencialmente invisível aos olhos de seres humanos comuns, está presente no imaginário coletivo do povo bantu, do qual pertence Angola. A crença na feitiçaria estabelece, para a mulher e o homem bantu, a mesma relação que a alma (o espírito) estabelece com o corpo. Sabemos que o espírito está no corpo embora ninguém nunca o tenha visto com os próprios olhos. O homem e a mulher bantu, segundo Altuna (2014, p.68), em toda atividade, buscam a realidade escondida. Todos os seus passos são ambivalentes, adaptados às necessidades da vida corrente e, ao mesmo tempo “ritualizados”, afirmando-se assim na ordem invisível. O africano vive sempre sobre dois planos, embora distintamente unidos e, nesta unidade, o invisível é o mais atenuável e primordial, exclusivo por assim dizer, de todos os seus atos.

A feitiçaria foi usada inclusive durante a guerra civil angolana como artifício de defesa pessoal e grupal.

[...] Alguns dos nossos colegas comentaram, na altura, que o tenente acabava de vir da aldeia do Mutietie, para onde afluíam oficiais e soldados que buscavam a proteção na “magia africana”, porque providenciada por mais-velhos daquela aldeia, considerados os melhores peritos nesta matéria, em toda a região. Dizia-se que aquele laboratório convertia soldados em “homens blindados” e corriam inúmeras histórias de atos excepcional coragem e bravura protagonizados por estes “blindados” durante operações militares. Porém, assentavam num conjunto de regras que tinham de se observar com rigor, cuja violação inutilizava os poderes mágicos do tratamento. Assim, a morte dos “blindados” era sempre justificada pela violação de uma das regras estipuladas, incluído porte permanente das *mufukas* que eram gealmente pedaços de unhas cornos ou caudas de animais. Mais concretamente, a “blindagem” era uma ilusão que alterava a disposição psicológica dos tratados, predispondo-os a enfrentar com maior naturalidade os riscos associados à guerra. Se, por um lado, produzia atos de bravura, por outro, propiciava ações irrefletidas que resultavam em mortes desnecessárias. Esta tendência de recurso à magia foi-se generalizando nas regiões militares do centro, leste e sul durante os primeiros anos guerrilha e só foi seriamente combatida pela direção, a partir de 1979, quando se deu início aí de treino das forças semi-regulares e regulares [...] (MUEKALIA, 2010, p.68 e 69).

Conforme explicita Altuna, (2014, p. 58), “a magia bantu atua sobre as unhas, cabelos, roupas, sombra, objetos usados, terra pisada e até fotografias, porque até ali se prolonga a personalidade. A participação-comunidade de meios existenciais encontra-se assim incluída na participação-comunidade de vida”.

Por isso, a vida é também misteriosa. Mantém-na um sistema invisível de forças e energias, cujas relações secretas, a maioria das vezes, aparecem ao exterior, encadeadas com ordem e regra, embora os especialistas da magia possam introduzir-se neste circuito vital para o desarticular, ordenar ou aproveitar. Assim se explica o terror bantu às forças ocultas, o exercício contínuo da magia e os variadíssimos ritos que intentam fortificar, detectar e manejar a vida em constante interação (ALTUNA, 2014, p. 60).

Cinco motivos principais são enumerados por Gomes (2016, p.22) para explicar a razão de as pessoas frequentarem o feiticeiro ou praticarem a feitiçaria: a cura das doenças, o medo, a pressão social, a busca do poder e a curiosidade. Segundo o autor, são motivos duradouros, que não conhecem limites.

Para a cultura bantu, a feitiçaria é um fenômeno não só espiritual mas sobretudo social, por isso é papel do Direito (formal/central/oficial/estatal ou informal/periférico/comunitário) regular as relações sociais decorridas deste fenômeno inegável para a cultura bantu. Por este fato, “o maior crime contra ética é a ação do “comedor das almas”, o feiticeiro, capaz de roubar, desde a clandestinidade, a vida alheia” (ALTUNA, 2014, p.67).

Conforme me informou noutro momento o Rei, “os casos de feitiçaria abrangem mais as pessoas de idade dos 60 para os 100; se for o caso de adultério é mais essa idade dos 16 até os 35, as idades também tem a ver com o tipo de casos; questões de roubo tem mais a ver com idade dos 15 aos 35”. Aqui, não há convergência entre o que recolhi no campo relativo às principais vítimas de acusações de feitiçaria e o ressurgimento de acusações de feitiçaria generalizadas contra as crianças, presentes na literatura e divulgada pelos órgãos de comunicação social.

Altuna ao descrever as diversas sociedades secretas existentes na cultura bantu, aponta dentre elas a sociedade de feiticeiros, descrevendo seu poder e prestígio como algo de temeroso, pois,

ninguém as denuncia com medo de represálias. Só mencionar o nome já enche de pavor o bantu que só consentirá falar do assunto, na intimidade, e com pessoas de muita confiança. E ninguém pode salvar aquele que for condenado. Desaparece de uma forma ou outra, mas sempre misteriosa. O bantu sabe que existem essas execuções sumárias e, por isso, as sociedades secretas exercem a tirania (ALTUNA, 2014, p.191).

Daí que, a sensibilidade e a técnica para captar forças propícias e anular as maléficas convertem o curandeiro e o adivinho em personagens imprescindíveis no meio tradicional. Sem o seu sacerdócio e psicoterapia, a sociedade tradicional cairia na neurose coletiva (ALTUNA, 2014, p. 67).

O lado invisível de cada ser é o seu princípio subsistente, a sua origem. A toda manifestação visível e tangível corresponde uma realidade escondida, “misteriosa-mística” que muitas vezes atinge o esotérico. Por isso, na sociedade bantu existe a “ciência do invisível” com os seus especialistas e “sábios” (ALTUNA, 2014, p.68).

3.2 - Feitiçaria e conhecimento

Na cultura bantu, a feitiçaria é a busca por conhecimento. O feiticeiro antes de se tornar nesse ser místico, misterioso e temeroso terá sido normal e ignorante como qualquer homem da comunidade. A feitiçaria cumpre o mesmo papel que o conhecimento. Assim como este, ela explica a vida, dá respostas às questões mais elevadas da vida e pode ser utilizada para o bem ou para o mal. Historicamente, tanto um como outro foram utilizados para os fins mais diversos, benéficos e maléficos. O conhecimento científico serviu e ainda serve de fundamento para a dominação do homem pelo homem. A escravidão, o racismo, nazismo, etc., tiveram respaldo do conhecimento científico. As guerras entre nações têm respaldo do conhecimento, inclusive se se tomar a indústria

bélica, que move a economia mundial como nenhum outro setor, como fruto e desgraça desse mesmo conhecimento.

O feitiço para nós, quer dizer, somos criança de idade, mas vimos feitiço mesmo assim com os olhos, já vimos sexo nessa Ombala, já vimos ossos de pessoa, alguém que foi desenterrado, foi-lhe tirado o crânio, já vimos muita coisa, mas já vimos muita coisa, em balde, em bacia, em balaio, são feitiços removidos dessas pessoas e que muito dos tais feiticeiros reclamam, lamentam. Vemos que os feiticeiros feitiçam somente por questão de ódio, por odiar o outro, só por ódio mesmo, não tem outra razão: ou porque alguém comeu o que é dele ou não sei o quê, quer dizer, a maior percentagem é mesmo o ódio. O fulano está a subir mais que tal, tem mais que o outro, então na base está mesmo o ódio. **A definição que eles dão é que o feiticeiro é aquele que não conhecia nada e agora vai a busca do feitiço (= conhecimento)** (Entrevista com o Vice-Rei da Reino do M’Balundu, 01/2017).

A feitiçaria e o conhecimento prestigiam o seu possuidor quando usados com fim benéfico para toda a comunidade. É quase um oxímoro dizer que a feitiçaria pode ser usada para o bem (seria também oxímoro dizer que o conhecimento técnico e científico podem ser usados para o mal?), porém essa estranheza cessa quando tomada como pertencente a um grupo maior: o da magia bantu. Esta pode ser, conforme Altuna (2014, p.527) descreveu, ofensiva ou magia má (a feitiçaria = a magia usada para o mal) ou defensiva ou magia boa (a feitiçaria = a magia usada para o bem). Dentre os possuidores desse conhecimento bom que é a magia boa estão os adivinhos, curandeiros, e quimbandeiros; e do conhecimento mau, os feiticeiros.

Ou seja, a magia divide-se em “boa magia” e “má magia”. A boa é a cura, o distanciamento das desgraças, usa talismãs, amuletos, plumas, encantamentos e objetos vários aos quais se atribuem poderes ocultos. O poder da magia (e dos objetos mágicos) provém diretamente de Deus ou dos espíritos e mortos-vivos que servem de mediadores deste poder. Os homens-medicina usam a “boa magia”, à semelhança dos adivinhos e magos da chuva. A “má magia” é usada pelos bruxos para causar males, desventuras, doenças. Antigamente, quem operava estas magias era punido, chicoteado, lapidado, pagava com multas ou com a própria vida (BONO, 2015, p.72).

Os termos “feitiço” e “feiticismo” foram criados por certos observadores europeus. Etnólogos e antropólogos acomodaram-se a uma definição muito afastada da verdadeira mentalidade bantu que os considera como uma consequência da magia. São termos que deveriam ser abolidos, pois atribuíram-lhe um significado pejorativo, carregado de crassa rudeza religiosa e infantilidade mental. Isto causou enorme confusão e alterou a verdadeira compreensão da cultura

bantu negro-africana. O termo “feiticismo” deve ser substituído por “magia” e “feitiço” por “instrumento da magia” ou objeto mágico (ALTUNA, 2014, p.540).

Por seu turno, Couceiro (*apud* GOMES, 2016, p.13) define feitiçaria como acusação moral, em qualquer sociedade, que funda uma relação social de desconfiança entre pessoas que se sentem prejudicadas por alguém que elas acusam de lhes fazer mal, com auxílio de poderes mágicos.

Outra relação que pode ser estabelecida entre feitiçaria e conhecimento tem que ver com a ideia distorcida de que a primeira representa atraso, do que é tradicional e ultrapassado e o segundo, a ideia de avanço, do que é moderno e louvável, noção esta que precisa ser ultrapassada, na medida em que como demonstramos acima as coisas não são más por si mesmas senão pelo uso que lhes atribuímos, assim como a feitiçaria não representa qualquer mentalidade atrasada de pessoas supostamente inadaptadas à vida moderna, o conhecimento não quer traduzir necessariamente ideia de progresso, de desenvolvimento, de igualdade e justiça.

Feitiçaria e conhecimento parecem convergir, em certa medida, nos objetivos que pretendem alcançar, pois, ambos fornecem um meio para dar sentido à incerteza e ao aleatório, tornando-os explicáveis e cognoscíveis, mas também como resultados da ação humana e, portanto, passíveis de serem manipulados por ela. Ambos, constituem, assim, quer um meio de compreensão daquilo que de outra forma não teria sentido, quer um meio de agir sobre a realidade, potenciando ou evitando aquilo que é indesejável (GOMES, 2016, p.14).

Não por acaso, cá entre nós, curandeiros e adivinhos são igualmente denominados de médicos tradicionais. Tais curandeiros desempenham um papel crucial para os cuidados e práticas da saúde local, como propõe a Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde, de Alma-Ata de 1978 (*apud* GOMES, 2016, p.20): os cuidados primários de saúde serão mais eficazes se empregarem meios que, compreendidos e aceites pela comunidade, sejam aplicados por pessoal de saúde da comunidade a um custo que esteja ao alcance da comunidade e do país. Esse pessoal de saúde da comunidade... os praticantes da medicina tradicional, melhor se desempenharão se residirem na comunidade a que servem e se receberem treinamento social e tecnicamente adequado para atender as necessidades de saúde que a própria comunidade considera relevantes.

Medicina e feitiçaria muitas vezes aparecem imbricadas. Há pessoas que frequentam tanto o médico como o feiticeiro. Muitas vezes, o doente é recomendado ao feiticeiro pelo próprio profissional da saúde (GOMES, 2016, p.31). Portanto, medicina e feitiçaria são territórios que

quase sempre se atravessam e nem sempre é fácil dizer onde uma termina e a outra começa. Uns e outros se recomendam com relativa frequência, conquanto sejam mais os médicos a recomendarem os doentes aos feiticeiros em razão de ineficiências e limitações da medicina científica, de doenças que ela não consegue curar.

Quando questionei o Rei da Ombala⁸ do M'Balundu a respeito de qual era o perfil das pessoas que iam junto da Corte com o intuito de “receber” feitiço, se iam aí parar tanto chefes como comerciantes, ele respondeu:

Sim, quer dizer, é um fenómeno que era pouco divulgado, esteve mesmo lá ao fundo mas agora que (...), aliás, até hoje há pessoas interessadas à procura de feitiço por isso é que nós aqui, semanalmente, nos aparece alguém a dizer “epá, eu vim aqui, quero que as minhas coisas andem assim e assim, então vim mesmo aqui no Rei”, porque as pessoas pensam que o Rei é que é o detentor do feitiço, o dono do feitiço, se as pessoas estão a desenvolver é porque consultaram o Rei. Prontos, o nosso Rei tem sido muito aberto, muito claro em ajudar as nossas populações, porque no fundo as nossas populações, também por falta de conhecimento, recorrem muita a essa área. Mas só que **ultimamente estamos a ver mesmo que até uns doutores vêm aqui, outros querem dar um banho para manter o cargo de diretor, o cargo de vice não sei o quê, estamos a ver que se devia divulgar mais, devia se divulgar mais este lado. Só que aquilo que as pessoas procuram é porque viram também a tal vantagem, e como tem vantagem também, só que até um certo ponto, tem vantagem até um certo ponto, mas há muita gente grande, outros vêm de Luanda, encostam aqui os seus V8, pensando que aqui é que é a fonte de manter o poder assim, mas nós temos aconselhado que vieste num lugar errado.** Nós conhecemos as pessoas que têm esse lado, de poderes sobrenatural, digamos que é um poder sobrenatural, não tem nada a ver com a força física mas tem a ver com algumas coisas que você vai confiando, e vais mentalizar que tudo o que eu sou é graças isso aí. É muita gente que aqui consultam o Rei e depois são pessoas, doutores, engenheiros, e, quer dizer, naquilo que eles já são e naquilo que eles já sabem ainda querem crescer (Entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M'Balundu, 01/2017).

