

“FEITIÇO DO HOMEM BRANCO”: RUPTURA E CONTINUIDADE NA CONCEPÇÃO DE “FEITIÇO” NOS DIÁRIOS DE VIAGEM DE ANTÓNIO BRANDÃO DE MELLO (1909-1915)

João de Castro Maia Veiga Figueiredo

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Universidade Jean Piaget de Angola

de.castro.maia@gmail.com

Resumo

Recorrendo aos diários de viagem de Brandão de Mello, este artigo pretende apresentar alguns dados sobre a história do conceito de feitiço em Angola, expondo a perspectiva de um autor que viveu num período de forte mudança nesta ex-colónia portuguesa. De forma a perceber como é que práticas semelhantes às de Brandão de Mello são assimiladas pelos sistemas de crenças locais, e uma vez que este nos seus textos não permite que seja ouvida a outra parte do diálogo cultural que provoca, analisa-se de seguida uma das obras principais de Óscar Ribas.

Palavras-chave: Feitiço, Brandão de Mello, Óscar Ribas.

Com a publicação em 1997 da tradução em inglês da obra *Sorcellerie et politique en Afrique*, escrita pelo professor Peter Geschiere, docente de Antropologia Africana na Universidade de Amesterdão, cunhou-se o nome por que ficaria conhecida uma corrente de interpretação do fenómeno da feitiçaria em África, que pretende cortar, nas suas análises, com a tradição estabelecida na Antropologia. *The Modernity of Witchcraft*, a modernidade da feitiçaria, para além de ser o título inglês da influente e polémica obra de Geschiere, torna-se o mote de uma corrente de autores, englobando Adam Ashforth, Henrietta Moore, Todd Sanders e o casal Jean e John Comaroff, que se situam, quer quanto ao seu objecto de estudo, quer quanto à sua formação, entre as disciplinas da História e da Antropologia.

Propondo que o estudo da feitiçaria em África continua hoje a ser relevante, o que diferencia a abordagem original dos autores mencionados é a proposição de que os discursos tecidos pelos actores sociais africanos contemporâneos em torno deste tema constituem um corte com o passado, não um retorno ou revisitação do tradicional. Para Geschiere e para os seus pares anglófonos, os discursos sobre a feitiçaria com que os investigadores hoje em dia se deparam um pouco por toda a África, são, acima de tudo, uma forma de os africanos tomarem sentido no mundo globalizado, capitalista e em rápida mudança em que se encontram, bem como da desigualdade e violência que por vezes o acompanham. O *locus* do estudo dos discursos e práticas relacionadas com a feitiçaria passa então a ser a cidade, o fenómeno de acusação, pelo qual os feiticeiros e feitiços se revelam, é tido como

eminentemente urbano, consequência da maior penetração neste *milieu* de novas práticas sociais, inspiradas e proporcionadas pela liberalização económica e pelo arreigamento do capitalismo enquanto ideal e guia da acção pública e privada. Sendo o discurso em torno da feitiçaria ostensivamente metafórico, passa agora, asseguram os autores da corrente *The Modernity of Witchcraft*, a ser uma alegoria de uma sociedade capitalista selvagem, sem contra-pesos institucionais, em que o ganho de uns poucos arrasta a pobreza de muitos, num jogo de soma zero, que pode ser verificado percorrendo as ruas dos países africanos, bem como os corredores do poder.

Este novo paradigma na forma de entender a feitiçaria e, sobretudo, os discursos em seu torno, teve o mérito imediato de focar toda uma nova geração de investigadores num campo de estudo da Antropologia, por muitos visto como já esgotado e de propiciar uma vaga massiva de produção académica, alguma mesmo sobre países de antiga colonização portuguesa, de que Moçambique é um exemplo (West, 2005). Como seria de esperar, esta nova abordagem deu origem a críticas e abriu um debate, por vezes convulsivo, entre a corrente anglófona da *Modernity of Witchcraft* e uma oposição aos pressupostos do seu paradigma central. Esta crítica, francófona, é centrada na prestigiada publicação *Cahiers D'études Africaines*. Revista que publica em 2008, nos seus números 189 e 190, um especial intitulado *Territoires sorciers*, onde a escola inspirada por Geschiere é contestada, e é reafirmada a convicção dos antropólogos francófonos ou francófilos, que aí se exprimem, na validade da obra de Marc Augé, enquanto derradeira ferramenta para entender e estudar actualmente o fenómeno da feitiçaria, em detrimento das propostas mais actuais, avançadas pela corrente anglófona.

