

Feitiçaria na Angola oitocentista: razões por detrás de uma suposta maior tolerância administrativa face a crenças locais

JOÃO DE CASTRO MAIA VEIGA FIGUEIREDO

Resumo

Este artigo contesta os motivos por detrás de um suposto relaxamento das autoridades coloniais portuguesas quanto à perseguição de costumes e valores culturais africanos. Partindo do princípio de que uma tal circunstância não se deve a uma política deliberada, mas sim a um desfasamento entre a teoria e a prática coloniais portuguesas, recorre-se às fontes oficiais do Governo da colónia de Angola para demonstrar como durante o século XIX é a adopção de elementos da religiosidade africana por parte dos agentes coloniais que vai impor um freio às políticas persecutórias traçadas a partir de Luanda ou da metrópole.

Palavras-chave

Feitiçaria, escravatura, religiosidade popular.

Abstract

This article debates the motives behind the supposed greater tolerance of the Portuguese colonial administration towards African values and customs, assuming that such lenience is not the effect of a deliberate policy, but the consequence of a continuing lag between Portuguese colonial theory and practice. The official 19th century sources from the colonial government will be analyzed in order to prove that the adoption of elements of African religiosity by colonial agents will contribute to the unfeasibility of more repressive measures by the central administration.

Keywords

Witchcraft, slavery, popular religion.

Introdução

Whereas the British and French generally enforced a ban on sorcery/witchcraft accusations, trials, and ordeals in their African territories, the Portuguese demonstrated relatively greater “tolerance” for, and reliance upon, indigenous institutions and practices (West, 2005, p. 102).

Enfin, me référant implicitement à une prétendue plus grande tolérance du colonialisme portugais, je soutiens que si elle a pu parfois exister, elle provenait, plutôt que d'un calcul délibéré, d'un décalage fréquent entre la parole et les actes (Barbeitos, 2008, p. 12).

No final da década de 90 foi recuperado um tema que vinha sendo abandonado pelos académicos, a análise no contexto africano da crença na realidade da feitiçariaⁱ. A preocupação de que a investigação deste objecto de estudo contribuía para uma indesejável exotização dos povos em estudo, bem como o apartamento, por parte dos antropólogos, face aos paradigmas simbolista e funcional-estruturalista (West, 2007, pp. 19-25,34-38), ditaram em larga medida esta tendência de afastamento. No campo da história, até finais do século XX, o foco manteve-se no estudo da feitiçaria ou bruxaria nos contextos europeusⁱⁱ e norte-americanos (Boyer e Nissenbaum, 1974), onde com um sucesso relativo foram aplicados métodos heurísticos desenvolvidos por uma anterior vaga de estudiosos africanistas. Assim, na viragem do século passado a tendência era de negligência do campo africano, pelos antropólogos interessados no estudo da feitiçaria, e de releitura do contexto europeu e americano à luz dos paradigmas anteriormente apurados em África, por parte de historiadores do tema.

A publicação em 1995 de uma obra de Peter Geschiere, e a sua subsequente tradução em 1997 para o inglês como *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, vêm criar uma nova dinâmica, determinando a recuperação pela academia deste tópico de investigação. O feito de Geschiere, que com este seu trabalho marcou em parte a agenda africanista da década seguinte (Figueiredo, 2009, p. 74), deve-se sobretudo a duas mudanças epistemológicas que o autor introduz nesta área de estudo. A primeira consistiu no alterar do foco da análise das aldeias africanas, espaço por excelência das monografias da antropologia funcional-estruturalista e simbolistaⁱⁱⁱ, para as modernas metrópoles. Tal mudança contribuiu para que a exotização do objecto de estudo não fosse tão marcante, ao situar a crença na realidade do feitiço no âmago da modernidade, como o título *The Modernity of Witchcraft* categoricamente implica. Estava desconstruída a divisão artificial entre uma África estagnada, ligada apenas à tradição, sendo a “aldeia africana” metonímia

de todo um continente, e o Ocidente das metrópoles, moderno, globalizado e em constante fluxo^{iv}. A segunda modificação prende-se com o abandono de uma perspectiva sincrónica, assente no presente etnográfico e na cristalização, enquanto tradição imutável, das observações historicamente situadas de antropólogos, desobstruindo-se portanto o campo da análise histórica do conceito de feitiço e de feitiçaria em África^v.

Após o lançamento desta obra marcante, sucederam-se as publicações de novos estudos antropológicos sobre a feitiçaria em África, que por sua vez motivaram os historiadores a traçar a historiografia do mesmo^{vi}. No contexto lusófono, a produção intelectual sobre o conceito de feitiço tem vindo a ser mais modesta. Destaca-se o caso de Moçambique, país acerca do qual surgiram nos últimos anos algumas obras de referência^{vii}: Alcinda Honwana, com *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, Harry West, com *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique* e *Ethnographic Sorcery*, e Maria Paula Meneses com o artigo *Corpos de Violência, Linguagens de Resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique Contemporâneo*.

Todos os três autores reforçam as suas análises antropológicas ou sociológicas com o recurso a uma breve historiografia das posições do Estado colonial e pós-colonial acerca da crença na realidade da feitiçaria. O seu escopo abrange, no entanto, quase exclusivamente as posições face a esta crença tomadas pelos movimentos nacionalistas que protagonizaram a Guerra de Libertação Nacional e a posterior Guerra Civil Moçambicana.

Alcinda Honwana é quem estende mais no passado a análise do que apelida de *repressão de valores culturais tradicionais*, de forma a documentar a reacção portuguesa a dois movimentos anti-feitiçaria que tiveram lugar em Moçambique no início do século XX (Honwana, 2003, pp. 122-130). Embora tanto Honwana como Harry West (West, 2005, p. 102) documentem pressões e perseguições a indivíduos por parte da administração colonial portuguesa, por serem considerados praticantes de feitiçaria ou mesmo apenas de curandeirismo, os autores admitem quer um *certo relaxamento*, quer uma *greater tolerance*, comparando o caso português com o colonialismo inglês ou francês (Honwana, 2003, p. 129; West, 2005, p. 102).

Desconstruindo esta suposta tolerância que marcou o encontro colonial português, como fruto não de uma política consciente, mas considerando-a sim como o resultado de um perene desfasamento entre a teoria e a prática coloniais portuguesas, torna-se necessário perceber o que é que obstou no terreno à imposição de uma repressão mais metódica dos crentes na realidade da

feiticiária. Justifica-se assim o projecto de investigar que factores concretos impediram as autoridades portuguesas de perseguir de forma mais draconiana os envolvidos em *sorcery/witchcraft accusations, trials, and ordeals* (West, 2005, p. 102), uma vez que a sua tolerância dificilmente pode ser tida como deliberada, mas sim fruto de constrangimentos práticos (Barbeitos, 2008, p. 12).

Uma das resistências levantadas no terreno a uma perseguição severa das práticas associadas à crença no poder do feitiço, no decorrer do século XIX, resulta sem dúvida da adopção, sincera ou utilitária, por parte de administradores coloniais, colonos e filhos da terra^{viii} de elementos da religiosidade das sociedades com que convivem. A partir das fontes oficiais desta época, é possível perceber como a atitude dos agentes do Estado colonial se vai alterando ao longo de oitocentos, e como uma crescente disposição para a perseguição de *valores culturais tradicionais* (Honwana, 2003, p. 122) por parte das elites esbarra no terreno com a adopção destes pelos mesmos agentes da administração colonial e colonos com os quais o Estado poderia contar para promover as suas políticas repressivas.

Justificações do atraso colonial: do clima à má gestão económica.

A tarefa hercúlea de colonizar e ocupar efectivamente o vasto território que veio a constituir a colónia portuguesa de Angola sempre se revelou como demasiado ambiciosa para os meios de uma metrópole pobre, despovoada e periférica em termos científicos e técnicos do restante da Europa (Alexandre e Dias, 1998, pp. 124-125; Alexandre, 2004). No entanto, para a opinião pública portuguesa tal facto nunca foi óbvio, sendo sucessivamente apontadas desculpas em larga medida auto-ilusórias para explicar o falhanço da política colonial ao longo do século XIX^{ix}. Nas primeiras décadas, é o clima, carrasco de europeus, que continua a ocupar o lugar cimeiro nas justificações lusas. Continuando uma tradição retórica já bem estabelecida desde os tempos das obras de Gregório Matos^x, ou mesmo do início da expansão marítima portuguesa^{xi}, o estado de degradação e abandono do ultramar africano é tido como o resultado não da falta de meios, mas sim da inclemência dos elementos.

A partir dos anos 30, contudo, o discurso oficial muda radicalmente. Quando os portugueses são forçados a repensar o seu lugar no mundo, e o projecto de um império africano força o reanalisar doloroso da situação no terreno, os factores mesológicos deixam de ser apontados como a principal

causa do atraso na colonização angolana. É então, que certas condições, económicas na sua essência, ganham destaque no discurso de subterfúgio metropolitano. Esta descontinuidade é bem ilustrada pela seguinte passagem do *Parecer da Comissão especial sobre Companhias agrícolas e mercantis no Ultramar*¹, apresentado em 1843 à Associação Marítima e Colonial, em que o estado de abandono do ultramar se explica com três circunstâncias, nenhuma delas a insalubridade do clima:

1ª: [U]m trafico abominavel, precario, mas tentador, absorveu exclusivamente por mais de dois seculos os Capitais [...] seus donos [...] inhabeis para empregar-se em especulações de commercio licito que nunca aprenderam, fugiram com os seus haveres para terras estranhas, e deixaram-nos um paiz devastado, campos incultos, e desprovidos de habitantes; portos sem navios, e alfandegas sem rendimentos...

2ª: [A] Inquisição dos seculos 16.º e 17.º perseguia em Goa e suas dependencias, os ricos mercadores judeus e musulmanos...