As pessoas que frequentam os feiticeiros não só são pessoas pobres, ingênuas, desprevenidas e analfabetas. Elas pertencem a todas as categorias de cidadão: ricos, empresários, governantes, grandes industriais, políticos, campeões desportivos, apaixonados desiludidos, pobres, coitados, cristãos ou não... não falta ninguém (GOMES, 2016, p.21 e 22). Porquanto a feitiçaria tem se revelado um fenómeno relacionado ao espaço urbano e à economia de mercado, servindo de

⁸ Ombala é o local onde vive o ossoma e a sua corte. Pode considerar-se como uma espécie de capital do seu território, e ao mesmo tempo o centro político, jurídico e mágico religioso

linguagem a disputas políticas e eleitorais e veiculada inclusive entre população escolarizada e cristianizada, conforme descrito por Geschiere 1997, Moore e Sanders 2001 (*apud* PEREIRA, 2016, p.136). Em Angola este fenômeno tem sido registrado desde os anos 2000 com maior prevalência entre o grupo étnico Bakongos, tanto nas províncias do norte de Angola (Zaire e Uíge), de prevalência de população Bakongo, como em Luanda entre a comunidade Bakongo ali residente (PEREIRA, 2016, p.139).

Friedman e N'senga (2002, p.4 e 5), referindo-se as crianças tidas como feiticeiras, descrevem que eles aprendem a tornar-se feiticeiros e podem também ser tratados e curados. A feitiçaria é muitas vezes descrita como uma doença comum, ou aflição. De acordo com os curandeiros, é mais fácil ser curado, quando ainda não se comeu carne humana. Muitas crianças "confessam" e declaram que se querem livrar disso, ou que já estão curadas.

A feitiçaria em crianças remete a uma relação ambígua entre ignorância e conhecimento, entre adoecimento e cura, pois se de um lado, a criança feiticeira é tida essencialmente como inocente/ignorante/doente que pôde aprender a ser feiticeira e com isso entrar nesse processo de adoecimento/conhecimento que é a feitiçaria (porém mais vítimas do que autoras), de outro lado os curandeiros têm consciência desse conhecimento/adoecimento (a feitiçaria) e usam-na como meio de cura daqueles como as próprias crianças que a possuem sem, no entanto, poderem se livrar desse conhecimento/adoecimento que possuem de forma quase inconsciente. Dito de outro modo, a criança é uma doente de uma patologia que não conhece de todo, o curandeiro é um médico/doente de uma patologia que não só conhece bem, como também conhece os segredos para eliminá-la da vida social e com isso restituir a harmonia comunitária que a feitiçaria quebra. É como se a criança só fosse uma doente incapaz de ser, ela mesma, médica desse padecimento; o quimbandeiro, pelo contrário, é doente e médico concomitantemente.

A a fala de uma das autoridades tradicionais do M'Banza-Kongo citada por Friedman e N'senga (2002, p.24), confirma esse entendimento, de que a feitiçaria é tida como uma doença, passível de ser curada, inclusive quando a vítima for uma a criança.

Os locais de busca da cura tendem a ser não só a medicina formal (os hospitais) mas também a medicina informal (a feitiçaria), ou ainda, os lugares espirituais (as igrejas). Por vezes um lugar de cura prevalece por falhanço do outro, outras vezes a esses lugares se recorre concomitantemente, ou seja, a pessoa vai ao hospital com o doente e, ao mesmo tempo, frequenta-

se a casa de curandeiros e as casas espirituais (GOMES, 2016, p.22). O falhanço de lugares de cura como os hospitais está diretamente relacionado, penso eu, com a parcela irrisória do orçamento do Estado que se destina à saúde, fazendo destes lugares mais uma casa mortuária do que propriamente um lugar de salvaguarda da vida, pois, não se concebe que os hospitais em Angola careçam de absolutamente tudo: dos recursos materiais mais elementares como remédios, esparadrapos, seringas, agulhas, etc., até aos recursos humanos como médicos, enfermeiros, especialistas e, acima de tudo, de um tratamento mais humanizado, porque parece que a vida foi completamente banalizada ao ponto de a morte não mais aterrorizar ninguém.

Em quase todos os países africanos, e não só, apesar do curandeirismo ser uma prática que desde sempre existiu, não há uma fonte oficial e fidedigna de dados sobre os números de curandeiros nem sobre a multiplicidade das práticas que são atualmente usadas (GOMES, 2016, p. 33).

3.3 Feitiçaria e religião

A religião vê a feitiçaria como um mal a ser expurgado do seio da sociedade. A libertação passa a ser portanto uma meta fundamental para a religião em face da feitiçaria e dos sujeitos vítimas ou autores desse mal aos olhos da religião.

Segundo Pereira (2008, p.38), a formulação dos discursos e práticas sobre feitiçaria tem evidente relação com a dinâmica do campo religioso e da disputa de fiéis. E esta disputa passa por uma eficaz redefinição da família, do parentesco e de seus (novos) limites.

A multiplicação de igrejas em Angola desde finais dos anos 1980 acompanhou o crescimento das denominações pentecostais em outras partes da África e do mundo. Em Angola, esta multiplicação acompanhou o processo de pequena distensão do Estado e da liberalização da economia. Deu-se também no ritmo do retorno dos Bakongo exilados e da imigração congoleza. As reações negativas de parte da população, das igrejas mais estabelecidas, da imprensa, de intelectuais e setores do Estado à multiplicação das pentecostais apontam invariavelmente para a (nefasta) influência do Congo (PEREIRA, 2008, p.48).

Todavia, os relatórios dos seminários de sensibilização local e formação dos agentes comunitários mostraram que a estratégia mais adotada foi diferente. Os seminários procuravam persuadir as populações implicadas de que as características e sintomas que se apontam às crianças feiticeiras são as mesmas características de crianças mal-cuidadas, mal-amadas e indesejadas

(agressividade, indolência, etc.). Estratégia semelhante foi a de equiparar as manifestações (“sintomas”) das crianças acusadas às manifestações características de fases específicas do desenvolvimento infantil e adolescente, especialmente de uma infância carente e traumatizada pela guerra. Procurou-se desencorajar a acusação a crianças atribuindo outros significados aos sintomas (PEREIRA, 2008, p.39).

Infelizmente, a confusão reina sobretudo nos cristãos. De fato, muitos crentes e batizados vivem sob a influência da feitiçaria e são escravos de suas práticas. Acreditam mais na feitiçaria do que em Deus e, então, afundam-se na duplicidade. Trágica vida dupla daqueles que se declaram cristãos de dia, mas, à noite, tornam-se adeptos dos feiticeiros (GOMES, 2016, p.9).

Hoje, segundo ainda Gomes (2016, p.9), três tendências extremas arrasam muitos espíritos: a) a pretensão de tudo racionalizar; b) a tendência de tudo diabolizar; c) a vontade de tudo sacralizar. Essas tendências apontadas por Gomes me parecem ser as três maneiras como a feitiçaria é vista pela religião. A feitiçaria soa irracional, diabolizante e, conseqüentemente, sacralizante.

A Igreja condena energeticamente todos os atos de feitiçaria. Assim o faz, por exemplo, a Igreja Católica em seu Catecismo nº 2116 e 2117:

Todas as formas de adivinhação hão de ser rejeitadas: recurso a Satanás ou aos demônios, evocação dos mortos ou outras práticas que erroneamente se supõe "descobrir" o futuro. A consulta aos horóscopos, a astrologia, a quiromancia, a interpretação de presságios e da sorte, os fenômenos de visão, o recurso a médiuns escondem uma vontade de poder sobre o tempo, sobre a história e, finalmente, sobre os homens, ao mesmo tempo que um desejo de ganhar para si os poderes ocultos. Essas práticas contradizem a honra e o respeito que, unidos ao amoroso temor, devemos exclusivamente a Deus. Todas as práticas de magia ou de feitiçaria com as quais a pessoa pretende domesticar os poderes ocultos, para colocá-los a serviço e obter um poder sobrenatural sobre o próximo - mesmo que seja para proporcionar a saúde deste - são gravemente contrárias à virtude da religião. Essas práticas são ainda mais condenáveis quando acompanhadas de uma intenção de prejudicar a outrem, ou quando recorrem ou não à intervenção dos demônio. O uso de amuletos também é repreensível. O espiritismo implica frequentemente práticas de adivinhação ou de magia. Por isso, a igreja adverte os fiéis a evitá-lo. O recurso aos assim chamados remédios tradicionais não legitima nem a invocação de poderes maléficos nem a exploração da credulidade alheia.

A feitiçaria emana da vontade da dominação e da destruição, do ódio e da inveja, da ganância do ganho ou do poder a todo o preço. Ela incarna o antiamor que quer devorar o outro para se saciar do orgulho e da dominação (GOMES, 2016, p.10). Essa explicação etiológica da

feitiçaria converge com aquela apontada pelo Vice-Rei da Ombala do M'Balundu, quando afirmou que o feitiçar alguém deriva de uma inveja gratuita.

Porém, Gomes (2016, p.12) ressalta a dificuldade que é traçar a linha divisória entre o que é e o que não é feitiçaria. Afirmando ser fundamental esforçar-se para não misturar os múltiplos aspectos da situação: médicos, psicológicos, espirituais, influência do meio, acontecimentos vividos no passado, para se determinar a gênese dos problemas. Em caso de doença, consultemos primeiramente o médico.

A crença na feitiçaria e as acusações de feitiçaria geram diversas consequências. Gomes (2016, p.35) as enumera: exploração, mentira, falsas acusações, violência, intriga, vingança, morte, luto, divisão das famílias, crianças e idosos abandonados, manipulação, pobreza econômica, agravamento da saúde, entre outras.

Um outro grande risco apontado por Gomes (2016, p.41) é o de feiticeiro se confundir com o “benfeitor”, com cristão que só cura com orações. Segundo o autor, não se deve misturar nem aceitar as práticas religiosas e a feitiçaria sob o pretexto de que são eficazes ou benéficas, sendo igualmente venenosas e consequentes.

De um modo geral, sabe-se que em África nenhum mal acontece só por si. Sobretudo no que concerne a doença. Esta tem sempre um culpado, um causador. A sua proveniência é constantemente outorgada a alguma pessoa. Isso quer dizer que não existe doença que não tenha sido fomentada por alguém (GOMES, 2016, p.47). Dito de outro modo, em se tratando de doença e morte, quando alguém está gravemente doente, deve-se procurar pelo culpado por tal doença e se tomam medidas preventivas contra as causas. Cada morte deve ter uma causa imediata: geralmente é a magia, bruxaria ou sortilégio. Outras causas de morte podem ser atribuídas aos mortos-vivos, aos espíritos ou mesmo a Deus, quando, por exemplo, se trata de raios, morte por velhice, etc. (BONO, 2015, p.68).

3.4 - A Feitiçaria como violência à infância das crianças

Se a feitiçaria desmerece a atenção da justiça estatal angolana por supostamente ser irrelevante, tal se torna falso se se pensar nas consequências nefastas que ela gera para as crianças acusadas de feitiçaria em Angola. Vários casos chegam aos órgãos de comunicação social envolvendo crianças acusadas de feitiçaria, quase julgadas sumariamente pela autotutela da família

ou da vizinhança. Trata-se, segundo Friedman e N'senga (2003, p.1), de um fenômeno recente, pois que em décadas anteriores, a feitiçaria normalmente implicava a acusação (e por vezes o linchamento) de membros da geração mais velha. As crianças já não são vistas sem ambiguidades, como um presente de Deus, ou como o elo necessário para a reprodução social. Pelo contrário, elas são concebidas como um fardo insuportável e são suspeitas de ataques 'viciosos e de ameaça à vida contra os que as rodeiam. [...] Crianças a crescer sem o apoio e a socialização dentro da família e, adicionalmente, traumatizadas por acusações de feitiçaria e violência, são, por certo, uma preocupação para toda a sociedade.

Os autores do relatório, baseados nas longas entrevistas que fizeram, chamam atenção, portanto, para a relação entre crianças tidas como feiticeira e a transição que fazem para a condição de crianças de rua, problema que não pode ser ignorado pelo Estado, pois tamanha é a violência e as condições miseráveis a que são submetidas em seus ambientes familiares. Não me parece que a feitiçaria seja um fenômeno social que possa ser ignorado pelo Direito, pois coloca em questão direitos elementares da criança, como a segurança, a integridade física e psicológica, o direito a ter um lar com as condições básicas necessárias para a constituição de uma subjetividade e individualidade saudáveis. No fundo, a feitiçaria é uma matança da infância da criança ou preterimento dela.

Ser-se feiticeiro (*ndoki* em Kikongo, *sorcier* em francês), não significa apenas que ele/ela tenha cometido atos perversos, mas também que irá permanentemente constituir um sério perigo para os outros. Uma criança identificada como feiticeira, é por definição concebida como um perigo crítico para o seu ambiente social e é tratada de acordo com esta situação. Daí a quererem eliminá-la, é só um passo. E este acto pode ser facilmente legitimado (FRIEDMAN e N'SENGA, 2003, p.3).