Devido à euforia teórica que acompanha esta tentativa de mudança paradigmática, e à reacção que se lhe seguiu por parte dos defensores da validade de um dos paradigmas já estabelecidos, é difícil prever como será estudado no futuro próximo o fenómeno da feitiçaria em África e os discursos em seu torno. No entanto, é essa mesma agitação que torna pertinentes os estudos capazes de trazer a lume mais dados, facto que tem levado os antropólogos a voltarem para o seu campo de trabalho etnográfico, e os historiadores a se relançarem sobre as suas fontes primárias.

Este artigo pretende justamente, através do recurso a uma fonte primária pouco conhecida e estudada, as *Memórias e diários de viagens dos meus primeiros 5 anos em África: Dezembro de 1909 a Maio de 1915* e a obra *Viagens de Exploração à Lunda Oriental*, de António Brandão de Mello Mimoso, apresentar alguns dados sobre a história do conceito de feitiço em Angola, expondo a perspectiva de um autor que viveu num período de forte mudança nesta ex-colónia portuguesa. A fase de transição da Monarquia para a Primeira República Portuguesa, em Angola, mais do que testemunhar apenas uma troca de regime político, marca a introdução de um novo sistema colonial, já não “metafísico e empírico”, nas palavras de Silva Cunha, mas efectivo, assente num sistema legal draconiano, numa ocupação militar que se vem

tornando real e numa perspectiva mais positivista e racial da situação colonial, por parte da administração portuguesa.

Estas condições, de mudança rápida e radical, revelam-se portanto ótimas para a obtenção de dados históricos pertinentes para o entendimento de como no período actual, também ele exibindo este carácter, o conceito de feitiçaria sofre mutações, alarga o seu campo semântico e, ao mesmo tempo, serve para explicar, pensar e discursar tanto sobre realidades antigas como situações inéditas. Na segunda parte deste artigo, de forma a apresentar um contra-ponto à obra de Brandão de Mello, será analisada uma das publicações de Óscar Ribas, *Ilundo*. A necessidade de recorrer a este prolífero etnógrafo, folclorista e romancista angolano é ditada pela natureza dos diários de Brandão de Mello, em que toda a possibilidade de perceber a outra voz no diálogo cultural em curso é negada, tornando impossível determinar ou intuir a influência real de práticas como as suas nos sistemas culturais dos seus interlocutores.



António Brandão de Mello Mimoso, filho do General José Guedes Brandão de Mello, da casa da Torre da Marca, descendente dos Marqueses de Terena, nasce a 6 de Julho de 1879, e vem a casar com uma filha dos Marqueses de Cezimbra, D. Isabel de Sousa e Holstein. Tendo frequentado o Colégio Militar, a Escola Politécnica do Porto e tirado o curso de Arma de Artilharia na Escola do Exército, embarca para Angola nas vésperas da instauração da República, em 1909, a fim de seguir a sua carreira como ajudante de campo do Governador-geral de Angola, José Augusto Alves Roçadas. Passará em Angola mais de 30 anos da sua vida, tendo sido, logo em 1910 e até à mudança de regime em Portugal, promovido a governador do distrito de Moçâmedes, passando depois em 1912 a ser Inspector do Material de Guerra em Angola. Em 1931 é convidado a ser o Comissário da Colónia de Angola na Exposição Colonial de Paris, preside em 1935 à delegação de Angola à 1ª Conferência Económica do Império, sendo no ano seguinte escolhido como representante do Ministro das Colónias junto de Sua Alteza Real o Príncipe Jorge de Inglaterra, Duque de Kent, durante a visita que esta individualidade faz à colónia portuguesa em 1936 (Mello, 1909-1915, 1913-1914).