3ª [A] separação do Brasil.²

A fuga histórica de capitais, mas acima de tudo a independência brasileira e o tráfico negreiro, tanto a sua existência segundo os abolicionistas como a sua supressão de acordo com os escravagistas, passam portanto a ser a principal justificação da precariedade da ocupação colonial portuguesa em Angola^{xii}. A importância que os factores económicos passam então a ter na auto-avaliação do mau desempenho português leva a que a adesão por parte dos filhos da terra, colonos ou administradores a valores e práticas culturais locais passe a ser encarada sob um novo prisma. Até então a aculturação, ainda que depreciada pelas elites religiosas enquanto adesão ao “gentilismo”, escapava em larga medida ao escrutínio das autoridades seculares, que encaravam tal facto como uma adaptação senão necessária pelo menos justificável ou sofrível face à impiedade do clima. Após os anos 30, contudo, uma nova preocupação com o estancamento do desperdício, e com o combate a procedimentos administrativos tidos como economicamente ineficientes, leva a que gradualmente aqueles que adoptam valores culturais locais passem a ser apontados como bodes expiatórios do atraso colonial.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Marítima e Colonial*. 3º Série: 1843, Imprensa Nacional, Lisboa, p.519.

² *Annaes Maritimos e Coloniaes...* 3º Série..., p.519.

A crença no “Feitiço”: de álibi do tráfico negreiro à causa do atraso económico.

Ao início do século XIX, a crença na feitiçaria e o costume dos julgamentos por ordálio com o fim de discernir os supostos feiticeiros estava longe de ser uma preocupação de monta para a administração colonial portuguesa. De facto, numa fase anterior á abolição do tráfico transatlântico (1836) (Alexandre e Dias, 1998, pp. 55-56) e do estatuto de escravo na colónia (1875) (Alexandre e Dias, 1998, pp. 460-461) esta convicção era instrumentalizada para justificar a manutenção do comércio negreiro, revestindo-o com uma patine humanista que o baptismo forçado dos escravos já não era capaz de fornecer num contexto internacional de pluralidade religiosa^{xiii}. Quer a prática da feitiçaria, cujos ritos supostamente sangrentos seriam alegadamente sancionados pelos poderes dos Estados Independentes Africanos, quer a perseguição dos feiticeiros por estas mesmas autoridades, proporcionavam então a matéria-prima para descrições pitorescas da barbárie africana destinadas à propaganda pela manutenção deste *status quo*.

A circulação deste tipo de narrativas continuará, e será mesmo intensificada após a promulgação da nova lei de 1875, uma vez que o *resgate* “humanista” de escravos das sociedades autónomas do sertão Angolano passa a ser a única forma legal de prosseguir o tráfico, ainda central na economia da colónia (Alexandre e Dias, 1998, p. 460). Não é pois com surpresa, que, face à escalada dos constrangimentos impostos à obtenção legítima de escravos, se verifique mesmo a falta de escrúpulos de alguns comerciantes portugueses em se envolverem em acusações de feitiçaria, de tal esperando auferir lucros fáceis nas pessoas dos acusados.

O Alferes João José Libório, no seu artigo *Angola - Viagem a Quilengues e a Caconda*³, faculta na descrição da sua viagem um bom exemplo de como eram relatados os horrores da preparação de supostos feitiços. Após relatar um festim canibal, promovido pela tropa irregular africana reunida à sua companhia, afirma:

N'esta distribuição [de carne humana] cabe ao Sobax^{xiv} uma boa parte da carne, para depois de secca ao sol servir de alimento quando lhe appetite, e mesmo dieta nas suas doenças. [...] Entre os povos que constituem as guerras convocadas, encontrei os Ganguellas^{xv}, e no arraial d'estes fui dar com duas cabeças humanas espetadas em paus. Perguntando-lhes a razão por que conservavam aquelle horrivel espectáculo, disseram que era

³ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série (Fevereiro de 1854 a Dezembro de 1858): 1867. Imprensa Nacional, Lisboa, pp. 448-449.

costume para no fim da guerra, as entregarem seccas ao seu Soba, e com ellas fazerem os seus remedios (milongos)^{xvi}. [...] [tendo] encontrado os povos de Caluquembe^{xvii} em grandes grupos, em procura de algum infeliz desgarrado, para pelas costas lhe tirarem o coração e os figados, e com isto fazerem os seus feitiços [...] para que o fogo das suas armas nunca falhasse⁴.

Este tipo de crónica explícita de actos brutais desempenhava um papel análogo ao da descrição fantasiosa de quadros de horror canibalesco, motivo que historicamente vinha justificando uma suposta intervenção humanista dos Impérios coloniais em África^{xviii}, e que entretanto vai caindo em desuso. A feitiçaria, nestas narrações, longe de ser apresentada como uma actividade anatematizada por chefes, bem como pela população em geral dos Estados Independentes Africanos, é exposta como uma ocupação exercida abertamente e com a conivência das autoridades^{xix}. Ao mesmo tempo, são amalgamadas com a prática da feitiçaria a preparação de amuletos e remédios, normalmente denominadas pelos portugueses como curandeirismo^{xx}. O “feiticismo”, ou a crença em exclusivo no feitiço^{xxi}, abrange assim nos discursos propagandísticos produzidos ou reutilizados pela facção pro-esclavagismo, todas as práticas que se queriam conotadas com barbarismo, tornando-se sinónimo deste.

Ironicamente, a perseguição por parte das autoridades africanas de indivíduos acusados de feitiçaria é igualmente distorcida, e apresentada como um outro auge de crueldade:

São supersticiosos com feitiço e almas do outro mundo, no que cegamente acreditam, resultando d'isto, ser rara a pessoa que morra, cuja morte não seja attribuida a feitiços, seguindo-se d'ahi o acarretar sobre quem recaiu a tal adivinhação, ou a sua desgraça, ou questões e pagamentos; sendo para notar, que quasi sempre recae sobre quem tem bens de fortuna, e quando o não podem fazer d'esta maneira é attribuido ás almas dos seus parentes que o vieram buscar. Aos Sobas convem estas questões, até as promovem, por comerem de ambas as partes [...]. N'aquellas partes [Sudoeste Angolano] a primitiva está em todo o seu auge. [...] Não ha mez nem semana que não seja gente morta pelo Soba [...] já pelas taes scismas de feitiço; [...] em um só dia matou dez mulheres suas imputadas de o quererem matar com feitiço; outra vez um proprio filho de seu irmão, e uma pequena dor de cabeça que teve custou a vida a vinte e sete individuos!!...⁵

Os defensores da manutenção do tráfico negreiro, enquanto *resgate* humanístico quer das vítimas dos feiticeiros quer dos acusados de praticar feitiçaria, traçam assim para a opinião pública um quadro infernal do sertão

⁴ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série ..., pp. 448-449.

⁵ Brochado, B. J. 1850: *Descrição das terras do Humbe, Camba, Mulondo, Quanhama, e outras - contendo uma ideia da sua população, seus costumes, vestuários, etc.* In *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série..., pp. 288-291.

angolano, criando novas narrativas exotizantes ou apropriando-se utilitariamente de pré-existentes. Os relatos por eles apresentados sustentam que todos os habitantes excepto os detentores de altos cargos políticos nos Estados Independentes podiam ser vítimas quer de fatais acusações de prática de feitiçaria, quer da rapina dos feiticeiros^{xxii}. Neste tipo de retórica, a exactidão da análise das crenças locais era expeditamente descartada a favor de uma confusão artificialmente criada pela amálgama de todo o tipo de práticas sob a denominação de feitiçaria ou feiticismo, e a equivalência desta com o pior tipo de barbárie. A preparação de medicamentos, os rituais de passagem (iniciações, matrimónios, funerais), a adivinhação e todo o tipo de ritos religiosos (teístas ou não) são assim descritos genericamente enquanto feitiçaria, que desta forma é apresentada como a força motriz omnipresente por detrás de todo o comportamento dos africanos.

Consultado em 1857 sobre a melhor forma de combater o tráfico negreiro, Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro baseia a sua posição de que a escravatura devia ser mantida enquanto forma de *resgate* precisamente na convicção de que a escravidão era central ao modelo de governo dos Estados Independentes Africanos, onde a crença no feitiço, acredita, regia a vida quotidiana⁶. Segundo este autor, no sertão, chefes tirânicos encaravam todos os seus súbditos como possíveis escravos, manipulando acusações de feitiçaria em proveito pessoal:

O chefe do governo chama indistinctamente a todos os que governa seus filhos, ou seus escravos. Dispõe, ouvindo a opinião dos seus conselheiros (esta é a forma de governo mais seguida) da vida e propriedade de todos, tomando por pretexto este ou aquelle crime: por ex. [...] porque é feiticeiro &. Este ultimo crime, que quazi sempre recae sobre quem possui gados, é frequentemente imputado, e a pena é ser morto o feiticeiro, escravizada a gente que com elle residia, e tomados os gados, e tudo o mais que possuíam. Muitas vezes a pena de morte do feiticeiro é commutada em degredo para fora do estado, sendo vendido como escravo. Ora, sendo muitos os governos, [...] e sendo este o costume de todos, já se vê o numero de escravos feitos por anno, por tal motivo⁷.

Escravos, pois, que o autor considera lícito serem *resgatados*. Ao longo do século XIX a maioria das elites angolanas, naturais ou apenas de passagem no território, mantiveram-se activa ou passivamente coniventes com a manutenção do tráfico negreiro (Alexandre e Dias, 1998, pp. 460-461). O argumento do *resgate* humanista dos escravos do sertão foi fulcral no branqueamento junto da

⁶ *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*. Número 611, de 13 de Junho de 1857, pp. 6-7.