Deste modo, tudo isso segundo supõe Pereira (2016, p.141) ao analisar esse mesmo relatório a que a autora chamou de *Relatório Friedman-Nsenga* de 2002 (relatório não publicado em Angola, entretanto, feito com o intuito de mapear as acusações de feitiçaria), aponta para a transformação do lugar da criança neste universo, que passa a ser vista como um elemento ameaçador e destruturador da família, e não mais percebida como a continuidade da linhagem. A acusação às crianças, que indica uma inversão dos papéis – posto que tradicionalmente as acusações eram direcionadas aos mais velhos – sinalizaria assim a destruturação da família e da linhagem. De modo que,

as acusações de feitiçaria a crianças aparecem como um fenômeno muito recente e têm sido descritas, tanto por mais velhos e líderes das igrejas mais antigas como pelo governo e ONGs, como resultado da desestruturação familiar ocasionada pela guerra, no caso de Angola, e pela alta instabilidade política e crise econômica e social na RDC. De acordo com estes relatos, as crianças têm sido acusadas, por seus próprios parentes ou vizinhos, de manipularem forças advindas do mundo noturno, ocasionando infortúnios como doenças, mortes, abortos e fracasso econômico dos membros da família. As crianças situam-se, na maior parte das vezes, na faixa etária entre 8 e 13 anos, não sendo incomum a acusação a crianças muito pequenas, inclusive bebês. Comportamentos considerados desviantes de crianças e adolescentes, como agressividade, indolência, inquietude e dispersão podem justificar a acusação. Sintomas como fome excessiva, enurese noturna, sono agitado ou excessivo e doenças como epilepsia e sonambulismo também são associados a “crianças feiticeiras”. A grande maioria das crianças acusadas são órfãs de um dos pais ou ambos, ou filhos de pais separados, sendo acolhidas por parentes como tios ou avós, ou vivem com padrastos ou madrastas que muito frequentemente são os responsáveis pelas acusações. [...] Justamente a presumida inocência ou irresponsabilidade da criança permitiria esta manipulação, já que pessoas adultas – sobretudo as cristianizadas – dificilmente seriam convencidas por um feiticeiro a entregar um parente seu a fim de adquirir poder noturno e participar dos banquetes de feiticeiros. Nos relatos das crianças, o feitiço é transmitido através da oferta de comida (um pedaço de bolo, carne, doce ou mandioca) por um adulto à criança durante o dia (por vezes a criança recebe alimento de outra criança, mas esta que oferece está a serviço de um feiticeiro sênior). À noite, este adulto voltaria em sonhos a fim de cobrar a dádiva. A criança se vê envolvida num circuito de reciprocidade maldita, tendo que pagar o que recebeu do feiticeiro oferecendo a vida de um parente seu. Assim, a criança torna-se também feiticeira e, sob o comando de um adulto, adquire poderes apenas acessíveis no mundo noturno [...] (PEREIRA, 2008, p.32 e 33).

No Relatório *Friedman-Nsenga* (2002, p.15-20), vários fatores são apontados como responsáveis pelas imensas acusações de feitiçaria a crianças: a feitiçaria pode ser uma maneira de controlar o comportamento da criança ou jovem, submetendo-os à autoridade dos pais; tem a ver com a falta de meios financeiros e materiais que permitiriam aos pais criar os seus filhos da forma como o deveriam fazer; as crianças são acusadas por motivos falsos; vendidas/tidas como escravas agrícolas para pagar uma dívida ou multa (isso somente antigamente e era de caráter temporário).

Essa mesma ideia foi sustentada por Granjo: as acusações de feitiçaria constituem um potente instrumento de controlo social, que recai sobre vítimas tipificadas e tende a reproduzir e reforçar as relações de desigualdade e dominação existentes na sociedade, a maior parte das vezes de forma particularmente violenta.

Outros fatores são apontados nessa linha, quais sejam, a pobreza e a desarticulação social fruto da guerra e o peso econômico que a família extensa suporta ao abrigar inúmeras crianças

órfãs. Outro fator estaria na “desestruturação da sociedade Kongo” e do seu sistema de parentesco agravada pela presença de seitas pentecostais de origem congoleza, principais disseminadoras das acusações de feitiçaria a crianças. Por sua vez, a falta de autonomia das autoridades tradicionais e a pouca presença do Estado nessas regiões ou nas periferias de Luanda constituiria entrave a uma solução duradoura do problema (PEREIRA, 2016, p.142).

Nesta perspectiva, a feitiçaria se apresenta como uma linguagem metafórica para expressar a modernidade e como o sistema capitalista é vivido pelas pessoas, ou seja, as formas mais agudas de acumulação e exclusão promovidas pela globalização, pela economia neoliberal, pelo encontro do global com local. Assim, a feitiçaria diz algo sobre a intensa exclusão social e simbólica promovida pelo capitalismo e como suas formas incompreensíveis (ou misteriosas) de consumo e exploração são dramática e abruptamente implantadas no continente africano. A própria concepção de sociedade posta em movimento pela feitiçaria, ou seja, a de um jogo de soma zero, onde o sucesso e a acumulação de um implicam no fracasso e no empobrecimento de outros (ou de muitos), parece ser congruente com as experiências atuais nas margens da sociedade global (PEREIRA, 2008, p.35).

Podem-se traçar conexões entre a acusação de feitiçaria a crianças com os novos significados atribuídos à infância, aos novos papéis das crianças e adolescentes no sistema econômico bem como no espaço público. As novas representações da infância são apontadas pela recente bibliografia como um fenômeno global, no qual novas formas de exclusão e violência (pedofilia, abuso sexual, tráfico de órgãos, crianças-soldado) acompanham a emergência das crianças como sujeitos de direitos específicos em cartas de direito internacional, conforme afirmaram La Fontaine 1998; DeBoeck & Honwana 2000, 2005; Durham 2000 (*apud* PEREIRA, 2008, p.35).

Segundo ainda Pereira (2008, p.44), a construção do problema social das crianças acusadas de feitiçaria envolve uma constelação de instituições do Estado, ONGs e igrejas, bem como os múltiplos agentes que cruzam estas instituições, atores marginais como curandeiros tradicionais e pastores pentecostais, como também legislações, cartas e convenções de direitos internacionais, em especial a de direitos da criança.

Penso que, nesse ponto, reside uma interessante forma de convergência entre as diversas fontes de Direito que vimos a discutir neste trabalho. É preciso que sejam mobilizadas todas as forças sociais, políticas e jurídicas, todos os atores sociais para que seja restaurada a ordem social e familiar que a feitiçaria quebra, dado que a busca pela harmonia social e comunitária é o fim não só das autoridades tradicionais enquanto representantes da justiça comunitária, mas também do Estado

enquanto representante da justiça social, ou seja, que as autoridades tradicionais, os adivinhos, os curandeiros, as famílias, os psicólogos, etc., intervenham, todos a seu modo e na medida do possível, na administração da justiça em casos envolvendo a feitiçaria. É necessário que sejam feitos estudos alargados que reflitam a respeito das consequências da alienação parental e do lugar desta nas relações e acusações de feitiçaria.

Pereira (2008, p.48) ao discutir as feitiçarias angolana e congolesa conclui que a feitiçaria caótica do Congo (segundo Boeck) é da mesma qualidade que seu Estado, enquanto em Angola, ao contrário, e de forma irônica, a feitiçaria se permite democrática, já que “todos” podem dela se apropriar e disseminá-la. Eu acrescentaria, entretanto, para o caso de Angola, que a feitiçaria neste sentido alcançou um patamar democratizante de longe muito maior que a democratização do poder político e jurídico se tomarmos a iniquidade e a violência que caracteriza o próprio Estado-partido-MPLA. É também neste sentido que a feitiçaria me permite, aqui, dentro do possível, indicar as insuficiências do Estado de matriz europeia diante de fenômenos sociais e culturais complexos, entretanto inerentes ao estado afrocêntrico.

Entretanto, a relação irregular entre a sociedade do Kongo (incluídas as demais autoridades tradicionais como acima demonstrei) e o setor governamental, este se baseando no sistema judicial existente, sendo ele de matriz estrangeira/europeia, impende-os de lidarem com o problema da feitiçaria na esfera pública. Remédios eficazes para os problemas dos Bakongo, incluindo a feitiçaria, só poderão ser alcançados com a descentralização de algumas funções do Estado e um programa de assistência social mais desenvolvido, já que a feitiçaria é um fenômeno multifacetado que aparece sob várias formas diferentes, dependendo da situação social. Existem vários problemas a ser levados em consideração: a violência, a ruptura dos laços familiares, implicações destrutivas das acusações de feitiçaria, aspectos negativos das práticas de cura e tratamento (FRIEDMAN e N’SENGA, 2002, p.43).

Dado o alto grau de complexidade que a problemática das acusações de feitiçaria implica, parece mesmo prudente, de certa forma, que “as atividades das seitas sejam continuamente supervisionadas e controladas” (FRIEDMAN e N’SENGA, 2002, p.44) pelo Estado, de modo que suas práticas na cura e no combate à feitiçaria não violem a dignidade humana, a integridade física e psicológica dos acusados, ou seja, que essas práticas se harmonizem aos valores e direitos humanos nacional e internacionalmente conquistados. Ademais, outra razão do necessário controle do Estado sobre esses centros de tratamento de feiçaria está no fato de os “novos curandeiros

espirituais também desempenharem um importante papel na produção de novas ideias da feitiçaria. A visão da feitiçaria e "crianças feiticeiras" como uma doença generalizada que tem que ser tratada é claramente do interesse de ambos, curandeiros tradicionais e espirituais, visto que ela gera a necessidade dos serviços” (FRIEDMAN e N’SENGA, 2002, p.48).

Neste clima, o medo, a superstição, as psicoses e as acusações proliferam: vê-se, em tudo e em toda parte, a mão do feiticeiro, as ameaças e possessões diabólicas. Muitos acabam envolvidos na engrenagem do feiticeiro que alimenta este medo para sustentar a sua soberania (GOMES, 2016, p.8).

3.5 - Para uma epistemologia jurídica angolana: a ideia de pessoa (Muntu)

Pelo o que se disse a cima, é de pressupor, por consequência, que uma ciência jurídica, em especial, um Direito (no caso de Angola, exportado do Ocidente, em particular do antigo colonizador português) que não leve em consideração essa “ciência do invisível” com os seus especialistas e “sábios” na administração da justiça está fadada ao fracasso, pois “o curandeiro e o adivinho conhecem as palavras para pôr em movimento a interação vital em favor do seu cliente, atraem ou acalmam os antepassados ou conseguem que seja aceite o sacrifício” (ALTUNA, 2014, p. 89). Do mesmo jeito que têm sido necessárias as participações de psicólogos, sociólogos, psiquiatras e médicos na administração da justiça hodierna, faz-se necessária a participação dessas personalidades amplamente conhecidas pela comunidade local e por elas legitimadas e respeitadas: o curandeiro, o adivinho, sobas, quimbandeiros, etc., nos casos de crimes desse jaez a que é objeto o presente estudo. No fundo, estou a propor um jeito novo de administrar a justiça, distinto, original e anti-eurocêntrico, porque este é inteiramente inadequado, de modo geral, à cultura das comunidades locais, e, de modo especial às acusações de feitiçaria.

Todavia, para o estabelecimento de uma epistemologia jurídica angolana é preciso que se questione antes de mais nada quem é a pessoa para qual se destina tal epistemologia? Qual é a ideia de pessoa sustentada pela cultura bantu a que Angola é parte? O que é ser para os Bantu?

Uma noção fundamental do conceito de ser é o conceito de “força vital”. O conceito de ser da metafísica ocidental é estático e não inclui a noção de força, que é vista como um acidente do ser. O pensamento primitivo, por seu turno, acentua um aspecto dinâmico do ser. O que é ser para os Bantu? É aquilo que possui força, ou melhor, o ser é a força. A força não é um atributo que advém de fora, um acidente. Para os ocidentais o “ser é aquilo que é”, para os Bantu, “é a força que é”. No ponto em que os primeiros evocam o conceito de “ser”, os

segundos servem-se do de “força”. Para os Bantu existem muitas forças, diferentes umas das outras, visíveis (materiais), invisíveis (natureza intrínseca do ser). O Muntu é excelência do ser. Deus é o grande Muntu. As coisas são forças inferiores. A força (ser) pode crescer ou diminuir. As forças podem interagir entre elas. Esta interação entre forças é denominada magia. Deus concede tais forças ao Homem através da natureza. Existe uma hierarquia de forças: Deus que cria; o Homem (antepassados de diversos clãs, defuntos); terra (homem, animais, plantas). Dentro de cada classe de força existe uma hierarquia ulterior. Todas as forças estão relacionadas com os vivos que são o centro de toda a humanidade, incluindo os defuntos. Existem igualmente leis que regulam tais forças: um ser inferior não pode influenciar um ser superior (PLACIDE TEMPELS *apud* BONO, 2015, p.15 e 16).

As diferenças entre o direito ocidental ou do Norte e o direito do Sul (África negra) em sua gênese se estendem a quase todos os âmbitos: na concepção de mundo, no conceito de Estado (aliás, a ideia de Estado-nação é posterior à colonização), no conceito de pessoa, no direito de propriedade da terra, no direito de família e de vizinhança, no direito sucessório, etc. Segundo Altuna (2014, p. 117), “o bantu desconhece o conceito social e jurídico de “filho natural ou bastardo”. É que toda mulher-mãe enriquece o caudal comunitário de vida e compraz os antepassados. O filho, embora nasça fora do casamento, pertence à família e leva o sangue da linhagem que o incorpora plenamente”.

Ao conceito de pessoa apontado acima, Alexis Kagame (*apud* BONO, 2015, p.25) se opôs definindo o *Muntu* (homem, pessoa) como um Ser de Inteligência. Para tanto, o autor analisa o termo *Muntu*, composto pela raiz *-ntu* (ser em sentido genérico) e pelo prefixo *mu* (inteligência), com o plural *ba*, definindo assim Homem (ou pessoa) como *Ser de Inteligência*. Aos que acusam as línguas bantu de falta de capacidade de abstração, Kagame demonstra que a língua *kinya-rwanda* é capaz de abstração: basta substituir o prefixo *mu* (que exprime o concreto) pelo prefixo *bu* (que exprime o abstrato), de modo que *u-mu-ntu* significa Homem e *u-bu-ntu* humanidade.

Por sua vez, Filomeno Lopes (*apud* BONO, 2015, p.107) diz que o *Muntu* é sempre relação: um *Muntu* solitário é um louco ou um bruxo, e em todo o caso é um perigo. A solidão é um *a-grazia*, uma des-graça (falta de graça). Em África, a hospitalidade é algo de sagrado, é abertura ao outro, algo que cria harmonia e paz.