Durante a sua estadia em Angola, onde, desde a queda da monarquia, não exerce mais nenhum cargo político, Brandão de Mello é ainda o representante de várias companhias comerciais, entre elas a *Companhia de Pesquisa Mineira de Angola*, a *Companhia de Diamantes de Angola*, a *Companhia de Algodões de Angola* e a *Companhia de Combustíveis do Lobito*. No final da sua carreira, que termina como Coronel de Artilharia na Reserva e administrador da *Companhia de Diamantes de Angola*, contando então com uma série de medalhas de mérito e comendas, entre as quais a do *Império Colonial Português*, a da *Ordem do Império Britânico*, da *Ordem do Leão da*

Bélgica e da Ordem de Leopoldo II da Bélgica, decide ordenar as suas notas e memórias numa obra que ilustre os seus primeiros cinco anos em Angola, dedicando-a à administração da *Companhia de Diamantes de Angola* (Mello, 1909-1915, 1913-1914).

Apesar de Brandão de Mello publicar algumas monografias durante a sua vida, os três volumes das suas memórias, que lega à companhia diamantífera, não chegam ao prelo, e fazem hoje parte do espólio desta, na sua versão original dactilografada em folhas soltas, e numa versão *fac-simile* encadernada a cabedal, estando as fotografias, seleccionadas pelo autor como parte da obra, numeradas e guardadas numa pasta própria.

A *Companhia de Diamantes de Angola*, de sigla Diamang, foi fundada a 16 de Outubro de 1917, na sequência do êxito dos trabalhos de prospecção levados a cabo na Lunda por parte da PEMA, *Companhia de Pesquisa Mineira de Angola*, constituindo-se então enquanto filial deste consórcio multinacional. A região da Lunda, onde a companhia exercia o grosso da sua actividade, compreende as actuais províncias angolanas da Lunda Norte e Sul, e constitui fronteira a sudeste com a actual Zâmbia (anterior Rodésia do Norte) e a norte com a República Democrática do Congo (o antigo Congo Belga e efémero Zaïre).

Desde o período do governo-geral de Norton de Matos (1912-1915), que, centrado numa forte política de fomento à indústria e ao sector primário, apoia os trabalhos da PEMA, até aos dias de hoje, em que a *Empresa Nacional de Diamantes de Angola*, Endiama, continua a exploração diamantífera, recorrendo desde a dissolução da Diamang em 1981 apenas a capital público angolano, esta actividade mineira encontra-se intimamente ligada, para o bem e para o mal, ao destino das províncias nordestinas de Angola e seus habitantes.

O espólio da biblioteca do Museu do Dundo, povoação fundada pela Diamang como centro operacional, encontra-se, desde a dissolução desta companhia em 1981, conservado para consulta livre na Biblioteca do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, uma vez adquirido, à data da liquidação, pelo Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.

António Brandão de Mello, em 1913, é contratado pela *Société Générale de Belgique*, grupo capitalista belga, fundado em 1822 com o fim de prover ao desenvolvimento do país, financiador de inúmeros projectos coloniais, ingressando então nos quadros da PEMA, um dos investimentos da sociedade belga. A sua incumbência, enquanto funcionário da Companhia, é acompanhar o jovem engenheiro americano Claude Brown na sua prospecção geral da Lunda, levando-o ao encontro de uma outra missão de engenharia, que partia entretanto de Tschicapa, no então Congo Belga, facilitando-lhe a viagem e o arranjo de trabalhadores, e fazendo de seguida um estudo e reconhecimento detalhado da região, elaborando um relatório capaz de servir de base para um futuro plano de trabalhos. Neste périplo, Brandão de Mello faz-se acompanhar por um “soldado branco” de nome José Vicente, sua antiga ordenança em

Moçâmedes e por um grande séquito de carregadores e trabalhadores especializados, essenciais a uma expedição desta natureza, de entre os quais se destaca o seu “língua” – tradutor de português para tchokwé: Matoqueza. O grosso dos diários de viagem que transcreve nas suas memórias, dois volumes, versam sobre o decorrer desta jornada à Lunda “rebelde e desocupada”, sendo narradas também, no primeiro volume, expedições a uma outra zona de Angola, o noroeste e enclave de Cabinda, que o autor empreendeu na qualidade de Inspector do Material de Guerra (Mello, 1909-1915, 1913-1914).