⁷ *Boletim Oficial...* Número 611, de 13 de Junho de 1857, pp. 6-7.

opinião pública internacional e metropolitana desta posição (Alexandre e Dias, 1998, pp. 99-102), e a descrição propagandística das práticas ligadas à crença na feitiçaria foi central para esta manobra retórica. Assim, a indisposição dos agentes coloniais em perseguirem crentes na realidade da feitiçaria sem dúvida é condicionada pelo facto de que dos julgamentos de imputados feiticeiros resultavam os escravos *resgatados* que a coberto de uma lei permissiva ainda abasteciam os mercados das cidades da costa angolana. Resume em 1875 a *Comissão encarregada do regulamento do trabalho*:

Afirmava a maioria da Comissão que são indispensáveis estes resgates, como o meio de prover á falta de braços para a agricultura, e de conductores para os géneros de commercio, e considerando como um acto humanitário a salvação d'estes homens votados a uma morte certa, pretendiam alguns que aos resgatantes fossem garantidos os meios de tirar o máximo proveito no exercício d'esta industria. [...] No entanto convém apagar destes contractos todo o vestígio de escravidão, reduzindo a obrigação de serviço a menos tempo possível, tornando intransmissível o direito, fazendo cessar por morte do resgatante, e aproximando, quanto possível, a reciprocidade de direitos e obrigações de que mantem o amo e o servo [...] Por quasi unanimidade de votos foi reconhecida na comissão a necessidade de importar gente do gentio não avassallado [...]. E, se para animar os particulares, para estimular o interesse individual, e conseguir que anualmente se effeitue o maior numero de resgates possível, e que esta emigração gentilica seja tão grande quanto o possa ser, se remunera o resgatador concedendo-lhe o direito aos serviços do resgatado por espaço de cinco annos...⁸

Uma outra razão levava também a que os agentes coloniais não procurassem com toda a diligência impedir acusações de feitiçaria e os ordálios para determinar a culpa dos acusados, que, recorde-se, eram apresentadas ao público como o corolário da barbárie africana: os comerciantes portugueses envolviam-se por vezes nesses procedimentos legais dos Estados Independentes, tentando auferir lucros fáceis.

Vicente José Duarte, comandante do presídio do Distrito do Duque de Bragança, após descrever os julgamentos por ordálio realizados pelos locais a fim de apurar os responsáveis pelos mais variados crimes (de entre os quais o de feitiçaria), dá a seguinte notícia da sua jurisdição:

[T]em havido gente portugueza que se sujeita a esses usos escravizando assim parentes filhos de livres; porém de ordinario quando algum de Ambaca^{xxiii} assim pratica é muito raro voltar aos seus sitios; é uma especie de jogo, que emquanto a mim os mais ladinos adoptam para enganar o gentio, mas no qual muitas vezes perdem.⁹

⁸ *Boletim Oficial ...* Suplemento ao número 21, de 26 de Maio de 1875, pp. 291-295.

⁹ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 2^o Série (Janeiro de 1859 a Dezembro de 1861): 1867. Imprensa Nacional, Lisboa, pp. 124-125.

O comandante, que publicamente condenava o tráfico negreiro, continua assim, reflectindo sobre as dificuldades da ocupação portuguesa:

A fatalidade da nação portugueza consiste em que nem só usos barbaros, ou pelo menos ridiculos custam a destemir nos indigenas, mas ainda europeos que vem ao acaso para estes sertões se conformam com alguns; [...] Se em europeus se acham desatinos d'estes é escusado mais referir as loucuras e superstições dos indigenas; basta dizer que n'esses será custoso destruir-se em quanto houver homens honrados com graduações de officiais, que têm pelos quintaes panelas com raizes de molho enterradas no chão, para se lavarem com aquellas aguas, que os isenta, segundo dizem, de enfermidades, espiritos malignos, etc.¹⁰

O testemunho de Vicente Duarte chama assim não só a atenção para o facto de que portugueses se envolviam em práticas que condenavam publicamente a fim de legitimar o tráfico negreiro, mas também demonstra a atitude de uma certa elite anti-esclavagista. Essencialmente metropolitana, mas também presente no terreno em Angola, este grupo passa a observar as práticas culturais locais e a adesão a estas por parte de europeus como a explicação para o atraso da ocupação colonial portuguesa. O mesmo autor, num outro texto de 1848, ilustra bem como o discurso economicista passa a permear as descrições dos costumes locais:

E é como a maior parte do tempo se passa nos bondos^{xxiv}, em ociosidade, adivinhações, superstições de idolos, juramentos de indua; e lá mais no interior, amarram-se e vendem-se uns a outros pela simples adivinção em consultar d'essas divindades suppostas.¹¹

A crença na feitiçaria deixa portanto de ser apresentada apenas como a marca da barbárie, justificativa dos resgates de escravos, e passa, no discurso daqueles que viam na continuação da escravatura a razão do subdesenvolvimento da economia da colónia, a ser exposta como o germe da ociosidade. Segundo esta lógica, se os chefes dos Estados Independentes julgavam provada a acusação de alguém ser feiticeiro estavam não só a perder tempo e recursos com o procedimento, como também a subtrair mão-de-obra que poderia ser empregue no cultivo de bens de troca lícitos. Já no caso dos potentados avassalados pelos portugueses, a obtenção de taxas ou a confiscação dos bens dos acusados por parte de chefes é obsessivamente notada pelos

¹⁰ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 2º Série ..., p. 125.

¹¹ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 2º Série..., p. 131.

autores, revelando uma certa cobiça por esta forma de cobrança de tributos, alheia ao Estado português:

Rara é a pessoa que morre que não seja enfeitiçada, resultando d'ahi o arrastar irremediavelmente outro á morte, que é o imputado de feiticeiro, recaíndo sempre sobre quem tem bens de fortuna; indo todo o gado para as mãos dos Sobas.¹²

Como tal, é sem surpresa que colonos, membros intermédios da administração colonial (mesmo com treino de oficiais, de acordo com Vicente Duarte) ou filhos da terra que adotem as práticas e valores culturais africanos passem a ser apontados como responsáveis pela lentidão do progresso civilizacional e económico da colónia:

Não admira que o gentio [do serão não avassalado] pratique tão ridiculos costumes, quando em nossos Presidios e Distritos, taes como o de Pungo-andongo, Encoge, Ambaca, Cambambe, Muxima, Zenza do Golungo, Provincia dos Dembos, Duque de Bragança, estão sujeitos a alguns d'esses costumes, alguns d'elles tendo á frente Reverendos Padres. [os gentios] Adoram, ou ao menos guardam acatamento, a um chifre de veado, á concha de um cágado, [...] etc.; e não só esses, filhos do paiz há, se não adoração, ao menos respeito, ou antes temor elles consagram; e se algum chefe mais religioso se dirige aos Domingos a ouvir missa, alguns d'esses senhores o acompanham mais por comprazer, que por devoção [ênfase no original].¹³

Assim, paralelamente à tendência que se verifica ao longo do século XIX do exagerar os horrores de uma sociedade supostamente oprimida pela crença na feitiçaria, por parte dos defensores da manutenção da escravatura, um outro discurso surge sobre os valores culturais locais, traçado por abolicionistas, e por um número crescente de autores que entendiam ser económicas as causas do fracasso português^{xxv}. Aos primeiros não interessava travar quer a crença na feitiçaria, quer a realização de julgamentos por ordálio (em que hipocritamente chegavam a participar), apesar de serem publicamente os seus maiores detractores. Aos segundos sim, por motivos essencialmente economicistas, mas as suas intenções esbarrariam no terreno não só com a resistência expectável dos africanos em alterar por pressão externa as suas crenças, como também com

¹² Brochado, B. J. 1850: *Descrição das terras do Humbe, Camba, Mulondo, Quanhama, e outras - contendo uma ideia da sua população, seus costumes, vestuários, etc.* In *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série..., p. 192.

¹³ Graça, Joaquim Lopes. *Descrição da Viagem feita de Loanda com destino ás Cabeceiras do Rio Sena, ou Aonde for mais conveniente pelo interior do continente, de que as Tribus são Senhores, principiada em 24 de Abril de 1845.* In *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série..., p. 110.

a reacção dos primeiros. Como resume João de Roboredo, numa comunicação intitulada *Aos Senhores Capitalistas e Cultivadores da Provincia de Angola*:

De remotos tempos, nem um único passo se tem dado aqui [em Angola], no caminho dos melhoramentos n'este ramo [do desenvolvimento capitalista]. – As grosseiras practicas gentílicas prevalecem, em presença e a despeito do homem europeu civilisado.¹⁴

A questão das *Ouvidas*

A partir dos anos 30 do século XIX, começa a ser intentada a partir da metrópole uma reorganização administrativa do aparelho colonial Angolano, que durante décadas se manterá “letra morta”, especialmente nos locais mais periféricos do sertão (Alexandre e Dias, 1998, p. 52). A nova política colonial apontava no sentido da separação de poderes, seguindo uma filosofia universalista, herdeira das luzes (Alexandre e Dias, 1998, pp. 49-50). Consequentemente é estendido às colónias o novo sistema administrativo do Reino, de 1832, que ao separar na teoria a autoridade civil da militar e emancipar o poder judicial se propõe repartir funções até aí centralizadas em Angola nas figuras dos capitães-generais, capitães-mores, comandantes de distritos e de presídios (Alexandre e Dias, 1998, p. 49). Na prática, contudo, a hierarquia instalada na colónia resiste às mudanças, continuando ao longo da maior parte do século XIX mais ligada a jogos de poder e a interesses locais marcadamente pro-esclavagistas, criando assim limites reais às reformas ideológicas traçadas em Lisboa (Alexandre e Dias, 1998, pp. 52-53).

Uma polémica que demonstra bem até que ponto a hierarquia já estabelecida resiste à mudança foi aquela que despoletou a partir dos anos 40 em torno da questão das *Ouvidas*. Para além desta controvérsia ilustrar como os comandantes de distritos e presídios reagiram à circunscrição dos seus poderes, os documentos produzidos durante a controvérsia mostram mais uma vez até que ponto as autoridades portuguesas adoptavam práticas culturais locais. A luta pelo poder que se desenrola no terreno entre as autoridades civis e as militares, pressionadas pelo Estado a ceder parte da sua jurisdição, numa nova lógica administrativa que visava favorecer o comércio lícito, torna claro que os titulares dos cargos intermédios não se inibiam de reproduzir o papel dos chefes dos Estados Independentes, em questões de julgamento de supostos feiticeiros.

Como ficou manifesto na secção anterior, membros do exército português, mesmo com a graduação de oficiais, adoptavam costumes locais, e negreiros

¹⁴ *Boletim Official...* Número 99, de 31 de Julho de 1847, p. 2.

apresentavam acusações de feitiçaria junto de chefes independentes na tentativa de obter escravos. O que a questão das *Ouvidas* revela é que também as autoridades locais portuguesas não se coíbiam de julgar casos de feitiçaria, adoptando o cobiçado papel dos *Sobas* [a quem] *convem estas questões, [...] por comerem de ambas as partes*¹⁵.