Não se pode conceber uma teoria do Direito africano e angolano que desconsidere a ontologia do ser do qual deveria emanar e para o qual se destina. A feitiçaria não poderá ser bem regulada pelo Direito enquanto este não ter em atenção o conceito do *Muntu*, para quem “viver em sociedade é essencial para ser pessoa [...]. Todos têm necessidade dos outros. Até o morto, para ser sepultado, precisa dos outros”, conforme o “sábio” Hilário Guibunda (*apud* BONO, 2015, p.179).

Ao descrever a antiga organização africana e a relação que se mantinha entre povos vencidos e vencedores, descreve o mesmo autor:

O vencedor passava a ser dono do povo vencido ou anexado, mas nunca do seu território. O chefe vencido perdia a sua autoridade política, mas continuava senhor da terra, herdada dos seus antepassados. Cumpria as observâncias sócio-religiosas em relação a ela e distribuía-a entregues súbdito, os quais, subjugados, pagavam tributo ao vencedor; este só diretamente se aproveitava dos territórios conquistados. Na África negra não se pode identificar reino ou império com o direito de propriedade de todas as terras nem com fronteiras que delimitam territórios definidos. Cada soberano estendia a sua influência sobre um grupo mais ou menos diversificado de pessoas, em caso de conquista, mas sem a preocupação de se apoderar do seu território. O conceito negro-africano de propriedade da terra é diferente do europeu. Os reis, imperadores chefes negros dominavam e governavam homens, não territórios, porque estes não podem ser propriedade dos vivos, mas sim um usufruto deixado pelos antepassados. O homem é ocupante, não dono. A nação negro-africana não era o resultado de umas fronteiras demarcadoras de limites. A noção de tribo, reino ou império apoiava-se mais sobre a autoridade do que sobre a propriedade territorial. Fronteiras e territórios delimitados, como basilares do conceito de Estado, são nações introduzidas pela colonização. Mas também é certo que cada grupo humano conhecia, estimava e defendia o território herdado do fundador ou epónimo (ALTUNA, 2014, p.101 e 102).

Segundo Mucale (2013, p.61), eis uma das tarefas do Afrocentrismo ou afrocetricidade (aqui adotada como parâmetro analítico-metodológico, enquanto projeto de libertação de todos os oprimidos mas também dos opressores que se oprimiram ao oprimir e negar o outro): destronar o Eurocentrismo para se atingir o estágio em que se diga que agora ninguém está no centro porque cada um é um centro para si mesmo. Acabaram-se as hierarquias e as metanarrativas, porque cada um só pode ser superior, maior e melhor em relação a si mesmo, superando-se a si próprio. O Eurocentrismo unicentrista deve ser confrontado pelo Afrocentismo policêntrico. De fato, é mais adequado falar do policentrismo da teoria afrocêntrica do que de acentrismo.

Assim, o Direito, bem como todos os ramos do saber produzidos de forma geral em África, e em Angola de forma particular, devem passar pelo crivo da afrocetricidade, a fim de que os valores, a cultura e a cosmovisão africanos sejam mais bem realizados. Embora como afirma Mucale (2013, p.60 e 61) diga que:

o *Afro* do Afrocentrismo reflete a origem do Afrocentrismo e não a pertença exclusiva deste ao povo africano. É pelo fato de o Afrocentrismo resultar da experiência e cultura dos povos africanos que toma este nome. Os seus princípios são aplicáveis de forma holística, isto é, ao

homem todo e a todos os homens. É por isso que o Afrocentrismo não cria periferia, porque ele mesmo não se toma como centro para outros paradigmas, o ponto hegemônico em torno do qual as outras perspectivas devem gravitar, o padrão a quem todos devem obediência e tributo. Como escreve Charles Verharen, no seu ensaio *Afrocentrism and Acentrism*, para Asante, o Afrocentrismo é policêntrico. Nenhum povo deve pretender ser o centro para excluir outros povos ou ceifá-los como o fez a civilização/barbárie europeia [...] Eis uma das tarefas do Afrocentrismo: destronar o Eurocentrismo para se atingir o estágio em que se diga que agora ninguém está no centro porque cada um é um centro para si mesmo. Acabaram-se as hierarquias e as metanarrativas, porque cada um só pode ser superior, maior e melhor em relação a si mesmo, superando-se a si próprio.

Portanto, as reivindicações impetradas pela filosofia do Afrocentrismo têm que ver com a necessidade e a imperatividade de a nossa história ser escrita com as nossas mãos, com a nossa caneta e com papéis saídos das nossas próprias florestas, porque somente nós somos conhecedores das mazelas e oásis que as nossas florestas possuem, dos espinhos e das flores da nossa história.

3.6 - A feitiçaria no Tribunal Estatal: dois casos modelo

Caso 1⁹: no dia 19 de maio de 2011, por volta das 5 horas e 15 minutos, no Bairro de São Bento, Saco (nome fictício), solteiro, camponês, de 32 anos de idade, nascido aos 18 de fevereiro de 1979, natural de Bongo (Betânia), residente em São Bento, próximo ao comité de ação do MPLA-Huambo, terá ofendido mortalmente Kambegle (nome fictício), solteiro de 65 anos de idade, que o esperava em milharal que ficava por trás de sua residência, quando este ia pela manhã orar à capela da Igreja Adventista do Sétimo Dia, servindo-se para tanto de arma branca (enxada), com a qual lhe desferiu frontalmente a região da mandíbula e dos lábios, originando-lhe feridas incisais, supostamente quando Saco terá pedido a Kambegle seus trinta mil Kwanzas (dinheiro que havia dado a empréstimo a Kambegle), entretanto este respondeu negativamente, pelo que sucedeu o ataque violento. Tal ato foi motivado por questões de crença na prática de feitiçaria (conforme as respostas do arguido no seu auto de interrogatório). Depois disso, Saco retirou-se do local e foi apresentar-se, voluntariamente, à esquadra policial Xavier Samacau. Um diácono e um outro membro apareceram no local momentos depois, munidos de uma lanterna a pilhas, com a qual reconheceram Kambegle, enquanto membro de sua Igreja, pelo que ligaram para a citada esquadra.

⁹ Processo de Querela sob o registo nº101/201, na 2ª secção da Sala Criminal do Tribunal Provincial do Huambo

Foram feitas filmagens no local e outros preparos na fase da remoção do corpo do *de cujus* que, entretanto, não constam nos autos.

Caso 2¹⁰: Em data não precisada nos autos, quatro homens solteiros, um de 43 anos de idade e camponês, outro de 37 anos, outro ainda de 28 anos de idade igualmente camponês, e último de 27 anos de idade e camponês levaram Jamba (nome fictício), o então seu familiar, fortemente adoecido, junto de um quimbandeiro para que fosse tratado. O tratamento saiu-lhe fracassado, inclusive, levando-lhe a morte, entretanto, antes de o malogrado morrer, o quimbandeiro terá sugerido ser a moléstia fruto de feitiçaria de António (nome igualmente fictício) e sua irmã. Assim, no dia 17 de setembro de 2013, os quatro homens foram a busca destes e levaram-nos até a casa da vítima, Jamba, na qual foram amarrados junto da cama do moribundo e foram questionados do porque causarem a morte de Jamba. Ambos se acusaram e ninguém assumiu a culpa, de modo que foram ambos submetidos à tortura, por três dias, período que durou viva a vítima, para que confessassem as ações de feitiçaria que teriam desempenhado em face de Jamba. Não só António mas também Valéria (nome fictício) foi submetida à tortura, o primeiro por mais de 3 dias e a segunda por pelo menos 3 dias, o que lhes custou a vida. Por conseguinte, os quatro homens levaram primeiro Valeria ao hospital para ela ser assistida e daí se forjar uma morte fruto de doença, depois mantiveram António sob tortura até que este veio a falecer antes da irmã. Posteriormente, levaram-no para sua residência onde simularam enforcamento deste, pois o colocaram pendurado numa corda, sugerindo suicídio deste. Entretanto, as vítimas apresentavam por todo o corpo sinais de espancamento.

3.7 - A solução dada aos casos e os limites do modelo jurídico

No primeiro caso, o tribunal de primeira instância tipificou o crime como homicídio qualificado, previstos pelo artigo 351º, nº 1, do Código Penal, sem no entanto apontar de forma precisa as circunstâncias que o caracterizavam como tal, embora haja referido de forma genérica a respeito da premeditação do crime, não demonstrou que o mesmo tenha sido premeditado com pelo menos 24 horas de antecedência à prática do crime (art. 352º, do Código Penal). Todavia, a subsunção correta, como a demonstrou o Supremo Tribunal em recurso a ele apresentado, é a prevista no artigo 349º do Código Penal, que prevê o homicídio voluntário simples, com pena maior

¹⁰ Processo de Querela sob o registo nº 207/014, na 3ª seção da Sala dos Crimes Comuns do Tribunal Provincial do Huambo

de dezasseis a vinte anos de prisão, agravada a conduta pelas circunstâncias 11^a (espera), 19^a (noite) e 28^a (superioridade em razão da arma branca), todas do art. 34º do Código Penal. Atenuada pelas circunstâncias 1^a (ausência de antecedentes criminais), 9^a (espontânea confissão), 18^a (apresentação voluntária às autoridades) e 23^a (baixo nível econômico), todas do art. 39º, do mesmo diploma legal. Por conseguinte, a pena ficou arbitrada em 18 anos de prisão maior, kz.60.000.00 (sessenta mil kwanzas) de taxa de justiça, kz.4.000.00 (quatro mil kwanzas) de emolumentos ao seu defensor oficioso, bem como na obrigação de indenizar os familiares da vítima no valor de kz.1.000.000.00 (um milhão de kwanzas). No árbitro da pena a primeira e segunda instâncias de tribunal foram unânimes, ainda que tenham divergido na subsunção do crime à norma penal.

No segundo caso, o Despacho de Pronúncia reporta para a tipificação do artigo 351, nº 2 e 4 do Código Penal, ou seja, os quatro homens incorreram na prática de homicídio qualificado. Como circunstâncias atenuantes foram destacadas: 1^a réus primários; 6^a imperfeito conhecimento do mal do crime; 8^a imperfeito conhecimento do mal resultado do crime; 13^a para desafrontar seu parente; e 23^a forte crença em feitiçaria; e falta de cultura jurídica, todas do art. 39 do Código Penal. No mais, segundo a juíza da 1^a instância, as circunstâncias nas quais ocorreram os fatos, preenchem os requisitos para a concessão da faculdade prevista no artigo 94, nº 1 do Código Penal, que substitui a pena de prisão maior mais grave de 20 a 24 anos pela pena de prisão maior menos grave de 12 a 16 anos., pela qual são condenados os co-réus, com indenização de 300.000,00 (trezentos mil kwanzas) a ser paga aos familiares de cada uma das vítimas. Porém, o Tribunal Superior reconheceu tão só 1^a e 23^a circunstâncias, desqualificando as demais por falta de provas, bem como fixou a indenização a 3.000.00, 00 (três milhões de kwanza). Tudo o mais se manteve.

O retrógrado e antiquíssimo Código Penal de Angola, que serviu de lei para a solução dos casos acima, vige desde 1886, erigido ainda sob a colonização portuguesa, não revogado nem quando da independência em 1975 nem quando da conquista da paz em 2002 nem transcorridos 15 anos de paz em 2017, vigendo, portanto, até a presente data. Nele a feitiçaria não é tipificada como crime, o que já era de se esperar pois a legislação é portuguesa ou de sua matriz e não angolana. Contudo, nesta legislação, a feitiçaria é, pura e simplesmente, um atenuante na computação da pena. Como se pode notar na legislação penal angolana, em todos os seus termos herança portuguesa, e na sua tipificação para estes casos em particular, vê-se que a feitiçaria não aparece como crime, ela é pura e simplesmente ignorada enquanto fenómeno social. As razões foram em parte descritas por Pereira (2016, p.137 e 138):

As legislações de origem colonial sobre feitiçaria buscavam explicitamente coibir o fenômeno reprimindo as acusações de feitiçaria e seus agentes (feiticeiros, curandeiros) e métodos de detecção de feiticeiros (ordálio e outros rituais de adivinhação). O fracasso destas legislações deu espaço para interpretações sobre a “persistência” da feitiçaria e sua existência como uma realidade “irredutível” africana, seja retomando concepções essencialistas e racistas, seja afirmando positivamente a *feitiçaria* uma especificidade cultural africana. Mesmo concepções modernizantes, que traduzem o recrudescimento da feitiçaria pelo aspecto do subdesenvolvimento, da pobreza e do aumento da desigualdade, reconhecem a necessidade de novos instrumentos jurídicos e outras políticas específicas para a abordagem do fenômeno. [...] Trata-se entre outras medidas, de flexibilizar e descentralizar o sistema jurídico reconhecendo formalmente algum lugar para o chamado “sistema costumeiro” e/ou de mecanismos locais de regulação de conflitos através de um papel renovado das chamadas “autoridades tradicionais”. O debate passa pela idéia de conferir maior legitimidade aos processos jurídicos aproximando-os das formas populares de resolução de conflito e de reconhecer especificidades “africanas” no que tange a compreensão das causas de determinados conflitos e formas de conciliação. A possibilidade de mudança da legislação e introdução de novas políticas de regulação de conflitos abre espaço para a ideia de reconhecimento da feitiçaria como fenômeno “tipicamente africano”, o que significa exigir soluções também “africanas”.

Ao referir a feitiçaria na África do Sul, Pereira (2016, p.147) analisa a legislação britânica que vigeu durante o sistema racial do *apartheid*, demonstrando que esta política criminalizante e repressora dos costumes locais fez parte da filosofia colonial europeia: “a feitiçaria era entendida do ponto de vista colonial não como um crime, mas como uma superstição que levava aos crimes propriamente ditos, de acusação, perseguição e assassinato de supostos feiticeiros. Criminalizando os curandeiros que identificavam feiticeiros, a proibição da feitiçaria criminalizava, por extensão, as práticas relativas à cura”. É com esse mesmo espírito legislativo que o Código Penal de Angola (de Portugal) lida com a questão da feitiçaria nos dois casos acima descritos.