Fazendo parte do espólio da antiga Diamang, agora propriedade da Universidade de Coimbra, as memórias de Brandão de Mello são um testemunho da concepção de feitiço de um explorador tardio, monárquico, militarista e defensor do antigo modelo de colonização. Constituem o registo do ocaso de um período em que o paternalismo, nas palavras de Castro Soromenho, “forma mais branda de humilhação”, dá lugar a um sistema mais violento de exploração directa e submissão militar, que Soromenho, trilhando 20 anos mais tarde as mesmas paisagens que Brandão de Mello, descreve nas suas obras *A Chaga*, *Terra Queimada* e *Viragem*. A transição que Brandão de Mello vive, impulsiona e regista, marca o final do “feitiço do homem branco”, caricata prática, produto do choque cultural, cujo termo é marcado pela ascensão do novo paradigma colonial, positivista e sob o signo do mote “ordem e progresso”, que Norton de Matos faz seu. A administração portuguesa trata, então, de demonstrar a superioridade civilizacional europeia, considerando o “feitiço do homem branco” uma mistificação nefasta.



Tendo presente o conceito de “biblioteca colonial”, avançado pelo filósofo congolês Valentim Mudimbe, pode afirmar-se que num primeiro instante, a concepção que Brandão de Mello tem de feitiço, se funda na sua leitura das obras de onde emana todo o conhecimento africanista dos emissários portugueses a Angola, um corpo de textos ostensivamente lidos e coleccionados por todos aqueles que se prezam conhecedores do continente (Mudimbe, 1988). Brandão de Mello lega-nos a lista dos títulos que transporta consigo, recorrendo a dois carregadores, durante todas as suas viagens à Lunda:

“Numa [mala], de ferro, meti a minha biblioteca portatil, composta de duzia e meia de livros e de numerosos relatórios. Entre os livros levo a obra completa de Henrique de Carvalho, os livros de Serpa Pinto, Capelo e Ivens, Stantly [sic], Livingstone e Schweifurth sôbre as suas viagens. O livro de Harry Johnston “George Grenfell and the Congo”, vários livros sôbre o Congo Belga, o 3º volume de Cadornega sôbre as guerras Angolanas, o livro do diário do Dr. Lacerda e Almeida, e outros...” (Mello, 1913-1914:37).

“...entre vários relatórios impressos levo o do reconhecimento do rio Combe por Veloso de Castro e Torres do Valle, o de Benedito de Azevêdo sobre a região de Nana Candundo pelo Capitão Teixeira de Azevêdo, o da coluna de operações aos Bondos e sul da Jinga e de penetração até ao tinachimo [sic] por Almeida Teixeira, o dos Dembos por João de Almeida o da Campanha dos Bangalas do Governador Ultra Machado, o da expedição comercial a Mona-Quimbundo de Teixeira de Barros Carvalhais, um sobre a região do Moxico do Capitão Teixeira de Azevedo, e vários outros...” (Mello, 1913-1914:38).

Brandão de Mello ao contrário dos autores, mais recuados no tempo, que lê, como Cadornega, e tal como os militares que escreveram os relatórios mais recentes, entende, na sua chegada a África, o feitiço como algo de fisicamente impossível e metafisicamente inexplicável: não a manifestação de forças satânicas de todo capazes de cumprir feitos maravilhosos, mas sim uma demonstração da infantilidade da mente negra, a ser paternalistamente explorada pela administração colonial.

“Uma vez que eu andava a passear numa mata [em Cabinda], onde ficava uma nascente de boa agua à qual os pretos vão buscar ou garrafas ou cabaças, vi, sem que ela me tivesse visto, por eu estar a 20 metros encoberto pelo mato, uma preta encher a sua garrafa de agua e voltar para casa com ela em equilibrio sobre a cabeça. Tinha comigo a minha pequena carabina de 22, cuja detonação insignificante se confunde com o partir de um ramo de arvore. Apontei à garrafa e parti-a com um tiro sobre a cabeça da preta, que sem perceber como é que a agua e os bocados caiam sobre ela, julgando que algum espírito mau lha tinha feito estalar, largou a fugir para casa. Achei graça ao susto que lhe preguei e deixei-me ficar escondido a ver se aparecia mais alguma” (Mello, 1909-1915).