A 10 de Fevereiro de 1855 é publicada no *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola* a Portaria N.º 66, assinada por José Rodrigues Coelho do Amaral¹⁶. Nela, o Governador-Geral interino tabela os emolumentos a serem recebidos pelos chefes que realizassem o acto judicial denominado *Ouvida*. De acordo com José Amaral, as tabelas publicadas aquando da entrada em vigor do Decreto com força de Lei de 30 de Dezembro de 1852, que regiam os valores a cobrar pelos restantes actos judiciais, ignoravam este tipo específico de forma de administrar justiça. Como tal, o Governador tece os seguintes considerandos, que antecedem a dita Portaria:

Não se achando nesta tabella estabelecidos os emolumentos correspondentes á acção cível denominada – Ouvida – **que é uma das que se apresentam** mais frequentemente nos julgados dos Districtos e Presídios, e na qual os Chefes julgam summariamente, reduzindo tudo a um só auto de inquirição e de sentença:

Resultando desta omissão a maior arbitrariedade nas exigências dos chefes, quanto aos emolumentos pela referida acção; pois que uns levam mais, outros menos, e todos pretendem receber quantias mui superiores ás que podem pertencer-lhes, comparativamente com as que estão marcadas aos Juizes de Direito, por suas sentenças, na tabella respectiva:

Convindo regular esta matéria, em harmonia com a legislação vigente do reino, para que os povos do interior não continuem sob o vexame que até agora os tem opprimido, de pagarem excessivamente cara a administração da justiça, ou de prescindirem della, por lhes ser menos onerosa a continuação do damno soffrido... [ênfase minha]¹⁷

A tabela fixada por José Amaral causa celeuma junto das autoridades militares locais, não só por fixar o valor de um emolumento que podia até aí ser regateado, mas porque o fixa em metade dos preços praticados pelos Juizes de Direito (autoridades civis)¹⁸. Face às queixas expeditamente avançadas pelos chefes de Distrito ou Presídios junto do Governo-Geral da colónia, é dada ao prelo a seguinte observação no *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola* de 10 de Março de 1855:

¹⁵ Brochado, B. J. 1850: *Descrição das terras do Humbe, Camba, Mulondo, Quanhama, e outras - contendo uma ideia da sua população, seus costumes, vestuários, etc.* In *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série..., pp. 288-291.

¹⁶ *Boletim Official...* Número 489, de 10 de Fevereiro de 1855, pp. 1-2.

¹⁷ *Boletim Official...* Número 489, de 10 de Fevereiro de 1855, pp. 1-2.

¹⁸ *Boletim Official...* Número 489, de 10 de Fevereiro de 1855, p. 2.

Tem alguns chefes dos Districtos e Presídios, exposto difficuldades que se lhes offercem na execução da Portaria do Governo Geral n.º 66 de 5 de Fevereiro ultimo, que trata das cauzas denominadas = Ouvidas = do modo de as processar, e dos emolumentos que nellas devem perceber os mesmos Commandantes, como juizes.

Reduzem-se as expostas difficuldades ao seguinte:

1.º Que versando muitas das = Ouvidas = sobre as questões, usuaes entre os gentios – de Mucano^{xxvi}, Upanda^{xxvii}, Quituchi^{xxviii}, etc. – mal podem ser determinados os valores das cauzas, para o effeito indicado no art.º 8.º da citada Portaria [que tabelava o valor dos emolumentos] [...].

Ha desde logo a observar, quanto ao primeiro destes pontos, que os termos – Mucano, Upanda, Quituchi, Ruina^{xxix} etc. – exprimem actos mui diversos; sendo alguns delles de natureza tal, que não podem ser aqui convenientemente explicados, nem tão pouco as leis portuguezas serem-lhes applicaveis.¹⁹

Face às difficuldades expostas por parte dos chefes de Distritos e Presídios, a Administração Central determina o seguinte:

Mucano é a palavra com que se designam as questões de liberdade das pessoas, entre os gentios. [...] [O]s chefes devem de seguir nellas o modo ordinario de processo, não havendo nenhuma difficuldade em se determinar o valor da cauza [base do emolumento a pagar pelos requerentes] – que deve ser o da pessoa, ou pessoas, que reclamam contra a sua injusta escravidão. O juízo de Mucanos nunca abrangeu legalmente delictos de outras espécies. Se os antigos Capitães-mores capitulavam assim muitas questões, de que conheciam abusivamente, e em que decidiam segundo as praticas nefandas ou ridículas dos gentios, por isso foram reprehendidos frequentemente pelos Capitães Generaes [...].

Hoje, convém que os Chefes esqueçam até a palavra Mucano, ou ao menos que não façam uso della nos seus escriptos officiaes; pois que a cauza que ella significa se póde denominar, mui propriamente, de revindicação de liberdade [...].

Às questões de Upanda, Quituchi, e outras semelhantes, nenhuma lei de povo civilisado póde ser applicavel. Consequentemente, quando dellas os Chefes tomam conhecimento, com apparacto de juízo, e as decidem, cingindo-se aos usos bárbaros dos gentios, e respeitando compromissos vergonhosos que a taes questões dão origem, commettem gravíssima falta, que não poderá mais ser-lhes desculpada [...].

Quando, pois, lhes forem apresentadas taes queixas de Upanda, Quituxi, etc. deverão fazer comprehender aos queixosos a irregularidade de suas supplicas, e a impossibilidade de lhas deferir como desejam...[ênfase minha]²⁰

Face à advertência, por parte das autoridades militares, de que os casos que apreciavam como juizes tinham uma natureza irregular, e que portanto difficilmente podiam ter os seus custos tabelados, responde a Administração

¹⁹ *Boletim Official...*, p. 3.

²⁰ *Boletim Official...*, p. 3.

central com a decisão de redefinir no papel a natureza de um dos tipos de caso, os *Mucanos*, e de advertir para que os restantes fossem ignorados, mormente se o seu julgamento implicasse o recurso a leis ou costumes gentílicos.

Como fica atestado nas passagens da autoria de Vicente Duarte acima transcritas, bem como nos discursos dos defensores do *resgate* humanitário de escravos, a maioria dos casos judiciais em que era posta em causa a liberdade dos apelantes prendia-se com imputações de prática de feitiçaria. Verifica-se, também, que tanto aquando as acusações de feitiçaria, como no julgamento dos *Mucanos* e dos outros casos referidos (*Upanda, Quituchi, Ruina*), se dava o recurso a oráculos, adivinhos ou ordálios, sendo a autoridade dos chefes africanos ou dos administradores portugueses chamada apenas a ratificar os veredictos assim obtidos. Com base nestas premissas, tudo indica que na verdade as autoridades militares portuguesas eram chamadas a proferir-se sobre denúncias de prática de feitiçaria, confirmando ou negando veredictos, acto que se encobria sob a denominação genérica de *Ouvida de Mucanos*.

A Administração central ao redefinir os *Mucanos* como *revendicação[sic] de liberdade* e apenas lamentar os chefes *que decidiam segundo as praticas nefandas ou ridículas dos gentios* burocraticamente branqueia uma prática que não consegue catalogar de acordo com a lei portuguesa ou a de qualquer *povo civilizado*²¹: o julgamento de feiticeiros ou outros criminosos com recurso a provas não *produzidas ao uso christão*^{xxx}. Sendo incapaz de suprimir uma prática generalizada, o Governo-Geral opta de certa forma por ignorar o que se passa no terreno, esperando que sejam aqueles que considerava transgressores (comandantes de Presídio ou Distrito que se envolviam no julgamento de casos “gentílicos”) a perseguir os que acreditavam na realidade da feitiçaria.

De facto, num posterior Decreto de Agosto de 1855, da autoria do Visconde de Athoguia, novas tabelas são propostas para os emolumentos cobrados aquando as *Ouvidas*, e nenhum destes casos irregulares apresentados aos chefes é mencionado, indicando uma vontade por parte do Administração central de oficialmente ignorar a sua existência²². É pois sem surpresa que se verifica que apenas em 1885, na Portaria N.º 515²³ em que são regulamentados os serviços das divisões dos concelhos da província, é indicada explicitamente a obrigação dos comandantes de divisão de perseguirem aqueles que se envolviam em acusações de feitiçaria, ordálios por veneno e outras práticas culturais locais:

Art. 30.º

²¹ *Boletim Oficial* ... Número 493, de 10 de Março de 1855, p. 3.

²² *Boletim Oficial*... Número 528, de 10 de Novembro de 1855, p. 1.

²³ *Boletim Oficial*... Número 46, de 16 de Novembro de 1885, pp. 972-978.

Os commandantes de divisão evitarão que especuladores de má fé explorem a credence popular em bruxedos, feitiços e sortilegios, que, sob diversas fórmulas, se manifestam em prejuízo de incautos, - mandando apresentar aos chefes de concelho os contraventores, para, na fórmula do preceituado na legislação penal, serem devidamente processados; e procurará conseguir pelo seu conselho, exemplo e propaganda, evitar os **chinglamentos**^{xxxix} **n'gincungi saclamentos**^{xxxii}, - as nigromancias e invocação dos **calundus**^{xxxiii}, o culto idolatra aos **itéques**^{xxxiv}, os juramentos de **n'dua**^{xxxv}, **quicalla** ou **n'bulungo**^{xxxvi} e outros congeneres, - explicando aos povos da sua jurisdição a impossibilidade de averiguar por advinhos os auctores de crimes de roubo, ou de infidelidade conjugal, pela invocação de almas de outro muno e propinação de venenos, o que tira a feição burlesca aos feiticeiros, para lhes impôr a grave responsabilidade criminal, em que ficam conniventes as auctoridades, quaesquer que sejam, que, podendo, não evitem as consequencias horrorosas de tão illicito proceder.²⁴

Com a polémica estabelecida em torno das *Ouvidas* fica comprovado que os chefes de Distritos e Presídios, continuando uma prática já estabelecida no tempo dos Capitães-mores, julgavam alguns casos “gentílicos”, entre os quais, plausivelmente, se compreendiam também os de acusação de feitiçaria. Tal, recorrendo a costumes locais (como a adivinhação e os ordálios), realizados por especialistas rituais chamados a aconselha-los. Face à decisão por parte da Administração central de na década de 50 não suprimir energeticamente tal prática, mas sim de a redefinir no papel e instigar precisamente aqueles que lucravam com o julgamento de acusações de feitiçaria a perseguirem os acusadores, tudo indica que este costume se mantenha ao longo do século, sendo essa a razão das novas disposições administrativas dos anos 80.