A mesma autora (2016, p.143) cita o *Relatório Friedman-N'senga* que reforça a necessidade de se pensarem soluções localmente sob pena de estas virem a fracassar como as anteriores, o que implica necessariamente em restituir o já antanho poder decisório das autoridades tradicionais em casos de feitiçaria:

[...] A experiência enraizada dos Bakongo e o conhecimento de feitiçaria devem ser respeitados, e é acima de tudo inaceitável que estrangeiros de outra cultura sejam permitidos decidir sobre o que existe e o que não existe. Os projetos falham porque estão muito distanciados das realidades locais. Os doadores têm a sua própria cultura e assim sendo, os seus resultados ‘raramente refletem a nossa concreta realidade’. ‘Todos os projetos deveriam tomar em consideração essa realidade, isto é, a cultura e sociedade do nosso país’.

O *Relatório Ralushai* que mapeia a feitiçaria na África do Sul traz conclusões que me parecem ser em tudo aplicáveis ao conjunto de soluções que podem ser cogitadas a respeito da problemática da feitiçaria em Angola.

O Relatório propôs, em resumo, que se abandonasse o pressuposto colonial de que a feitiçaria seria abandonada à medida do “desenvolvimento civilizatório” e que se reconhecesse a feitiçaria como uma “realidade” africana, que exigiria soluções propriamente africanas. Ou seja, que o sistema judiciário reconhecesse a feitiçaria como crime, tal como é entendido popularmente. Sugeriu a produção de mecanismos legais para processar e julgar feiticeiros. O Estado, tomando em suas mãos as denúncias contra feiticeiros através de mecanismos legais para processá-los judicialmente, produziria a diminuição da descrença popular frente à lei, evitando os ataques mortíferos a feiticeiros e garantindo os direitos dos acusados. O relatório propôs assim, a substituição do “Witchcraft Supression Act” por um “Witchcraft Control Act” (*apud* PEREIRA, 2016, p.148).

A conclusão do relatório sul-africano fundamenta assim o meu posicionamento em relação à postura que o Estado angolano deverá tomar em relação à feitiçaria. Tal deve ser no sentido de não só ser reformulada toda a legislação mas sobretudo que o Estado angolano abandone o olhar assimilado do ocidente que rechaça os costumes locais como se fossem ilegítimos, retrógrados ou contrários à ideia de modernidade. Muito pelo contrário, se faz necessário que um pouco por toda África negra onde a feitiçaria seja um fenômeno social e cultural indubitáveis se adotem,

a forma jurídica praticada nos Camarões, onde os sacerdotes tradicionais (*ngangas*) são auxiliares dos juizes. Possuindo o “terceiro olho” são os únicos capazes de identificar corretamente os feiticeiros. Repõe-se, como no caso camaronês, o dilema da ausência da prova material, central no direito positivo que é substituído pelo aval qualificado do *nganga* (FISIY e GESCHIÈRE 2001 *apud* PEREIRA, 2016, p.148)

Essa seria a maneira mais eficaz de o Estado conjuntamente com as autoridades tradicionais, curandeiros e adivinhos evitarem que crianças, adolescentes e velhos sejam arbitrariamente erradicados e expulsos do seu seio familiar, tornando-os em moradores de rua, em meninos de rua. E esse diálogo e intercâmbio de saberes está em harmonia com a ordem jurídica plural angolana. É saudável que haja diálogo constante entre as duas ordens jurídicas existentes em Angola, sendo, inclusive, uma maneira inteligente de conciliar o tradicional (historicamente antigo) com o moderno (historicamente recente), ou seja, que ambos não se oponham nem se anulem mas se complementem, atendendo ao mesmo fim: o bem comum.

3.8 - O processo penal como violência *versus* o *modus operandi* do julgamento tradicional: a participação como critério de validade

Fez parte do escopo da minha pesquisa compreender o *modus operandi* do julgamento tradicional do antigo reino do M'Balundu, no município do Bailundo, para tanto assisti, *in loco*, a um julgamento realizado pelo Tribunal Tradicional, em língua nacional umbundu, julgado na pessoa do Vice-Rei e da Corte que lhe assessora e auxilia. Tratava-se, basicamente, de um caso em que dois membros da família A se casaram com dois membros da família B, a família A era dos homens e a família B das mulheres. Primeiramente, uma das mulheres deixou a casa onde vivia com o marido, em Luanda, e foi ao Huambo em razão de o marido beber muito. Depois este começou a adoecer muito. No Huambo, a mulher passou a frequentar a casa do cunhado e da irmã onde ajudava-a com os trabalhos domésticos. O cunhado, entretanto, não gostou da intromissão da cunhada e a acusou de feitiçaria e não vestia a roupa que esta lavasse nem a comida que cozinhasse, não obstante a esposa estar doente. Mais tarde o cunhado, inteiramente desconfiado, começou a adoecer também, o que só confirmou a sua crença em relação ao suposto feitiço. Com o transcorrer do tempo, saíram-lhe uns objetos estranhos que os carregava na carteira e os expôs no dia do julgamento. A difamação foi tão grande que a família B ficou com a reputação extremamente maculada no bairro, especialmente a mãe das duas esposas, de modo que esta família não teve outra escolha senão a de ir junto à Corte da Ombala do M'Balundu para esclarecer/provar que não era detentora de nenhum poder mágico. No final, a decisão da Corte foi no sentido de aconselhar as partes para que fizessem cessar as acusações, pois estas não passavam de meras “fofocas” ou “lombotes” (fofoca em umbundu). Na decisão, as duas partes foram conscientizadas para que tudo terminasse em paz e não houvesse reservas/ressentimento entre elas e não se perdesse a dimensão unitária das duas famílias, dado que não houve provas conclusivas da acusação de feitiçaria de uma das famílias em face da outra. Por fim, as esposas foram aconselhadas a voltarem a casa dos seus maridos porque estas “têm fome da comida cama”.

O primeiro pasmo que tive foi o de ver as partes do litígio sentadas em lados opostos, rodeadas não só pelos seus respectivos familiares mas também pela comunidade, para quem o acesso às audiências é irrestritamente permitido. O segundo assombro foi o de ver que quaisquer pessoas para além das partes individualmente consideradas estarem autorizadas a depor, contanto que queiram e tenham efetivamente alguma informação relevante para o caso e que ainda não tenha sido trazida à baila por ninguém, evitando assim não só a prolixidade e o fastio de ouvir o mesmo

relato várias vezes, mas também manifestações extemporâneas. Outro elemento que se utiliza para a regulação da participação dos familiares ou da comunidade é o pagamento de taxas, que é depositada no chão e daí tirada por um homem encarregado pela secretaria da Corte e também pelas finanças. A terceira surpresa foi constatar a ausência de um aparato policial que garantisse a segurança e a submissão do acusado ao império da lei e ausência de algemas nas mãos do acusado, ou seja, não existe uma cadeia e a própria ideia de uma cadeia é bastante estranha para essa comunidade. O Rei informou que a cadeia não servia para nada. E que as penas eram fundamentalmente de multa.

O caráter familiar e comunitário desses julgamentos me faz pensar nas dimensões igualmente familiar e comunitária das contendas sociais, jurídicas e políticas, ou seja, quando duas pessoas litigam entre si, judicial, social ou politicamente não são apenas essas duas pessoas que litigam entre si mas também seus familiares entre si e, por extensão, a própria comunidade contra si mesma. Por conseguinte, parece que as dimensões familiar e comunitária do processo estatal de matriz europeia é algo que se perdeu, talvez fruto do exacerbado formalismo e individualismo, estes também tributos das sociedades marcadamente capitalistas e competitivas, onde o outro representa sempre um elemento a superar e deixar para trás e jamais um companheiro de viagem.

A ausência da polícia e das algemas de ferro traduz uma diferença fundamental entre o Direito escrito e o Direito não escrito, pois que o processo persecutório deste último é mais humanizado e menos violento. O processo persecutório estatal, pelo contrário, é violento, em razão da pretensa necessidade de se afirmar o tempo todo o império da Lei, o uso exclusivo da força e da violência pelo Estado.

Importa ressaltar que o processo tem como fase primigênia a queixa-crime que é feita junto da residência oficial do Rei, sendo que o Rei, transcorrido alguns dias, notifica as partes (acusadora e acusada) para que estas apareçam na data marcada com o intuito de o caso demandado ser julgado. Transcorrida a fase dos depoimentos de ambas as partes e de seus familiares que, aliás, decorre sem limitação de tempo, a Corte e o Rei matutam a respeito da natureza do caso e não sendo caso de feitiçaria é ultrapassada a fase probatória específica ao crime de feitiçaria, sobre a qual me debruçarei adiante, e o caso é então decidido imediatamente, levando o tempo que for necessário para que nesse mesmo dia se profira a sentença ou decisão.

A parte lesada provoca o procedimento penal que compreende várias fases. Depois de constatado o delito, começa-se pela queixa ao chefe e ao Conselho, que devem convocar as testemunhas e marcar a data em que se reunirá o tribunal. Permite ao acusado entregar uma fiança, isto é, uma pessoa, um animal ou um objeto. Com muita frequência o acusado fica

obrigado a satisfazer a parte lesada com uma indenização que resolve o processo. Se a indenização não é satisfeita e o lesado se cansa, só o tribunal resolve. O chefe ouve os litigantes e marca o dia e o lugar do juízo. Recebe uma compensação por estas audiências privadas (ALTUNA, 2014, p.238-239)

Há, entretanto, uma fase que posso chamá-la de pré-processual. No caso de uma acusação de feitiçaria sobre uma “pessoa comum”, o processo decorre segundo um modelo que mantém muitos dos traços do passado, e que se manteve quer na época colonial quer atualmente. Em primeiro lugar, a pessoa que se julga “enfeitiçada”, ou um familiar desta, apresenta o caso na sua autoridade tradicional. Esta designa um quimbandeiro que irá proceder à adivinhação do infortúnio. Os processos de adivinhação são múltiplos, como relatei acima de acordo com o depoimento do Rei da Ombala do M’Balundu. [...] Uma vez detectada a fonte do infortúnio, ou seja o agente maléfico (o *onganga*), o quimbandeiro, reporta o caso à autoridade tradicional, que manda reunir o tribunal, já na presença do respectivo “acusado”. Se a acusação se reportar a um ato grave de feitiçaria, como por exemplo envolvendo mortes, então o acusado pode ser submetido a um ordálio especial, o *umbulungu*¹¹ (FLORÊNCIO, 2010, p.118)

A apresentação de uma acusação também envolve uma contribuição ao tribunal, em geral em géneros, por exemplo nesta *ombala* de Janjo (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.122),

“Quem vem apresentar um caso abre a assembleia e dá qualquer coisa para a abertura e também para o fecho. Pode ser galinha, porco. O tal que apresenta queixa terá que dar coisas que é para o tempo que fizer aqui as pessoas precisam de comer, precisam de beber, então precisa de dar fuba, precisa de dar galinha e também a bebida, tem que ser um garraão.”

A celeridade do processo, aqui, toma proporções valiosas, pois todos os presentes unem esforços para que a solução do caso se dê o mais rapidamente possível. Além disso, a participação direta é a regra inalienável deste processo, sob pena de as decisões tomadas serem completamente ilegítimas e perderem sua força. Tudo isso se reveste de tamanha importância para se pensar o processo de democratização do país, o acesso à justiça e o exercício da cidadania por meio da participação e não unicamente por meio da representação democráticas. Reitero aqui a necessidade do diálogo entre as duas ordens jurídicas no sentido de as soluções do verdadeiro processo democrático serem pensadas conjuntamente, implicando que todos os atores sociais sejam chamados nessa tarefa e dela participem com igual importância, pois é preciso dar a mesma

¹¹O *umbulungu* é um veneno feito a partir da casca de uma árvore, e o processo é conhecido apenas por certos *experts*, tais como alguns dos quimbandeiros locais de renome.

dignidade e cidadania a todos esses atores sociais em se tratando de pensar soluções para todos os problemas sociais do país, inclusive o da feitiçaria.

A existência de um Direito local não é algo passível de negação, de modo que se [...] pode falar-se de direito em lugar de “costumes”; o direito não escrito, mas fielmente transmitido e observado, é, como o codificado, “o reflexo e a chama da vida social”(ALTUNA, 201 p.237).

Entretanto, essa evidência da existência do direito não escrito com as suas vantagens (menores custos financeiros impostos às partes, recurso à mediação e conciliação, possibilidade de uso da língua local, celeridade na resolução do conflito, diminui a superlotação dos processos no tribunal estatal) e enquanto alternativa para os cidadãos terem as suas demandas atendidas, não exclui a existência, segundo Araújo (2008, p.6), de divisão de posições, opondo os que acreditam que as justiças comunitárias podem democratizar o acesso à justiça, aos que defendem que aquelas proporcionam um tipo de justiça inferior, que oferece menos garantias e dá continuidade à sociedade dualista colonial, cuja expressão máxima foi encontrada no Apartheid. No entanto, continua a autora, conceber à priori as justiças comunitárias como «justiça de segunda» carrega o preconceito eurocêntrico de que a justiça de cariz ocidental é a melhor e administra uma justiça mais adequada.

Por fim, importa não perder de vista o que a mim e para Araújo (2003/2004, p.11) parece fundamental é não “desaproveitar o potencial emancipatório que o pluralismo jurídico pode conter” nas sociedades africanas como um todo.

3.9 - A feitiçaria e outros casos no Tribunal Tradicional Ombala do M’Balundu

Segundo me informou a Autoridade Tradicional da Ombala a respeito da natureza dos crimes que são trazidos junto da Corte e por ela julgados, pode se perceber a diversidade de fenômenos sociais regulados pelo direito costumeiro.