Marc Augé, na sua obra *Génie du Paganisme*, afirma que é no momento histórico preciso em que a força do colonizador ultrapassa, no terreno, a do colonizado, que o “Todo pagão”, até aí entidade difusa que engloba todas as práticas do outro, é finalmente dividido em vários campos, acção eminentemente política, dando origem a uma religião, uma filosofia e uma magia ditas do outro (Augé, 1982:35-36). *La religion du colonisateur ne prend au mot celle des colonisés qu’au moment où, sûre de l’issue de l’épreuve de force, elle lui soumet la preuve du sens*, afirma Augé (Augé, 1982:35-36). Este momento histórico, à data das viagens de Brandão de Mello, ainda não tinha sido atingido, as Lundas, no seu entender ainda eram *rebeldes* e

desocupadas. Portanto, é sem surpresa que o vemos classificar como feitiço, o termo que parece adotar para se referir ao que Augé define como “Todo pagão”, uma série de práticas, crenças e objectos, tão vasta, que leva mesmo Brandão de Mello a situações em que, incomodado, põe em causa a validade desta categoria, que continua a usar à falta de alternativas, ao ver esbater-se uma fronteira que lhe é querida.

“Em algumas sanzalas, à beira do caminho e à entrada das povoações tenho visto umas espécies de retabulos com imagens de madeira em relevo, que são o feitiço do povo [...]. É ali que os pretos do povo vão pedir o que pretendem, tal como o nosso povo vai à pequena igreja da aldeia pedir aos santos de madeira ou de pedra benesses para a alma ou saúde para os seus doentes”. (Mello, 1913-1914:165)

“a certa altura vi um preto atrevido, dos seus 15 anos, vir escondido por detraz das cubatas que, estendendo o braço, colocou no chão um boneco de madeira, um manipanço, na minha frente, a uns 20 metros. Calculei que a ideia era de me fazer feitiço. Então pequei [sic] na pistola e disse ao lingua que gritasse para o mato que eu ia matar o feitiço. [...] Vendo o resultado do tiro e que o seu feitiço não surdira efeito, foram os pretos aparecendo” (Mello, 1913-1914:166).

“os povos do Congo são essencialmente supersticiosos. O seu fetecismo [sic] envolve a ideia de um Deus [...] Um dia um preto em S. Salvador que já tinha viajado e estado em Luanda, como eu fizesse certa troça dum manipanço, esculpido num pau e lhe perguntava que valor ou poder poderia ter essa tosca escultura, respondeu-me perguntando se nós os catolicos não acreditavamos também nos santos de pedra e madeira que tinhamos nas nossas igrejas. Fiquei sem resposta” (Mello, 1913-1914:227).

“de madrugada apareceram uns 100 pretos no posto a pedirem ao Alferes Antonio para resolver uma “fundação” (questão entre pretos) e este pediu-me para eu ficar e presidir ao tribunal [...] Um preto vinha queixar-se de que o tinham roubado [...] e que os ladrões tinham sido o sogro e o cunhado ajudados pela mulher. Dizia que deviam ser eles porque não tinham querido tomar a casca que o “Quimbanda” (medico e feiticeiro) lhes tinha dado a beber para conhecer a verdade. [...] os pretos do Congo acreditam plenamente neste julgamento, assim como no da faca quente destinado a saber se uma mulher foi ou não infiel ao marido [...] o feiticeiro em geral faz a operação como lhe convem melhor aos seus interesses” (Mello, 1913-1914:154).

Quanto aos “quimbandas”, Brandão de Mello interroga-se:

“Será isto um charlatanismo para receber a paga ou uma credence lendária? Só ele quimbanda o poderia saber. Não tem o nosso povo já muito mais civilizado, crenças e superstições curiosas?” (Mello, 1913-1914:228).

Fruto da sua concepção, de todo abrangente, do que podia ser classificado como feitiço, e da sua convicção paternalista de que este não constitui qualquer tipo de realidade física ou metafísica, Brandão de Mello decide utilizar a seu proveito o que vê como uma credence supersticiosa infantil, tentando capitalizar o que apresenta aos nativos com que se cruza como o “feitiço do homem branco”.

“Comprei também, pessoalmente um gramofone de corneta com 3 duzias de discos de musica diversa. Servirá para me distrair um pouco pelo caminho e espero que será útil também na política indigena, por ser cousa por eles ainda desconhecida e que impressionará os indigenas porque atribuirão a musica do gramofone a feitiço e poder do branco” (Mello, 1913-1914:19).