Os agentes coloniais que viam com as reformas administrativas serem reduzidos os seus poderes, não se confinam no entanto à petição junto do Governo-Geral pela manutenção do seu direito de estabelecerem *ad hoc* os emolumentos a cobrar nas *Ouvidas*. Nos relatórios das suas jurisdições, que apresentam ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* em resposta a uma circular publicada a 4 de Agosto de 1866²⁵, passam ao contra-ataque acusando as autoridades civis de alguns dos vícios que lhes eram imputados.

Assim, a 25 de Agosto de 1866, o Comandante do Concelho de Cambambe, Pedro Antonio Rebocho, depois de apelar à dissolução da instituição camarária local, que considera de todo inútil, afirma o seguinte a propósito do Julgado do Concelho:

Que segundo as informações que tenho, aos habitantes d'este concelho não tem servido d'utilidade alguma o ter sido elle elevado a julgado, e antes pelo

²⁴ *Boletim Oficial...* Número 46, de 16 de Novembro de 1885, pp. 972-978.

²⁵ *Boletim Oficial...* Número 31, de 4 de Agosto de 1866.

contrário é público e notório que uma grande parte dos povos d'este dito concelho se tem visto na necessidade d'emigrar para diversos pontos gentios, fugindo às extorsões e vexames que tem soffrido da maior parte dos juizes ordinarios, ditos de paz, sub-delegados, escrivães, um immenso número de pretos intitulados meirinhos, etc. e além disto as suas decisões são quasi sempre absurdas e irrisórias.²⁶

A razão apontada para a natureza *absurda e irrisória* das decisões das autoridades civis é exposta nas seguintes passagens, dos relatórios do *Concelho Principal de Massangano* e do *Concelho d'Ambaca*. No primeiro, a autoridade militar afirma o seguinte:

O povo, em geral, não está satisfeito com o actual systema de julgados; o povo desconfia sempre que os seus patricios os enganão, e que sempre são lezados na applicação da justiça: juizes que se approximem de possuir os requisitos pelos quaes possam satisfazer a um tão importante cargo julgo custoso, senão impossivel o encontra-los por estas paragens, sejam europeos ou nativos; porém, com estes ultimos dá-se mais um contra, e é a superstição de que em geral são dotados, guiando-se muitas vezes por prejuizos, filhos da falta de educação que tiverão, a qual se recente immensamente do gentilismo. E ainda mais, acontece que muitas vezes, se não quasi sempre, o juiz não se julgando com forças de desempenhar um tão importante cargo, sem que por isso d'elle desista, recorre a quem o aconselhe, este d'ordinario abuzando da inépcia do juiz, vai aggravar a sorte dos menos favorecidos da fortuna; isto em algumas partes toca a meta do escandalo.²⁷

Já a partir do Concelho de Ambaca, em que um abaixo-assinado para a extinção do Julgado chegou mesmo a circular e a agregar o apoio de bastantes habitantes²⁸, o tenente José Fortunato Barreto expõe o que se segue:

*[É] para mim o mais espinhoso possivel, por ter que informar (sem acusar) dos actos do julgado d'este concelho; todavia, referindo-me somente á vantagem ou desvantagem que o dito estabelecimento de julgado tem produsido aos habitantes do mesmo, devo dizer a v. ex.^a que o dito estabelecimento não exerce nem é possivel exercer os actos judiciais neste paiz, em toda a sua plenitude, por quanto os povos estão tão cheios de variados vicios e prejuizos gentílicos, que a lei juridica não tem artigos applicaveis a taes prejuizos: logo é facto que os actos e julgamentos feitos, pelo juizo ordinario são pela maior parte arbitrarios e accommodados ás partes, conforme o seu carácter e consciência lhe suggere.*²⁹

Graças portanto à disputa pelo poder que se instalou no interior angolano desde as primeiras tentativas de reformar o sistema administrativo, nos anos 30 do século XIX, se pode perceber até que ponto as autoridades civis e militares

²⁶ *Boletim Official...* Número 34, de 25 de Agosto de 1866, p. 333.

²⁷ *Boletim Official...* Número 35, de 1 de Setembro de 1866, p. 345.

²⁸ *Boletim Official...* Número 36, de 8 de Setembro de 1866, p. 360.

²⁹ *Boletim Official...* Número 36, de 8 de Setembro de 1866, p. 360.

sertanejas se envolviam com os sistemas de valores culturais locais. A Administração central, seguindo a tendência crescente de culpabilizar pelo atraso da ocupação colonial aqueles que adoptavam costumes locais, considerados nefandos (ou simplesmente ridículos, absurdos e irrisórios), tenta estancar tal miscigenação cultural, através da crescente regulamentação dos deveres e direitos das autoridades intermédias, que até então eram amplamente livres de desempenhar as suas funções segundo rotinas e práticas estabelecidas *ad hoc*. A vontade do Estado colonial de perseguir os *especuladores de má fé* que supostamente exploravam a credence popular em *bruxedos, feitiços e sortilégios* fica patente nos novos regulamentos que vão sendo produzidos³⁰, no entanto, a adesão das autoridades portuguesas locais a práticas inspiradas pelos valores culturais das sociedades com quem convivem vêm sem dúvida impor um travão a este impulso persecutório.

A fatalidade da nação portuguesa...³¹

Não só as elites locais portuguesas e os comerciantes de escravos dedicados ao *resgate* se envolvem ao longo do século XIX nas práticas das sociedades africanas independentes. Se a adesão a dinâmicas culturais locais por parte das autoridades intermédias portuguesas veio sem dúvida impor um forte freio ao desejo da Administração central de controlar e reprimir os crentes na feitiçaria (ou os mais diversos operadores rituais africanos), também a adopção por parte de simples colonos ou filhos da terra de valores culturais ou religiosos autóctones veio sem dúvida criar um clima que dificultava uma perseguição mais severa.

Desde o início de oitocentos, continuando uma prática que tudo indica ser anteriormente comum, os colonos portugueses e os filhos da terra, como aliás parte das elites locais, recorriam aos curandeiros, *cirurgiões*^{xxxvii} gentílicos e outros operadores rituais africanos a fim de contratarem os seus serviços terapêuticos. Face à inexistência de outras alternativas, pois eram raros na colónia quer os *cirurgiões* treinados no reino quer os simples facultativos ou as boticas^{xxxviii}, esta escolha era largamente tolerada, tanto mais que se afigurava como uma forma legítima de adaptação dos europeus à inclemência do clima nos trópicos. A partir dos anos 30, no entanto, com a crescente tendência de desvalorizar a influência perniciosa dos elementos na explicação do atraso colonial português, o recurso a operadores rituais locais passa a ser atacado por

³⁰ *Boletim Oficial...* Número 46, de 16 de Novembro de 1885, pp. 972-978.

³¹ *Annaes do Conselho Ultramarino*. 2º Série..., p. 125.

aqueles que defendem um maior investimento na colónia. Dos textos destes últimos se pode perceber como as práticas que passam a estar sob ataque eram comuns.

No comunicado *Salus populi, lex suprema est*, publicado a 9 de Fevereiro de 1856, são apresentadas as principais preocupações higiénicas da população da cidade de Luanda³². Nele se pode ler:

Muito lamentámos que até hoje se não tenha montado a Eschola pratica de Medicina, creada pelo Decreto de 2 de Abril de 1845. Perto da nossa terra natal há um hospital, onde se ensina a sangrar, e onde s'habilitam uns certos curandeiros ou Enfermeiros, que prestam alguma utilidade ao povo, ao menos em feridas. Não se poderiam aqui habilitar discípulos, para curarem ao menos as febres, com algum conhecimento da therapeutica? Quanta gente se não cura aqui, e fora da Cidade, a si própria? Nesta falta de providencias, não hade o povo confiar antes nas virtudes de seus **milongos**? Quem lhe ensina outra medicina?[ênfase no original]³³

Já no interior da colónia, como se pode verificar nos *Annaes do Municipio de Cambambe*, de 1860, a situação era idêntica:

De facultativos e boticas carecem todas as povoações do interior, necessitando os seus habitantes de recorrerem aos remédios ministrados pelos pretos milongueiros [...]. Abunda todo este paiz em plantas medicinaes, de que os indigenas fazem uso nas suas enfermidades: de algumas temos ouvido narrar efeitos maravilhosos, por pessoas dignas de crédito. Os mais civilizados as applicam simplesmente, isto é, sem as ceremonias ridiculas a que os mais ignorantes se sujeitam, por conselho dos seus médicos, tratantes arvorados em feiticeiros e adivinhos, para os quaes é indispensável que o remédio seja applicado com certas macaquices, a que dão o nome de xingilamento, e outros.³⁴

Ao contrário portanto do que fazem crer os textos propagandísticos dos defensores dos *resgates*, em Angola os colonos e filhos da terra distinguiam perfeitamente entre o que era considerado feitiçaria, e as práticas de adivinhação e curandeirismo, às quais recorriam, na falta de outras alternativas terapêuticas. A adopção nos seus regimes medicinais de plantas e outros ingredientes utilizados pelos locais era acompanhada pela aceitação de valores e práticas culturais dos operadores rituais, as tais *certas macaquices*, referidas nos *Annaes* de Cambambe³⁵. Esta aculturação por parte dos colonos portugueses virá sem dúvida dificultar uma repressão mais forte de práticas

³² *Boletim Oficial* ... Número 541, de 9 de Fevereiro de 1856.

³³ *Boletim Oficial* ... Número 541, de 9 de Fevereiro de 1856, p. 6.

³⁴ *Boletim Oficial*... Número 748, de 4 de Fevereiro de 1860, p. 6.

³⁵ *Boletim Oficial*... Número 748, de 4 de Fevereiro de 1860, p. 6.

como o curandeirismo e a adivinhação, que nos discursos oficiais mais propagandísticos eram amalgamadas sob a denominação de *feiticismo*.