A Ombala resolve todos os casos. Primeiro está mesmo a acusação de feitiçaria, depois violação (estupro), roubo, depois questões de dívidas, que nos últimos tempos têm sido os casos com muita relevância, os abusos sexuais, mesmo também a intrusão à casa alheia, que muita das vezes é necessário ver se entrar numa hora daquelas tem a ver com questões tradicionais ou então é roubo. Então são os casos mais relevantes que temos visto a resolver. [...] Tivemos um caso, dum feitiçeiro, que depois de ser apanhado, ele pediu um favor no sentido de pelo menos ele só curar e que não lhe tirassem aquilo (feitiço), porque ele diz que se sentiria sem força na área, uma vez que ele não está sozinho e os outros veriam-no como uma criança e o Rei lhe diz: “ainda informa, dá o nome dos outros”, ia citando, ia citando, fomos naquela aldeia e recolhemos aquelas pessoas porque dizia que eram as pessoas mais

perigosas da área, uma vez que eles semanalmente têm que sacrificar a morte de alguém para manter as suas coisas. Eles têm a sua planificação, quando são jovens, crianças, quando é uma moça, quando é um mais velho, então eles tinham aquilo, uma coisa muito forte, e nós mandamos chamar essas quatro pessoas, julgamos, eles ainda iam negando, mas esse que foi apanhado disse: “mas vocês ainda têm mais coragem de negar diante do Rei? Ainda lembramos aquilo que nós fazíamos naquela fase, aquela família, como é que nós derrubamos aquela família por completo, não era simplesmente aqueles paus que levávamos? Digam ainda como é que eliminamos o pai? Estávamos a conversar com o pai, o pai logo que entra, nós pegamos o banco, metemos ao lado, cavamos um buraco, aquilo foi uma questão muito rápida, pegamos alguma coisa, tapamos, metemos a cadeira. O pai vinha sentar, depois sentiu dores durante uma semana e morreu. E, quer dizer, era trabalhar aquela cadeira de maneiras tal que cada pessoa que sentasse aí morria. Não é graças à guerra que nos destróçou? Senão o bairro todo estaria terminado. Vocês negam mais perante o Rei”. Eles depois foram mesmo claros que ó Rei [...]. Aqui já apareceram vários casos difíceis. E um dos casos difíceis que também já se resolveu aqui é de uma moça que começou a ter dores na vagina, afinal, era o sexo masculino que ia crescendo na vagina. Mas cresceu mesmo um sexo, que aquilo é grande, grande e ela sentia muitas dores. Afinal era um dos moços que fez um feitiço para ela ter aquilo porque lhe negou, mas, para saber aquilo o quimbandeiro vinha ver aqui e conseguiu detectar qual é o moço que fez aquilo e só diz que “é um assim, ele é alto, tem boca grande, escuro, assim assim, te perseguiu tanto e você lhe negou” é que te fez isso. Ya, ela depois reconheceu e é mandar chamar o Cambambí e ainda negou e negou, ia na prova, apanhou surra, ya, só assim é que ele ia fazer os medicamentos e passou (Entrevista com o Vice-Rei do Reino do Bailundo, na província do Huambo, em 01/2017).

No entanto, a feitiçaria aparece no tribunal tradicional como um crime bastante comum embora muito mais grave que qualquer outro, dada a carga moral e social que lhe é atribuída. Ela por vezes traduz “vinganças privadas frequentes e as acusações (de feitiçaria) arbitrárias e tendenciosas, quase sempre desagregam a uma ordem social que deveria estar firmada na solidariedade comunitária e na harmonia” (ALTUNA, 2014, p.240).

Os casos de feitiçaria são os casos mais candentes, os casos em que é necessário muita revisão, muita cautela, pelo que só o Rei é que é a única pessoa que está autorizado a julgar os casos de feitiçaria. Mesmo neste momento, na sua ausência, nós não somos orientados a fazer o julgamento de feitiçaria, são julgamentos que dão muito trabalho, e precisa de uma sabedoria fora de série para encontrar se de fato essa pessoa, que é acusada de feitiçaria, é mesmo feiticeira. Então, só o Rei é que pode fazer esse tipo de julgamento. Mas o Rei não faz julgamento sozinho, faz julgamentos com a Corte, a Corte tem que estar presente para também dar apoio, algum subsídio em relação ao assunto que aparece de feitiçaria. Mas, no entanto, só mesmo o Rei (...), eu mesmo, por exemplo, na condição de Vice-Rei, ainda não sou orientado, só se for por solicitação de sua Majestade ou algum caso que vem de muito longe que, esperando o Rei, pode causar alguns transtornos porque o Rei recebe casos vindos das províncias de Bié, Benguela, Kwanza Norte, Huíla, etc. Nós temos recebido casos que

vêm de fora mesmo da província e se um caso neste momento aparece de fora da província, nós assim podemos resolver, mas se for um caso interno que ainda não tem um lado de ameaça de morte, é um caso normal, então temos como sensibilizar para as pessoas esperarem até que o Rei venha estar ali (Entrevista com o Vice-Rei do Reino do Bailundo, na província do Huambo, em 01/2017).

Segundo assevera Florêncio (2010, p. 117), os casos de feitiçaria continuam a constituir a grande maioria das acusações apresentadas nos tribunais das autoridades tradicionais, e só podem mesmo ser resolvidos com recurso ao processo de julgamento tradicional, que envolve uma complexa teia de processos, desde a adivinhação e consulta a oráculos, à utilização de ordálios.

Florêncio entrevistou o então Procurador Municipal, Gabriel Caála (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.115 e 116), para daí concluir que o papel jurídico que as autoridades tradicionais desempenham no município do Bailundo é fundamental, sobretudo ao nível comunal, estando, tal como no passado colonial, autorizadas a resolver pequenos casos nos seus tribunais de *ecanga*¹², tais como adultérios, pequenos furtos, feitiçaria, etc. Outro tipo de crimes, como violações, crimes de sangue, agressões violentas e homicídios, devem ser encaminhados para a administração comunal, que, por sua vez reencaminha para a polícia comunal. Como ao nível comunal não existe Procuradoria, a polícia comunal reenvia o caso para o Procurador Municipal. Como afirmou o pricurador, o município do Bailundo ainda não tem a estrutura judiciária e judicial a funcionar na plenitude.

A escassez de um número maior de agentes administradores da justiça se estende um pouco por todo país, pois é insuficiente o número de juizes, o número de procuradores, o número de tribunais. O país possui, atualmente, 317 magistrados judiciais e 431 procuradores para uma população de 26 milhões de habitantes, 49 tribunais, 1.896 oficiais de justiça¹³, números irrisórios para Justiça célere, eficiente e eficaz.

No caso do município do Bailundo, segundo descreve ainda Florêncio (2010, p.115 e 116) na leitura que faz da entrevista junto ao Procurador municipal, existe um juiz municipal mas o tribunal ainda não funciona, por falta de mais juizes. Também a PIC (Polícia de Investigação Criminal) só existe na sede do município, na vila do Bailundo, sendo que nas comunas só existe mesmo o corpo regular de Polícia. Ao nível da Procuradoria só existe Procurador na sede do município, tendo este que se deslocar às sedes de comuna sempre que é solicitado. Uma vez que existem mesmo municípios que não têm Procurador, como no caso do Mungo e Cunduimbai, é o

¹² Termo Umbundo que designa este tipo de tribunais das autoridades tradicionais.

¹³ Declarações feitas pelo ministro da Justiça e dos Direitos Humanos, Rui Manguera, e pelo procurador-geral da República, João Maria de Sousa. Disponível em: <http://www.redeangola.info/pais-tem-somente-317-magistrados-judiciais/> Acesso em: 9/7/2017, 02:46

Procurador do Bailundo que tem que se deslocar a estes sítios. Contudo, e ainda segundo o Procurador do Bailundo, a Procuradoria tem imensas dificuldades e problemas com transportes, e por essa razão é a polícia desses municípios quem traz os casos ao Bailundo para aí serem julgados.

Contudo, a separação de competências jurídicas entre a Procuradoria e as autoridades tradicionais não é muito clara, e o próprio procurador assume que muitas vezes as autoridades tradicionais exacerbam as suas competências, julgando crimes de homicídio, ou outras ofensas de sangue, sem sequer participarem à polícia comunal, o que demonstra bem a “fraqueza” do Estado neste domínio. Estes casos de homicídio não-participados em geral estão relacionados com acusações de feitiçaria, como sublinha o *epa- langa*³¹ da *ombala* de Chilumbe, “Agora matar pessoa vai na polícia, matar assim de facada, se for de feitiçaria fica mesmo no soba”. Uma vez tomado conhecimento destas situações, a Procuradoria intervém e pode processar o *ossoma* responsável, como aliás se constatou pelo quarto exemplo apresentado por Marques Guedes. Mas esta medida correctiva é mais formal que real, pois na prática isso ainda não sucedeu com nenhuma autoridade tradicional do Bailundo. No entanto, e para a generalidade dos casos, os *olossoma* respeitam as suas competências e limites, e enviam para a polícia comunal os casos mais graves, que por sua vez os encaminha para a PIC e para a Procuradoria. Por outro lado, e como adianta o procurador municipal, existem igualmente situações inversas, em que a própria Procuradoria municipal encaminha determinados casos para as autoridades tradicionais (FLORENCIO, 2010, p.116 e 117).

3.10 - O processo probatório do Direito não escrito e as penas mais comuns

Questionado a respeito do processo probatório em acusações de feitiçaria e sobre as regras que o regem, o Rei da Ombala do M’Balundu respondeu:

Sim, existem regras. (...) em situações desse género, a pessoa acusada, se é feiticeiro ou não, também, até hoje, nunca apareceu; pouca gente te diz mesmo exatamente: “*olha eu sou feiticeiro*”, nunca se assumiu essa responsabilidade. Mas, há uma determinologia que, na sapiência da Corte do Rei, dá-se já conta que o homem é que fez aquilo. Ele pode vir já com uma determinação: “*o que está a se passar com essa família, (...) eu estou a ver mas que vamos voltar, eu vou fazer tudo e eles nunca mais vão vos fazer mal, nunca mais, nada de mal poderá acontecer na sua residência*”. Ou então alguns dizem: “*epa, o que está a se passar é, quer dizer, alguma coisa se passa ali, mas eu não tenho como remover essa/qualquer coisa*”, então pede à Corte, se a Corte tem um doutor, curandeiro, quimbandeiro para fazer alguma ajuda naquela casa. Então, dificilmente alguém diz que sou eu mesmo que fiz isso. Até pode ir mesmo lá (...) no templo, casa branca, laboratório, lá onde se faz a prova se ele é feiticeiro ou não. Lá acusa mas depois volta ao julgamento e diz: “*que aqui, talvez, alguém é que passou em minha frente. Aquilo não sou eu!*”. E muitas das vezes se ele

estiver a duvidar, e aquilo também nos deixa duvidosos, nós a Corte, porque lá aprovou-se que é ele mas ele diz: *“não sou eu, ainda que for pagar milhões e milhões, arranjam um outro sistema”*, porque **o laboratório tem muitos sistemas, não tem só um**. Nesse momento, tem a **bengala** que procura mesmo se a pessoa é feiticeiro ou não, depois tem **o fogo**, depois tem **a impressora**. O fogo é como? As pessoas acusadas, porque às vezes não é só acusada uma pessoa, são acusadas uma, duas, três e várias pessoas. Então, o kimbandeiro pega no carvão, começa a pisar o carvão, pega numa folha A4, rasga em metadinhas e coloca em cada pessoa. Então, põe um bocado daquela fuba do carvão e depois adiciona mais um medicamento. Então, dali começa a invocar os seus deuses para lhe ajudarem a adivinhar quem é que é o feiticeiro. E se a pessoa é que é mesmo feiticeiro, então, aquele produto, o medicamento, o carvão, arde mesmo de tal maneira que ele tem que largar aquilo senão queima, mas os outros, nada, nada. Isso é mesmo algo que temos visto aí. E da **urna/impressora**, os acusados pegam uma folha de A4, uma folha branca, vão sujando mesmo com o carvão, sujando com carvão, e cada pessoa que é acusada, coloca a folha, senta na urna uns segundos e vai, coloca a folha, senta na urna uns segundos e sai, e se você for acusado mesmo ou se tiver feitiço, lá o teu nome sai mesmo completo, se o teu nome é Isaac Francisco Lucas, lá vem mesmo em umbundu *“Ame Isaac Francisco Lucas nda lova ngadi”*. É um dos sistemas. E o outro é de buscar alguns recipientes com **água** e pega aquele recipiente com água, o kimbandeiro dá alguns paus e você vai dizendo: *“eu fui acusado que feiticei o fulano de tal, se for eu, que esses tais paus devem estar em cima, mas se não for eu, que esses tais paus devem mesmo ficar em baixo”*. São paus leves que não têm força (peso) para irem em baixo (submergirem). Se for uma pessoa normal, o pau fica mesmo em cima, se for ela mesma, tudo vai mesmo lá ao fundo. **Às vezes é necessário fazer uma, duas, três provas só para ela aceitar (...)**. Eu acho que é característico, as pessoas quando vão consultar o feitiço são mesmo obrigadas para nunca dizer a verdade, porque para apanhar mesmo que feitiçou esta família ou que feitiçou o fulano de tal leva mesmo trabalho. **São julgamentos que levam, às vezes, de 4 a 5 horas (...)**, por isso que o termo *umbulungu* é negação, é dúvida. Então, naquela de sou eu, não sou eu, é esse, não é esse, o Rei fala que vamos ao *“umbulungu”*. São muito desses casos (Entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M’Balundu, 2017).

Pelo que se depreende do trecho acima citado, se vislumbram três formas de produção de prova no processo do Tribunal Tradicional, quais sejam: o sistema da bengala, o sistema do fogo, o sistema da impressora/urna e o sistema da água. Dada a complexidade desse sistema probatório, os tipos tendem a ser usados por vezes concomitantemente ou repetidas vezes para que a culpabilidade não seja questionada.