O facto dos colonos e filhos da terra adoptarem práticas ou crenças locais que eram confundidas com a feitiçaria por uma Administração central cada vez mais autista face ao conhecimento local, sem dúvida dificultava a perseguição generalizada dos crentes nesta, explicando-se assim talvez porque [a]s *grosseiras practicas gentílicas prevalecem, em presença e a despeito do homem europeu civilizado*³⁶. No entanto, para além da convicção na eficácia de *milongos* e adivinhações, os colonos portugueses adoptavam mesmo a crença no poder do feitiço, recorrendo a julgamentos de feitiçaria não com o propósito utilitário de obter escravos para o *resgate*, mas sim de pôr termo ao que acreditavam ser um ataque sobrenatural ao seu bem-estar.

Uma série de Acórdãos do Supremo Tribunal de Justiça, demonstram que tão tardiamente como nos finais da década de 80 do século XIX, colonos portugueses recorriam aos serviços prestados pelos potentados de Estados Independentes Africanos a fim de verem julgados casos de feitiçaria, em que se apresentavam como vítimas. Assim, nas considerações do Acórdão do Supremo Tribunal de Justiça sobre o Processo N.º 12:724, pode-se ler o seguinte:

Que vistos e relatados estes autos, mostra-se d'elles que o réu, ora recorrido [Pedro Salvador], embora levado da suprestição [sic] arreigada e ensinada desde o berço, entre os seus conterrâneos, gente de nenhuma illustração, obrigara e ameaçara ao infeliz Caetano José Maria a acompanhá-lo com outros a um território gentio proximo, e rebelde á nossa auctoridade portugueza, para ali receber o juramento chamada da indua, que consiste na proprinação de certa bebida venenosa, e isto como prova de ter, ou não, o dito Caetano José Maria, enfeitçado uma irmã do dito réu Pedro Salvador; e forçado este a ir ali, lá lhe foi ministrado o respectivo veneno, que em seguida, e no mesmo território gentio lhe produziu a morte [ênfase meu].³⁷

Neste caso, o Supremo Tribunal decidirá a favor do réu, Pedro Salvador, reconhecendo os juizes que assinam o acórdão que este não podia ser responsabilizado pelo envenenamento de Caetano José Maria, uma vez que foi um operador ritual africano a administrar o ordálio. Os juizes deliberam, também, que não existiu co-acção por parte do réu, uma vez que a vítima de livre vontade e de acordo com as suas convicções (bem como de sua família) se presta ao juramento:

³⁶ *Boletim Official...* Número 99, de 31 de Julho de 1847, p. 2.

³⁷ *Boletim Official...* Número 6, de 11 de Fevereiro de 1888, pp. 90-91.

Mostra-se que o réu nos seus interrogatorios diz que o falecido fôra livremente prestar o juramento; que os proprios familiares o consideravam um feiticeiro e que elle réu até pediu ao soba para lhe dar contraveneno [...]. Considerando que não existe nos autos prova irrecusável de que a victima fosse violentada a ir a Quilengues tomar o juramento de **Indua**, por quanto do dia da imputação de feiticeiro até áquelle em que o réu e o falecido partiram para alli, decorreu tempo sufficiente para este poder fugir, ou ir queixar-se ás auctoridades: Considerando que também prova contra a allegada violencia e a favor da naturalidade com que estes povos prestam o juramento de **Indua**, o facto de o réu e o falecido se fazerem acompanhar de seus familiares, e combinarem até o dia da partida para Quilengues^{xxxix} [ênfase no original].³⁸

Num outro acórdão sobre um caso de acusação de feitiçaria do qual resultaram vítimas mortais portuguesas, desta feita da autoria de juizes da Relação de Luanda, podem ler-se as seguintes considerações:

Mostra-se que o réu Jeronymo Luiz de Sousa, solteiro, lavrador, residente ao tempo da prisão no Golungo-Alto, é acusado de haver induzido Anna Manoel da Silva e uma filha de nome Uafa, a prestarem o juramento de Indua, admittido por vários indígenas da Africa, resultando d'aquella pratica supersticiosa a morte da mãe; [...] Considerando, finalmente, que difficil e pouco segura será qualquer apreciação que se intente fazer acerca do facto imputado ao réu, visto como foi elle originado de preconceitos, superstições e crenças gentílicas, que a nossa civilisação não pôde ainda debellar...³⁹

Também neste processo os juizes decidem a favor do réu, argumentando que o suposto crime se passou fora da jurisdição portuguesa, e que não foi o arguido a administrar o ordálio, tendo as vítimas aceite sujeitarem-se ao juramento de *Indua* de livre vontade e de acordo com as suas próprias crenças.

Ambos os acórdãos, ponderados no final da década de 80 do século XIX, vem mostrar como ao nível das camadas mais populares surtiam efeito as tentativas por parte da Administração central colonial de suprimir a crença na feitiçaria. Não só a falta de meios levava a que os colonos e filhos da terra procurassem junto de operadores rituais locais panaceia para os seus males de saúde, como com toda a *naturalidade*⁴⁰ procuravam os chefes dos Estados Independentes Africanos a fim de resolverem as suas questões de feitiçaria, demonstrando uma completa adopção das convicções locais quanto ao poder e à realidade desta. As *crenças gentílicas, que a nossa civilisação não pode ainda debellar*⁴¹, apesar de serem anatematizadas no papel pelas elites angolanas e

³⁸ *Boletim Official...* Número 12, de 24 de Março de 1888, p. 214.

³⁹ *Boletim Official...* Número 7, de 18 de Fevereiro de 1888, p. 106.

⁴⁰ *Boletim Official...* Número 12, de 24 de Março de 1888, p. 214.

⁴¹ *Boletim Official...* Número 7, de 18 de Fevereiro de 1888, p. 106.

metropolitanas continuam bem até à volta do século a fazer parte do dia-a-dia dos colonos e filhos da terra.

Conclusão

As autoridades coloniais em Angola nunca chegaram a produzir para a colónia um corpo legal que sustentasse a perseguição sistematizada de feiticeiros ou crentes na realidade do feitiço, como o fizeram as suas congéneres inglesas no seus sucessivos *Witchcraft Supression Acts* (Meneses, 2009, p. 185). Á conta deste facto, e de que ao longo do século XIX não foram perseguidos abertamente e de forma conspícua nem feiticeiros, nem líderes de movimentos anti-feitiçaria, criou-se um certo consenso junto da comunidade científica de que existiria no caso português uma maior tolerância por estas práticas. Partindo do princípio de que a suposta maior complacência portuguesa no terreno colonial, com este ou outros costumes como a mestiçagem, parte não de uma vontade deliberada, mas do desfasamento entre a intenção de elites impotentes e a realidade local, é interessante averiguar os factores que em específico contribuíram para um *certo relaxamento* (Honwana, 2003, p. 129) da perseguição Estatal dos crentes na feitiçaria.

Um factor que levou a que a crença na feitiçaria, e a prática de ordálios para determinar a culpabilidade dos acusados de a praticar, não tivessem sido activamente perseguidas pelos agentes do Estado Colonial prende-se sem dúvida com o papel que tal convicção e procedimentos têm no fornecimento de escravos, num contexto posterior à proibição formal do tráfico. Após a abolição do estatuto de escravo na colónia, um mercado ainda inadaptado à produção de géneros coloniais sem o recurso ao trabalho forçado continua a exigir mão-de-obra, e como tal o *resgate* humanitário de acusados de feitiçaria passa a ser crucial para a manutenção do *status quo*. Central no discurso que promove este *resgate* é a apresentação da crença na feitiçaria, e de todas as práticas religiosas e culturais a ela aglutinadas, como o cúmulo da brutalidade. Uma vez que as autoridades portuguesas intermédias ao longo do século dependeram ou do tráfico ou do suborno dos seus executores para complementar os seus rendimentos, é clara a origem da sua relutância em activamente perseguirem quer os crentes na feitiçaria quer os operadores rituais africanos que administravam os ordálios, entretanto vilificados.

Com o decorrer do século XIX, no entanto, a opinião pública cada vez mais anti-esclavagista passa a produzir um novo discurso sobre a crença na feitiçaria, e a adopção por parte dos agentes coloniais portugueses das crenças e valores

locais. Sendo a escravatura e a má gestão económica cada vez mais apontadas como a causa do atraso colonial português, a crença na feitiçaria e os ordálios que alimentam o mercado encoberto de escravos passam a ser apresentados não como o corolário da barbárie, mas sim como a origem da ociosidade e do abandono comercial e industrial da colónia. Desta nova tendência nasce um renovado impulso persecutório por parte da Administração Central, que será no entanto anulado no terreno pela resistência a ele interposta pelos próprios agentes estatais.

Como fica claro com a questão das *Ouvidas*, as autoridades intermédias portuguesas, quer civis quer militares, apropriavam-se das crenças e práticas locais, julgando casos *gentílicos* de acordo com os costumes autóctones, se de tal pudessem auferir lucros. O Estado colonial, ao tentar travar o que vê como um abuso, dentro claro está de uma nova lógica de promoção da eficiência económica, pretende regularizar esta situação, mas esbarra com costumes arreigados desde o tempo dos Capitães-mores. Mais do que acostrar os *especuladores de ma fé* que exploravam a *crendice popular em bruxedos, feitiços e sortilegios*⁴², os administradores de Distritos, Presídios e mesmo os Julgados civis concorriam com as autoridades dos Estados Independentes na prestação de justiça *gentílica*, face ao pagamento de emolumentos especuláveis.

Se a atitude das autoridades locais dificultava sem dúvida o propósito da Administração central de punir certas crenças e práticas, a adopção sincera destas por uma parte da população colonial portuguesa vem impor um outro freio a este desígnio. Com efeito, seguindo um costume que apenas no século XIX, sob o olhar de higienistas e defensores de um novo progresso económico passa a ser tido como reprovável, a generalidade da população na falta de acesso a qualquer outra prestação de cuidados de saúde recorre sem pejo a adivinhos, curandeiros e cirurgiões *gentílicos*. Mas o recurso a operadores rituais locais não se circunscreve à prestação de panaceias para males físicos. Como fica demonstrado, mesmo na passagem para a década de 90 do século XIX, portugueses acudiam-se dos serviços prestados pelos chefes dos Estados Africanos Independentes, com o fim de verem julgados casos de feitiçaria e tal era encarado com naturalidade.

Tendo em conta a magnitude dos interesses em causa, dos esclavagistas e das autoridades civis e militares intermédias, bem como a extensão da miscigenação de costumes culturais e crenças, a um nível popular mas não só, não é pois uma surpresa que ao longo do século XIX o Estado colonial fosse

⁴² *Boletim Oficial...* Número 46, de 16 de Novembro de 1885, pp. 972-978.

incapaz de perseguir com resultados palpáveis as *superstições e crenças gentílicas, que a nossa civilização não pôde ainda debellar*⁴³.

Fontes Primárias

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial: 1ª Série: 1840-1841; 2ª Série: 1842; 3ª Série: 1843; 4ª Série: 1844; 5ª Série: 1845; 6ª Série: 1846.

Annaes do Conselho Ultramarino: 1ª Série: Fevereiro de 1854 a Dezembro de 1858; 2ª Série: Janeiro de 1859 a Dezembro de 1861; 3ª, 4ª, 5ª e 6ª Séries: Janeiro de 1862 a Dezembro de 1865.

Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola: Não seriado, consultados os referentes aos anos de 1845 a 1863, de 1866 a 1867, de 1874 a 1875 e de 1882 a 1893.

Referências Bibliográficas

ALEXANDRE, Valentim e DIAS, Jill (coord.). *O Império Africano 1825-1890*. In SERRÃO, Joel e OLIVEIRA Marques, A. H. de (dir.) *Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

ALEXANDRE, Valentim. *O império português (1825-1890): ideologia e economia*. In *Análise Social*, Volume XXXVIII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2004.

AREIA, M. L. Rodrigues de. *Estrutura Magico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola*. In *In memoriam António Jorge Dias*, Separata do volume III. Lisboa: Neogravura, 1974.

BARBEITOS, Arlindo. *Angola/Portugal: les identités coloniales équivoques - Historicité des représentations de soi et d'autrui*. Paris: L'Harmattan, 2008.

BOYER, P. e NISSENBAUM, S. *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

⁴³ *Boletim Official...* Número 7, de 18 de Fevereiro de 1888, p. 106.

- BRINKMAN, Inge. *War, Witches and Traitors: Cases from the MPLA's Eastern front in Angola (1966-1975)*. In *Journal of African History*, número 44. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CANNECATTIM, Fr. Bernardo Maria de. *Collecção de Observações Grammaticaes sobre a Lingua Bunda, ou Angolense*. Lisboa: Impressão Regia, 1805.
- CRAIS, Clifton. *The Politics of Evil: Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DOUGLAS, Mary (ed.). *Witchcraft Confessions & Accusations*. Londres: Tavistock Publications, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, [1976].
- FERREIRA, F. A. Gonçalves. *História da Saúde e dos Serviços de Saúde em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- FIGUEIREDO, João. “*Feitiço do Homem Branco*”: *Ruptura e continuidade na concepção de “Feitiço” nos diários de viagem de António Brandão de Mello (1909-1915)*. In *Mneme: Revista de Humanidades*, volume 10, número 26. Caicó: Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portuguesas: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII*. In *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, volume 23, número 2. Universidade Federal da Uberlândia, 2010.
- GESCHIERE, PETER. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas - Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela, 2003.
- LIMA, Mesquitela. *Carta Étnica de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola Divisão de Etnologia e Etnografia, 1970.
- MACÊDO, Tania. *A presença da literatura brasileira na formação dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa*. In *Revista Crioula*,

número 5. 2009. São Paulo, USP. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/>>. Acesso em: 29 de Abril. 2011.

MENESES, Maria Paula G. *Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*. In *Epistemologias do Sul*, SOUSA SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula (org.). Coimbra; Edições Almedina, 2009.

MILLER, Joseph Calder. *Kings and Kinsmen: the Imbangala impact on the Nbundu of Angola*. Londres: University Microfilms International, 1972.

NIEHAUS, Isak. *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the Occult in the South African Lowveld*. Londres: Pluto Press, 2001.

PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas": Portugal 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

PINTO, Serpa. *Como eu Atravessei África do Atlântico ao Mar Indico, Viagem de Benguella á Contra-costa, A-travès Regiões Desconhecidas: Determinações Geographicas e Estudos Ethnographicos*. Volume I: *A Carabina D'el-Rei*. Mem Martins: Europa América, [1881].

RIBAS, Óscar. *Uanga (Feitiço)*. Luanda: Ministério da Cultura, [1969] 2009.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Gordonsville: Berg Publishers, 1996 [1957].

WEST, Harry G. *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

_____. *Ethnographic Sorcery*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2007.

WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2009.

ⁱ O termo “feitiçaria” é neste artigo adoptado enquanto o mais corrente para designar em português, nas monografias antropológicas sobre o continente africano, os fenómenos classificados como *witchcraft*, nas suas congéneres inglesas, e *sorcellerie*, nas francesas. Para uma reflexão sobre a eficácia de conceitos ocidentais na descrição dos fenómenos africanos assim referidos, conferir Geschiere (Geschiere, 1997, pp. 12-15).

ⁱⁱ Conferir, para o âmbito português, a obra de José Paiva (Paiva, 1997), para o restante contexto europeu a primeira parte da colectânea clássica de tributo a Evans-Pritchard editada por Mary Douglas (Douglas, 1970).

iii Sendo bons representantes destas correntes antropológicas, respectivamente, Evans-Pritchard (Evans-Pritchard, 1976) e Victor Turner (Turner, 1957). Ambos os autores situaram as suas famosas monografias sobre a feitiçaria no espaço da “aldeia africana”.

iv Geschiere critica duramente os historiadores da feitiçaria no contexto Europeu, que, ao se apropriarem de trabalhos datados da disciplina de Antropologia, perpetuam este estereótipo, o que considera no mínimo *disturbing* (Geschiere, 1997, p. 189): *Many historians, even in very recent publications, make use of “African witchcraft” (sometimes in the singular, with no specification of time and place) that appears atemporal, more or less static, and linked to societies “in equilibrium”. Such interpretations – which suggest that belief in witchcraft in normally “eu-functional” and that local communities are in a state of “magical equilibrium” – are then applied to the peasant societies of Europe prior to the great changes of the sixteenth century* (Geschiere, 1997, pp. 188-189).

v Como refere o próprio autor: *Historians have, for some time already and very convincingly, demonstrated that the vicissitudes of witchcraft at the local level can be understood only in relation to larger historical processes* (Geschiere, 1997, p. 190).

vi O contexto até agora mais densamente estudado é sem dúvida o sul-africano (Crais, 2002; Niehaus, 2001).

vii Sobre o contexto angolano há a referir o artigo de Inge Brinkman, que se limita, no entanto, a um período de tempo bastante específico (1966-1975) (Brinkman, 2003, pp. 303-325).

viii Filhos da terra, filhos do país, ou moradores são termos utilizados para distinguir dos colonos provenientes da metrópole os naturais de Angola. Nesta categoria eram incluídos não só descendentes brancos ou mestiços de colonos, *soldados, comerciantes ou degredados brancos portugueses*, como *negros não sujeitos à tutela dos sobas* (Alexandre e Dias, 1998, p. 359).

ix Como afirma Valentim Alexandre: [E]ra certo que na metrópole se desconheciam geralmente os estreitos limites do exercício da soberania de Portugal em África e sobretudo os obstáculos que o seu reforço encontraria (Alexandre, 2004, pp. 961-962). De tal desconhecimento resultava sem dúvida a dificuldade na asserção realista dos verdadeiros entraves à expansão colonial portuguesa.

x Cujo poema *Lamenta O Poeta O Triste Paradeyro Da Sua Fortuna Descrevendo As Mizerias Do Reyno De Angolla Para Onde O Desterraram*, com as seguintes estrofes marca durante séculos a opinião pública sobre Angola (Macêdo, 2009):

*Onde a justiça perece
por falta, de quem a entenda,
e onde para haver emenda
usa Deus,*

*Do que usava cos Judeus,
quando era Deus de vinganças,
que com todas as três lanças
de sua ira*

*De seu tronco nos atira
com peste, e sanguínea guerra,
com infecúndias da terra,
e pestilente*

*Febre maligna, e ardente,
que aos três dias, ou aos sete
debaixo da terra mete
o mais robusto.*

*Corpo queimado, e combusto,
sem lhe valer medicina,
como se peçonha fina
fora o ar:*

^{xi} No número 11 de Setembro de 1841 dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* é publicado o texto intitulado *Reflexões geraes ácerca do Infante D. Henrique, e dos Descobrimentos de que elle foi autor no seculo XV*, da composição do Patriarca de Lisboa, em que o autor refere:

*Alguns acrescentam que ainda se dava outra razão contra os projectos do Infante, e era, que quem navegasse para aquellas partes **se converteria de branco em negro**. Este modo de pensar que hoje nos parece ridiculo, era fundado na opinião então corrente (e não sei se ainda de todo desvanecida) que attribuía ás influencias do clima a côr, que se observa nas diferentes raças de homens [ênfase no original].*

Annaes Maritimos e Coloniaes... 1º Série..., p.510.

^{xii} Numa terceira fase, que se estende de inícios 80 até o final do século XIX, uma terceira mutação ocorre nos argumentos avançados pelos portugueses para justificar a falta de pujança do seu projecto colonial. A partir de então, a interferência de poderes estrangeiros passa a ser apontada como o grande obstáculo (Alexandre e Dias, 1998, pp. 115-119).

^{xiii} Principalmente face ao Império Britânico, de cuja hegemonia resultavam as pressões anti-esclavagistas sobre o regime português (Alexandre e Dias, 1998, pp. 55-56).

^{xiv} Soba: designação com que genericamente os portugueses apelidavam os régulos, chefes ou quaisquer outros titulares de poder político quer nos Estados Independentes Africanos de menor porte, quer nos avassalados.

^{xv} Ganguellas: povo do sudeste angolano que viria posteriormente a ser classificado como a etnia Ganguella (Lima, 1970).

^{xvi} Milongos: do substantivo quimbundo *milongo*, traduzível à letra como remédio, porém usado correntemente pelos portugueses para designar pejorativamente qualquer mistura ou preparação de substâncias não reconhecíveis, ou mesmo venenos.