O rei, noutro momento, falou que há pelo menos quatro quimbandeiros já devidamente identificados na comunidade, sempre disponíveis para atender as demandas da Corte em matéria de feitiçaria, dado que o processo de provar se a pessoa é, ou não, feitiçeira além de ser financeiramente caro, requer especialistas que realmente conheçam os poderes mágicos na sua essência.

Nós conhecemos muita coisa mas agora para tirar o feitiço é possível, só que o quimbandeiro cobra, aquilo vai acima de cento e tal mil e a Corte não tem esses valores. Quer dizer, nesse momento, estaria, isso seria nossa tarefa de tirar todo o feitiço que existe, talvez dentro das comunidades ou mesmo a nível de todo o país mas isso acarreta custos e não só, é um fenómeno que o mundo ainda não tem cabeça para entender porque esse homem aqui a quem a Corte lhe deposita toda a confiança de que tira o feitiço nos outros, ele também dá. Então assim não é possível! Ele não faz parte da Corte mas é um que a Corte lhe contrata para fazer um serviço que a Corte apresenta. Ele não faz parte da Corte. Antigamente os Reis tinham os seus adivinhadores, quimbandeiros mas ainda não estruturamos a coisa de tal maneira... mas acho que com o tempo teremos os próprios da Corte para evitar buscar essas pessoas de fora, mas temos 4 identificados e eles também sabem que sempre que a Corte chamar para fazer um trabalho de feiticismo, eles vêm. Temos a nível do município 4, até aqui vemos que são as tais melhores. Os demais, os cento e tal que existem por aí são daqueles que 20% falam a verdade e 80% é só retirar os bens dos outros (Entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M'Balundu, 2017).

Outras modalidades probatórias foram apontadas por Florêncio que entrevistou vários curandeiros e autoridades tradicionais na região do nosso estudo, o município do Bailundo. Transcrevo parte dessas falas para demonstrar a diversidade de modalidades do sistema probatório na mesma região.

Segundo o quimbandeiro Fernando Adonho Mbonga (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.118), “*uns adivinham pelo espelho, mete o espelho e adivinha pelo espelho, no espelho pode surgir a pessoa que está a enfeitiçar, o feiticeiro. Outros é pela caneca, na água que está dentro da caneca vê a doença, ou quem está a provocar a doença*”. Por sua vez, Jino Kaiangula (*apud* FLORÊNCIO, 2010, p.118 e 119) afirma que, “*tem métodos tradicionais para resolver esses casos. Utilizávamos galinhas, tem os seus métodos. Caso o acusado seja utente do que é acusado [seja feiticeiro] então o indicado animal sofreria algo. Esses casos eram resolvidos a partir dos quimbandeiros. Quem manda ir no quimbandeiro é o soba. [antigamente] utilizava-se um medicamento tradicional, o umbulungu. A pessoa que fosse acusada tomando aquele medicamento se fosse mesmo feiticeiro morria. Hoje não, onde se faz é mais na ombala grande, na ombala do M'Balundu. [...] os portugueses não proibiram isso, porque eram práticas tradicionais nossas que encontraram. [...] Quando há um caso, o acusado vai ao soba, depois é que vai ao quimbanda que pratica esses actos*”.

O ossoma de Chilala, Mário Jorge Calesse diz: “hoje no umbulungu eles apanham galinha, ou então um salalé, aqueles mesmo da mata. Então fazem a experiência aí, fazem isso em nome de um [acusado], depois esperam o resultado, depois fazem em nome do outro, esperam resultado. Lá onde houver problemas e fizerem na minha vez e hou- ver sinais então significa que eu sou culpado. Mas se não houverem sinais significa que está ileso. A experiência faz-se assim. No passado era mesmo de beber e humanamente vitimava pessoas. Mesmo se ele era feiticeiro, mas depois disso ele morre. Mas agora viram que não é só experimentar numa coisa e depois os sinais aparecem, em vez de dar numa pessoa para depois morrer. Pode dar-se numa galinha, ou numa outra coisa, depois os sinais vêm e vê-se que o fulano é feiticeiro, e não dá no próprio indivíduo porque depois morre.” [...] “ (...) no

tempo dos portugueses era mesmo de fazer experiências nas galinhas e outras coisas, mas nesse tempo de guerra de agora, como normalmente é que havia mais intensidade de feitiçaria é que se aplicava directamente nas pessoas. Agora regressou-se ao passado, já não se pode aplicar nas pessoas, tem que ser nas galinhas. Nesse tempo de guerra na havia uma acalmia que as pessoas pudessem trabalhar num único sitio, então era lá mesmo onde houvera esse problema de feitiçaria, então aplicava lá mesmo (apud FLORENCIO, 2010, p.119 e 120)”.

O ossoma de Lunge (apud FLORENCIO, 2010, p.120 e 121), afirma: *“Quem matar, é matar também. Ou então, se ele tiver família forte entrega pessoa vivo e uns tantos cabeças de gado para pagar a vida do outro. E essa pessoa que vai ser entregue é logo cravado aí³⁸. Feiticeiro é diferente, depende. Os velhos fazem prova própria. Depois, se a pessoa for mesmo verdade feiticeiro era queimado ou botado na água. Afogado, é. Essa prova é o umbulungu. Quem sabe mesmo fazer é o quimbandeiro. O quimbandeiro é que faz a prova própria, e todo o mundo está aí a ver se é mesmo o próprio. Se ele ficar aí e perder a razão então ele é amarrado e metido na água. Ou arranjar lenha, ele fica ali sentado e queimá-lo. Mas é problema, se ele não é e saltar nesse fogo para fora, aquela família que o acusou esses também são presos no soba. Esses dão boi, e dá uma pessoa que vai render o próprio [o que foi falsamente acusado]. Porque se ele é o próprio feiticeiro morre com o fogo, mas se não for quando vai rebentar, salta daí do fogo. Se ele for na verdade, fica aí assim”*

Estas afirmações não são pacíficas, e são desmentidas por muitos. Friedman e N’senga (2002, p.5), referindo ao processo probatório de acusações de feitiçaria a crianças, afirmam: tudo isto tem lugar no mundo nocturno e é, portanto, invisível. Não há provas materiais. Apenas os curandeiros, com o seu poder especial, de Deus ou dos ancestrais, são capazes de detectar e tratar. Tanto as autoridades tradicionais (sobas), como funcionários levaram às nossas discussões a questão das provas, e afirmaram que muitas vezes se sentem desconfortáveis, com o fato do sistema judicial existente não lhes dar qualquer possibilidade de tratar os problemas de feitiçaria.

O próprio rei Ekuikui IV, Augusto Katchiopololo, rei predecessor, morto a 14 de janeiro de 2012, igualmente entrevistado por Florêncio, afirma que:

“O umbulungu até hoje está a fazer-se. Só se faz na ombala do rei. Não se pode fazer fora. O umbulungu de matar pessoa já não se faz mais. Agora o umbulungu é só de mostrar um sinal de que este aqui tem culpa. Nos tempos anteriores, esse que morre [de umbulungu] é porque tem culpa, foi julgado pelo rei, foi julgado pelos sobas, e essa culpa será mesmo de que esse homem não merece viver, tem que morrer. Então o rei é que dá a admissão. Mas isso passou já nos tempos. O português quando veio proibiu que se matassem pessoas, mas com o andar dos tempos fomos vendo que os portugueses levavam pessoas, castigavam e morriam, e isso na mente dos sobas fez-nos confusão, ‘como é que ele nos proíbe de matar e arrasta pessoas para a morte?’ Mas nem todas as penas têm este quadro jurídico, e mesmo nos casos de feitiçaria, estas penas só são aplicadas quando o caso envolve mortes. No geral, as penas envolvem indemnizações pecuniárias, ou em géneros, “se alguém bateu no outro, paga um porco, ou um cabrito, ou outro animal, do valor da ofensa. (...) Dinheiro também usa, por exemplo se for preciso pagar os tratamentos ao outro. (...) Se matar alguém

vai na polícia.” Se for caso de adultério, por exemplo, o caso é diferente, “a mulher não tem culpa, o acusado sabe muito bem que essa mulher é alheia, então devia ter respeito pelo dono da esposa. O homem que é dono da esposa não vai largar a mulher, por causa dos filhos e fica com a mesma mulher. Então o acusado é que paga, o que o elengo decidir. Tudo vai cair sobre o acusado” (apud FLORÊNCIO 2010, p.120 e 122).

Ainda segundo Florêncio (2010, p.120), tal constitui uma óbvia inconstitucionalidade, pois na prática a administração de um veneno num ser humano corresponde a uma quase sentença de morte, ou semi-sentença, e a prova de que a discussão sobre as virtualidades do pluralismo jurídico afigura-se, nas práticas, muito mais complexa e difícil, do que na sua concepção teórico-ideológica.

Todavia, de acordo com o autor (2010, p. 124), dos contatos mantidos com a população local do município nos trabalhos de campo, pode dizer-se que a existência deste pluralismo legal é vista como bastante positiva pela população, que realça o respeito pela sua “cultura” e o fato do Estado e do direito constitucional não conseguirem resolver problemas fundamentais do seu quotidiano, como por exemplo os casos relacionados com o oculto, como a bruxaria e a feitiçaria. No entanto, é preciso sublinhar que o chamado direito tradicional, costumeiro ou consuetudinário, e o direito constitucional colidem e sobrepõem-se em certas áreas, entrando mesmo em contradição, fato constatado numa entrevista com jovens do Bailundo. Estes jovens realçam duas áreas bastante sensíveis de colisão entre o direito tradicional e o direito nacional, tais como os castigos físicos e a prova de *umbulungu*, e o direito da mulher e da família. No primeiro caso, é evidente que o oráculo do veneno do *umbulungu*, assim como os castigos físicos infligidos aos acusados de feitiçaria, são profundamente inconstitucionais, e só acontecem com o beneplácito das autoridades estatais. No segundo caso, o direito tradicional restringe direitos das mulheres angolanas, que estão consagrados na Constituição.

As acusações de feitiçaria são dignas de nota, na medida em que parecem não necessitar de prova material e, por isso, não poderem ser abordadas de modo racional (FRIEDMAN e N’SENGA, 2002, p.44).

Aqui, também, vale cogitar uma outra e nova racionalidade jurídica que não essa de matriz europeia, porque insuficiente e ineficaz para atender a fenômenos sociais enraizados na cultura local, como o é a própria feitiçaria. Por tudo isto, defendo que os processos estatais que envolvem acusações de feitiçaria convoquem não só o psicólogo mas sobretudo o curandeiro e o adivinho como elementos fundamentais para o sucesso do processo probatório como um todo.

Florêncio (2010, p.125) cogita a possibilidade de a autoridade e até mesmo a legitimidade jurídica das autoridades tradicionais puderem estar em declínio, sobretudo entre os jovens

urbanizados, uma vez que os jovens hoje preferem dirigir-se aos tribunais das autoridades tradicionais não por serem estes mais legítimos, mas sim porque, *“têm mais medo da polícia, porque prende, e os sobas e os sékulus não, aí basta pagar qualquer coisa e a pessoa vem embora. (...) Nos quimbos os jovens seguem os mais velhos, aí não há polícia, não há Estado, e os jovens estão mais oprimidos pela família, pelos mais velhos. Então aprendem desde novos a respeitar e a obedecer aos mais velhos, e aos sobas e sekulus”* .

Creio, entretanto, numa nova redefinição do papel das autoridades tradicionais no atual cenário político e jurídico de Angola, marcado por urgentes reivindicações pela democratização e pela convivência pacífica das diversas ordens jurídicas e políticas, ainda que nem sempre convergentes, o que é esperado num ambiente prática e socialmente plural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Angola assim como a maioria dos países africanos vive num ambiente de pluralismo jurídico emanado do colonialismo. Neste período, a vida social foi regulada por ordens jurídicas locais e por ordens jurídicas dos colonizadores europeus, com privilégio desta última dado o caráter violento e repressivo que caracterizou o colonialismo europeu em África. Com o fim do colonialismo, essa convivência jurídica concomitante permaneceu e o desprivilégio em face das ordens jurídicas locais prevaleceu. Como consequência, vários fenômenos sociais como a feitiçaria deixaram de ser tutelados pelo Direito do Estado, dado que este não foi esculpido de acordo com a cultura e a situação socioeconômica local. Entretanto, as autoridades tradicionais, principais representantes da ordem jurídica local, no caso angolano, continuaram e continuam a regular a vida social, os fenômenos sociais e culturais não tutelados por esse Direito de matriz europeia (portuguesa, no caso de Angola) junto de suas comunidades, estas muitas vezes situadas em regiões que o Estado não consegue estender seus serviços primários.

Como consequência dessa insuficiência do Estado angolano em abranger todo o território nacional e da indiscutível legitimidade das autoridades tradicionais junto das comunidades locais, o Estado-partido-MPLA tem instrumentalizado as autoridades tradicionais não só administrativa e financeiramente mas também partidariamente. Todavia, faz-se fundamental que o reconhecimento constitucional e estatal das autoridades tradicionais não esteja condicionado às referidas instrumentalizações, sob pena de comprometer deveras a autonomia do poder local das autoridades tradicionais e o papel que estas desempenham no desenvolvimento do país, na administração da justiça, no acesso à justiça a custos baixos financeira e temporalmente, na democratização do país através do proporcionar de uma diversidade maior de espaços de intervenção e participação da sociedade civil.