^{xvii} Localidade que se encontra actualmente na província angolana da Huíla.

^{xviii} Citando Mariana Bracks Fonseca:

O alegado apetite por carne humana recebeu especial atenção dos traficantes de escravos em Angola. Mercadores privados e públicos os usaram para defender a moralidade do tráfico pois a escravização livraria os povos Mbundo de serem comidos pelos Jagas. O argumento de que o tráfico negreiro era uma benção pois salvava os negros do canibalismo e os convertia para o seio da “Santa Madre Igreja” foi dito pelo capitão Cadornega e se manteve na historiografia portuguesa pró-colonialista até o século XX (Fonseca, 2010, p. 396).

^{xix} Tal ideia está bem longe dos registos que nos chegam deste mesmo período, a partir de fontes não propagandísticas. Tudo indica, portanto, que seja o resultado da amálgama sob o termo genérico de feitiço ou feitiçaria de outros costumes, esses sim abertamente praticados (curandeirismo, adivinhação). Como poeticamente afirma Serpa Pinto, negando a ideia de que feiticeros operassem publicamente e com o patrocínio das autoridades:

Não se julgue, porém, que se pode designar o feiticero; não pode. O feiticero aparece como a causa do efeito e, como essa causa é logo destruída, o feiticero é como um meteoro que se desvanece logo depois de aparecer (Pinto, 1881, p. 128).

^{xx} Confusão que perniciosamente se manteve até às últimas décadas do século XX:

A não distinção das actividades destes três agentes do poder tradicional [Adivinho, curandeiro, feiticero], e em particular a sua confusão sob a designação geral de feiticeros, é uma das principais causas que desde sempre impediram uma objectiva análise das concepções mágico-religiosas dos povos bantos. Tal confusão, que em parte se explica pela falta de homologias culturais dos povos em contacto (europeus e africanos), tornou-se uma constante nos escritos etnográficos de outros tempos mas continua ainda demasiado frequente em nossos dias (Areia, 1974, p. 34).

^{xxi} Citando B. J. Brochado:

Não se lhes conhece principio algum religioso, não sendo mesmo idolatras: [...] são assaz credulos no feiticismo, uso geral em quasi todo o gentio da Africa"

Annaes do Conselho Ultramarino. 1º Série..., p. 203.

^{xxii} Como demonstra Joseph Miller, no clássico *Kings and Kinsmen*, tal suposição era completamente falaciosa (Miller, 1972). Não só as sociedades africanas eram muito mais complexamente estratificadas do que tal generalização dá a entender, como as acusações de feitiçaria não podiam ser arbitrariamente dirigidas a qualquer pelos líderes a qualquer membro (Miller, 1972).

^{xxiii} Localidade que se encontra actualmente na província angolana do Cuanza Norte.

^{xxiv} Referente ao território ocupado pelo povo do Nordeste angolano que viria a ser classificado etnicamente como Bondo (Miller, 1972).

^{xxv} Cuja visibilidade na imprensa metropolitana vai crescendo ao longo do século XIX (Alexandre e Dias, 1998, pp. 96-97).

^{xxvi} Douglas Wheeler define *mucano* como *multas*, que normalmente os comerciantes do sertão eram obrigados a pagar aos africanos, por vezes resultantes de acusações de bruxaria (Wheeler e Pélissier, 2009, p. 108).

Por sua vez, o explorador português Serpa Pinto tece as seguintes considerações acerca de *mucano*, que entende traduzir todo o tipo de crimes passíveis de serem redimidos por multas:

*A palavra terrível no Bié, o vocábulo **mucano**, não exprime simplesmente o crime, mas designa uma ideia que envolve, ao mesmo tempo, o crime e o pagamento da multa. Ali todos os crimes são remíveis a dinheiro, isto é, ao pagamento de multas; e não há penalidades intermediárias entre a multa e a pena de morte* (Pinto, 1881, p. 150).

^{xxvii} *Upanda* ou *opanda* refere-se ou ao acto de adultério ou ao ordálio efectuado para determinar a culpa de uma mulher adúltera:

[A] *mulher tem que sofrer repetidos interrogatorios do barregão [marido], para que lhe conte as infidelidades (opundas) que tiver cometido, [...] se nega é levada ao mestre imbolungueiro [operador ritual que realizava o ordálio Mbulungo – ver nota ^{lxxxii}] para lhe dar o juramento que é uma beberagem que se dá á rapariga: se a vomita é julgada innocente, do contrario criminosa, [...] e lá vae o barregão cobrar o crime ao preto que ella indicou, que n'este caso são cinco beirames [peças de tecido indiano], e se é opanda são quinze beirames.*

Barbosa, João Guilherme Pereira. 1847: *Cazengo - Descrição d'este districto, feita pelo Sr. João Guilherme Pereira Barbosa e pedida pelo Sr. João do Roboredo*. In *Annaes do Conselho Ultramarino*. 1º Série..., p. 472.

^{xxviii} Provável transliteração do termo kimbundo *kituxi*, cuja tradução é "crime".

^{xxix} Aparece em português no original, de significado incerto neste contexto.

^{xxx} Na rubrica *Angola - Noticias de Alguns dos Districtos de que se compõe esta Provincia*, regularmente publicada nos *Annaes do Conselho Ultramarino*, encontra-se o seguinte texto, referente ao *Districto de Cambambe*:

Há contudo questões, que elles [os gentios] ventilam ao seu modo, e de palavra só perante os seus sobas, por não se poderem contentar com as decisões da justiça, fundadas nas provas produzidas ao uso christão.

Assim, segundo o autor, a dicotomia que se pode estabelecer entre a justiça portuguesa e a prestada pelos chefes dos Estados Independentes Africanos tem como base a forma de produção de prova, cristã na primeira, *gentílica* na segunda.

Annaes do Conselho Ultramarino. 2º Série..., p. 147.

^{xxxii} Grafia arcaica de xinguilamento; de xinguilar, aliteração do verbo kimbundo *kuxingila*:

Xinguilamento – *s.m. Actuação de espírito ou alma. Mediunidade. De xinguilar.*

Xingilar – v. intr. *Sofrer actuação de espíritos e almas. [...] Servir de instrumento medumínico [sic] a determinadas entidades [...] Aport. Do quimb. «kuxingila» [ênfase no original] (Ribas, 2009, pp. 339-340).*

^{xxxii} De acordo com o texto *Districto de Pungo-Andongo: notícias dadas por diferentes pessoas (Notícia geographica enviada pelo Sr. Antonio Caetano da Costa Diniz)*, publicado nos *Annaes do Conselho Ultramarino*:

Saclamento, maneira de adivinhar as doenças, a fortuna, e todo o prejuizo, para cujo fim pagam a um preto em quem concebem esses conhecimentos, e sem o que não empreendem jornadas para o sertão, cidade ou outro lugar distante (Nunca me consentiram ver adivinhar) [ênfase no original].

Annaes do Conselho Ultramarino. 2º Série..., p. 137.

^{xxxiii} Segundo Óscar Ribas: **Calundu** – s.m. *Divindade justiceira e medicante. [...] T. quimb. De «kilundula»: herdar. Alusão à possessão, ocasionada por transmissão de parentes [ênfase no original] (Ribas, 2009, p. 273).*

^{xxxiv} A frase trata-se provavelmente de um pleonasma, pois *itéque* seria de acordo com Canneattim a aliteração de um termo kikongo que os portugueses traduziam como “ídolo” (Canneattim, 1805, p. 287):

Portuguez	Latim	Conguez [kikongo]
Bundo[kimbundo]		
Ídolo	<i>Simulacrum falsi numinis</i>	<i>Ítéque, Téque</i>
	<i>Quitéque</i>	

^{xxxv} N’dua, ou Índua: prova por ordálio também referida nas fontes da época simplesmente como “juramento”, “juramento da casca” ou “tomar a casca”: [P]ara ali receber o juramento chamada da indua, que consiste na proprinação de certa bebida venenosa...

Boletim Oficial.. Número 6, de 11 de Fevereiro de 1888, pp. 90-91.

^{xxxvi} Ambas as práticas são assim descritas numa notícia acerca do *Districto de Cambambe*:

As provas entre elles se denominam: Quicalla e Mbulungo. A primeira é o ferro quente applicado ao corpo do individuo que pretende justificar a sua causa, ao depois que o juiz que indaga a verdade tem acabado de proferir sobre o ferro ainda posto no fogo, certas palavras seguidas de gestos da mão direita, lançando-lhe por cima de quando em quando pós brancos, que se queimam immediatamente; e levando ao fogo o instrumento (que é uma faca), e pulverizando primeiro com os mesmos pós a parte do corpo em que tem de verificar-se o contacto do ferro quente, o passa então por ella algumas vezes em modo de varrer. E quanto ao mbulungo, infundem na pequena vasilha que é a casca interior do coco cheio de agua, pós; mexem esta mistura e a dão a beber, depois de produzirem os contentes suas razões arguintes e defensivas. A manifestação da qualidade do réu é pela embriaguez; e esta pratica tão absurda e contraria a todos os principios de fundamento racional, é de tanto credito e aceitação para os povos, e atemorisa tanto aos réus de delictos, que á vista do que applica a quicalla ou do mbubungueiro, é assás bastante a muitos réus para a confissão do delicto, o mais difficil de provar no sysrema das nossas leis.

Annaes do Conselho Ultramarino. 2º Série..., p. 147.

^{xxxvii} Serpa Pinto define precisamente a quem se referia o uso do título *cirurgião* neste contexto:

O Cirurgião fica definido pela palavra. É um curandeiro, tem conhecimento de um certo número de plantas e raízes, que emprega sempre empiricamente, bem como as ventosas sarjadas, de que faz grande uso; sendo bem certo que a ciência de curar está muito em atraso naqueles países. O cirurgião, que nunca faz diagnóstico da moléstia, faz sempre o prognóstico (Pinto, 1881, p. 126).

^{xxxviii} Apenas em 1869, por um Decreto de 2 de Dezembro, se regularizam as provisões gerais quanto à prestação de cuidados de saúde no ultramar. Data apenas de então o início de uma política de *desenvolvimento dos serviços de saúde* (Ferreira, 1990, p. 248).

^{xxxix} Localidade que se encontra actualmente na província angolana da Huíla.