As autoridades tradicionais continuam exercendo jurisdição no território nacional, através da realização de julgamentos tradicionais na língua local, com um caráter extremamente democrático, permitindo a participação ativa não só das partes da lide mas também da comunidade presente que assiste, trazendo comentários e dados relevantes para a resolução da lide; os julgamentos tradicionais são altamente céleres (a maioria termina numa só sessão) e públicos com acesso irrestrito para qualquer pessoa da comunidade, sendo essa participação o critério para que tais decisões sejam totalmente aceitas e respeitadas; as penas aplicadas pelas autoridades tradicionais respeitam e cumprem os valores e princípios da Constituição de Angola relativos à integridade

física, à salvaguarda da vida, dentre outros direitos fundamentais do acusado, inclusive em se tratando de acusações de feitiçaria; os julgamentos de feitiçaria, no tribunal tradicional, é criterioso e complexo, é feito pela entidade máxima, o Rei, e uma Corte que lhe auxilia, obedecendo a um processo complexo de produção de provas; se as partes se sentem insatisfeitas com a decisão, podem recorrer da mesma junto da Corte tradicional e, igualmente, junto aos tribunais do Estado. Porém, há mais casos de insatisfação de decisões vindas do tribunal do Estado, diante das quais a parte insatisfeita recorre ao tribunal tradicional para reavaliação.

As autoridades tradicionais são a manifestação do Poder Local em Angola, elas são reconhecidas pela Constituição de Angola, conquanto sejam anteriores à própria ideia de Estado; o modelo de Estado eurocêntrico imposto no período colonial tem mostrado insuficiências e deficiências no que toca à concretização e realização da justiça, da igualdade e da liberdade em Angola. Em face dessa insuficiência do Estado, propus o resgate da noção de organização política anterior ao colonialismo, lastreando-a nos valores culturais africanos, redefinindo a própria noção de Estado e de pessoa, sem descurar daquilo que há de positivo no modelo estatal vigente.

Constatou-se que o Estado angolano não conseguiu ainda estabelecer um quadro legislativo nacional que enquadre os tribunais das autoridades tradicionais, apesar de definir genericamente as suas competências que, aliás, são basicamente as mesmas do período colonial, alternado entre uma moldura institucional/legal mais do tipo monista e uma moldura mais do tipo dualista se vista a partir das práticas locais, das próprias incapacidades do Estado e seus agentes, e das próprias dinâmicas e interesses dos atores locais envolvidos, já que os quadros jurídicos e os modelos de atuação significantes são ainda os que perduram desde o período colonial; uma forte incapacidade das administrações estatais locais em controlarem estes tribunais e que neles se julgam casos para os quais não estão autorizados, nomeadamente crimes de sangue e homicídios. Sobretudo nas áreas mais remotas do município, onde a presença e a legitimidade do Estado é escassa, ou mesmo nula. Contudo, hoje existe uma Constituição angolana, e um quadro jurídico nacional, que se aplica universalmente a todos os cidadãos. A existência de um pluralismo jurídico não pode, nem deve, sobrepor este quadro nacional, nem muito menos deslegitimá-lo (Florêncio, 2010, p.126 e 127).

A compreensão da feitiçaria, das dinâmicas e práticas que ela implica torna necessária a invenção de uma racionalidade distinta da racionalidade europeia. Não se trata de uma irracionalidade, mas da compreensão da cosmovisão e do modo como o africano se posiciona no mundo. Estabeleci relações entre feitiçaria e conhecimento, e demonstrei como eles tendem a convergir nos usos que lhes são atribuídos. Tal fica mais bem demonstrado nos cuidados de cura e tratamento das doenças, inclusive que a feitiçaria, frequentemente, vem acolmatar as lacunas que a

medicina deixa, sendo que os profissionais desta última encaminham ou sugerem os profissionais da outra para atendimento mais eficiente dos seus pacientes.

Demonstrei, ainda, que a realidade da feitiçaria afeta tanto os ricos como os pobres e que ela não é necessariamente a inadaptabilidade à vida moderna nem traduz uma mentalidade atrasada ou irracional. A feitiçaria tem, igualmente, aparecido como pretexto para preterir ou anular a infância e o cuidado à infância das crianças. Além disso, sugeri estar o ressurgimento das acusações de feitiçaria certamente imbricado com a alienação parental, portanto, há a clara necessidade de um estudo que aprofunde tal relação.

As limitações desse estudo têm que ver com a necessidade de se estender o escopo da pesquisa, isto é, ouvir através de entrevistas ou por outros instrumentos de pesquisa os demais intervenientes da lide (as partes diretamente envolvidas, além dos familiares e outros), no âmbito da justiça comunitária, para apurar o nível de satisfação em face das demandas buscadas junto desse direito não escrito. Ademais, poder-se-ia ouvir, igualmente, os demais membros da Corte que, junto com o Rei, decidem, dentre outras, as demandas sobre acusações de feitiçaria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. 2ª Ed. Portugal: Paulinas, 2014
- ANGOLA. **Constituição de Angola de 2010**. Luanda: Imprensa Nacional - E. P., 2010
- ARAÚJO, Sara. **Pluralismo Jurídico e Emancipação Social: instâncias Comunitárias De Resolução De Conflitos Em Moçambique**. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/pluralismo-jur%C3%ADdico-e-emancipa%C3%A7%C3%A3o-social-inst%C3%A2ncias-comunit%C3%A1rias-de-resolu%C3%A7%C3%A3o-de-conflitos>> Acesso em: 15/07/2017, 12:17
- _____, **Acesso à justiça e pluralismo jurídico em Moçambique. Resolução de litígios no bairro «Jorge Dimitrov»**. Disponível em: <<http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/62.pdf>>, Acesso em: 15/07/2017
- BONO, Elzio Lorenzo. **Muntuísmo: a Ideia de “Pessoa” na Filosofia Africana Contemporânea**. 2015. (Tese defendida no curso de doutoramento em Ciências Pedagógicas) - Università degli Studi di Bergamo, Itália. 2ª Ed. Tradução de Jofredino L. Faife. Portugal: Paulinas, 2015
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14ª Ed. São Paulo: Edusp, 2012.
- FRIEDMAN, Kajsa Ekholm; N’SENGA, Biluka Nsakala. **Crianças que necessitam de Proteção Especial: um estudo antropológico das crianças acusadas de feitiçaria em M’Banza Congo, Uíge e Luanda**. Relatório Preliminar não publicado, Setembro de 2002.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 10ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- CHAVES, Mateus Justino. **O Papel Reconciliador da Igreja no Pós-Guerra Civil em Angola**. Anápolis: Transcultural, 2008
- FEIJÓ, Carlos. **A coexistência Normativa entre o Estado e as Autoridades Tradicionais na Ordem Jurídica Plural Angolana**. 2012. Tese (Doutorado em Direito Público) - Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa. Coimbra: Almedina, 2012
- FLORENCIO, Fernando. **Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo**. Departamento de Ciências da Vida Universidade de Coimbra, 2010. Disponível em: < https://www.uc.pt/en/cia/publica/AP_artigos/AP28.05_fernandoflorencio> Acesso em: 18 mar. 2017, 18:45:20
- FONSECA, Jorge Carlos de Almeida. **Magistratura de Influência: pela Cidadania e por uma Cultura de Constituição**. Cabo Verde: Sorate-Artes Gráficas, 2016

GOMES, Miguel de Oliveira. **Feitiçaria: perigos e caminhos para a libertação**. Portugal: Paulinas, 2016

GRANJO, Paulo. **Julgamentos de Feitiçaria, Hegemonias Locais e Relativismos**. Disponível em: < <http://www.buala.org/pt/a-ler/julgamentos-de-feiticaria-hegemonias-locais-e-relativismos>>. Acesso em: 06/08/2017, 16:15:00

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. Disponível em: < <http://www.catequisar.com.br/dw/catecismo.pdf> > Acesso em: 27/07/2017, 16:20,15

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980

MIGUEL, Justina Carlos. **O Poder Local Público e as Autoridades Tradicionais em Angola: caso particular do Cunene**. 2014. Dissertação (Mestrado em Gestão Autárquica) - Escola de Educação, Gestão, Engenharia, Aeronáutica e Design do Instituto Superior de Educação e Ciências, Cunene: 2014

MUCALE, Ergimino Pedro. **Afrocentricidade: complexidade e liberdade**. Moçambique: Paulinas, 2013

MUEKALIA, Jardo. **Angola, a Segunda Revolução: Memórias da Luta pela Democracia**. Portugal: Sextante, 2010

NETO, Maria da Conceição. **Fórum Constitucional**, realizado em 20-22 de março de 2002, na província do Huambo, pelo National Democratic Institute, Fundação Friedrich Ebert, pela Universidade Católica de Angola e ADRA. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/angola/hosting/neto.pdf> Acesso: 10/09/2016, 22h47

ORRE, Aslak. **Fantoches e Cavalos de Troia? Instrumentalização das Autoridades Tradicionais em Angola e Moçambique**. Cadernos de Estudos Africanos Online, 2009 Disponível em: <<https://cea.revues.org/190>> Acesso em: 10/7/2017, 0:16

PACHECO, Carlos. **Angola, um gigante com pés de barro: e outras reflexões sobre a África e o mundo**. 4ª Ed. Lisboa: Nova Vega, 2014.

PACHECO, Fernando. **Autoridades Tradicionais e Estruturas Locais de Poder em Angola: Aspectos Essenciais a Ter em Conta na Futura Administração Autárquica**. Ciclo de Palestras sobre Descentralização e o Quadro Antárquico em Angola, organizado pela Fundação Friedrich Ebert, Luanda, 12/3/02. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/angola/hosting/pacheco.pdf> > Acesso em: 15/07/2017, 12:03

PAWSON, Lara. **Em Nome do Povo: o Massacre que Angola Silenciou**. Lisboa: Tinta da China, 2014

PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer.** Revista Contemporânea ISSN: 2236-532X v. 2, n. 2 p. 395-418 Jul.–Dez. 2012. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/viewFile/89/54>> Acesso: 14 jul. 2017, 10:07:20

PEREIRA, Luena Nunes. **Feitiçaria e Esfera Pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano.** Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano IX, Nº XVI, Janeiro de 2016. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/110351>> Acesso: 18. mar. 2017, 18:33:09

_____, **Crianças Feiticeiras: Reconfigurando Família, Igrejas e Estado no Pós-Guerra Angolano.** Scielo,Relig. Soc. vol. 28, nº 2, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200003> Acesso em: 18 mar. 2017, 18:49:30

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel **Sobre a Descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias.** Estudos de Religião, v. 26, n. 43 .25-35. 2012. ISSN Impresso: 0103-801X - Eletrônico: 2176-1078. Disponível em: < <http://www.bibliotekevirtual.org/revistas/Metodista-SP/ER/v26n43/v26n43a02.pdf>> Acesso em: 14 mar. 2017, 23:11:20

WOLKMER, António Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamento para uma nova cultura no Direito.** 3ª Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001

ZAWUA, Nkûwu-A-Ntynu Mbuta. **Percepções da Cor da Pessoa e do Tipo Angolano.** 2015. 290 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia Social, São Paulo: 2015

ANEXO I: entrevista com o Vice-Rei da Ombala do M'Balundu

- 1- Quem julga os casos de feitiçaria? (Sujeito)
- 2- Até onde se estende a jurisdição do Reino?
- 3- Qual é faixa etária mais acusada nos casos de feitiçaria? Crianças, jovens e velhos? (sujeitos)
- 4- Quais são os assuntos que normalmente se julgam nos casos de feitiçaria? (Objetos)
- 5- Como se julgam esses casos de feitiçaria? Que regras são usadas? Regras consuetudinárias? Regras escritas do Estado? Tem conhecimento das regras do Estado? (Procedimento)
- 6- Existe algum procedimento previamente estabelecido? Se sim, descreva suas principais fases (Fases e procedimento do processo).
- 7- Vê conflitos ou contradições entre as regras do Estado e as regras da Ombala? Se sim, aponte alguns (Convergência ou divergência das suas fontes de Direito).
- 8- Além da salvaguarda da vida, existe mais algum valor que merece a atenção especial da Corte? Por exemplo, são permitidas as agressões físicas? A família lesada pode agredir fisicamente a família culpada?
- 9- Existe alguma relação entre a Comunidade e o Tribunal Tradicional? Como é essa relação? A Comunidade respeita e cumpre com as decisões do Tribunal Tradicional? A vítima ou o acusado recorrem ao Tribunal do Estado por se sentirem injustiçados com a decisão local? (Acesso à justiça)
- 10- Em caso de intervenção do Estado a pedido das partes, como ficam as decisões locais? Elas são reformadas, mudadas, anuladas pelo Estado? (Mensurar a intervenção da fonte de Direito Formal na fonte de Direito periférica)
- 11- Existe alguma possibilidade de pedido de reavaliação do julgamento, quer dizer, se as partes se sentem injustiçadas podem solicitar que o processo seja repetido ou revisto?)
- 12- Como são constituídas as provas? (Processo probatório)
- 13- Quanto tempo leva um julgamento? (Mensurar a celeridade do processo)
- 14- As sessões de julgamento são públicas ou restritas à vítima, ao acusado e suas famílias? (Mensurar a publicidade do processo)
- 15- Quais são as penas mais comuns para os casos de feitiçaria? Elas são facilmente aceitas e cumpridas? (As penas ferem a Constituição?)
- 16- Como é feita a execução das penas? (Mensurar o processo executivo)
- 17- Quem é o responsável pela execução da pena?

- 18-Tirar o feitiço do acusado não pressupõe a morte do mesmo?
- 19-O que a Ombala faz com o feitiço que é retirado das pessoas?
- 20-Nesse sentido, pode-se dizer que a Ombala também ajuda para cura?
- 21-Há o mito de que existe uma cadeira na Ombala que detecta quem é o feiticeiro, é verdade?
- 22-O que é o feitiço?
- 23-Dentro do conhecimento da Vossa Majestade será que haveria uma diferença entre bruxaria e feitiçaria?
- 24-Existem pessoas vindo até a Corte com o intuito de receber feitiço? São pessoas de todas as classes sociais? De chefes a comerciantes, por exemplo?
- 25-Qual a relação que a Corte estabelece entre os casos de feitiçaria e o aspecto religioso? Como a Corte e sua Majestade vêem o par feitiçaria/religião?
- 26-Como é que fica a relação do acusado, depois de passar todo processo de constituição de provas, quando já se tem a certeza que ele é o feiticeiro? Como se dá a relação desse feiticeiro com a comunidade? Ele convive normalmente na comunidade?
- 27-O Rei pode falar da estrutura da Corte? Como é sua constituição?