“À noitinha, por acaso, lembrei-me de fazer trabalhar o meu gramofone de corneta [...]. Pouco depois tinham-se acorrido em frente da minha barraca uns 40 prêtos da sanzala com olhos muito espantados a ouvir a musica. [...] Tive então uma inspiração e decidi tirar partido do facto. Comecei por lhes dizer que toda aquela gente que eles ouviam falar, tocar e cantar, eram pessoas que vinham comigo em viagem, mas que só eu as via, porque com o meu feitiço, as outras não as podiam vêr. Perguntei se gostavam de as ouvir e responderam que sim. Então parei o gramofone disse-lhes que não podiam cantar mais porque tinham fome e que, se eles quizessem ouvi-las de novo, tinham que ir buscar comida para lhes dar. [...] Por fim, e como complemento da brincadeira, disse-lhes que toda aquela gente que eles ouviam, mas não viam, também trazia armas e que no meio duma música eu ía mandar um dêles dar uns tiros para o ar mas que não se assustassem, porque isto era só para eles conhecerem o poder do meu feitiço e a razão porque não podia ter medo dos prêtos, trazendo gente armada que eles não podiam vêr. Então, pondo um disco a andar, peguei na minha pequena Browning e, com ela escondida na mão, aproximei-a da grande corneta do gramofone e disparei para o ar os cinco tiros do depósito. Toda aquela massa duns 50 prêtos [...] deu um salto e todos desataram a fugir espavoridos” (Mello, 1913-1914:189-190).

“Novamente lhe disse que tinha resolvido ficar aqui e que êle [o Soba Xá-lbange, em cujas terras Brandão de Mello estabelece o posto de prospecção principal da companhia] bem via que eu já estava a começar a construir casa. Que, se os sóbas visinhos se quixassem [sic] e lhe pedissem contas, os mandasse ter comigo, pois eu os convenceria depressa a estarem quietos. Mesmo que eles lhe viessem fazer guerra que não se importasse, porque eu defenderia e não tivesse medo, pois, alem de trazer muita gente, armas e

pólvora, eu tinha também grande feitiço. Esse feitiço era tão grande que até podia queimar cubatas e acender lume ao longe, sem lhe pegar fogo, e também causar dores às pessoas sem sequer lhes tocar, como já ia mostrar. Então juntei no chão um bocado de palha, um pouco de algodão e alguns bocados de papel, deitando por cima sem os prhetos [sic] darem por isso, um pouco de pólvora preta. Pegando depois numa lente grande, fiz convergir num determinado ponto desse pequeno monte, os raios do sol. De repente tudo se incendiou, com grande espanto e surpresa do sóba [...]. Feito isto, chamei um dos prêtos do sóba que trazia o dorso nú, e mandando-o colocar perto do sóba, disse a este que ia fazer uma grande dôr ao prêto num ponto das costas que indiquei. Repeti a operação com a lente e d'aí a segundos o prêto dava um salto, queixando-se de forte queimadura. Como o sóba mostrasse um ar séptico, foi nêle próprio que repeti a brincadeira, queimando-o numa mão. O sóba olhava com ar espantado para a lente, sem perceber. Expliquei-lhe então que aquilo era feitiço de branco, tal como os sóbas grandes, o Muatianvua [soberano do Império Lunda], por exemplo e os Jagas [título de soberania] do Quanza os tinham. Não traziam êles consigo pulseiras, coleiras e amuletos pendurados ao pescoço, feitos com nervos e ossos dos seus antepassados e outras mixordias para lhes dar força e defender das balas e das doenças? Assim também os brancos grandes tinham objectos como aquela lente, com feitiço para várias cousas, e para se defenderem e fazer mal aos outros [...]. [E]u lhe ia ainda mostrar o poder e feitiço das minhas armas, que podiam matar prêtos mesmo atrás das arvores, e acertavam sempre onde eu queria. Peguei na minha carabina e, visando um grosso tronco duma arvore que se erguia em frente da minha barraca, atravessei-a com uma bala blindada calibre 7.9, de lado a lado e, em seguida, espetando um cigarro na carapinha de um dos meus creados, parti-o ao meio, a 20 metros de distancia, com uma bala da minha carabina de precisão calibre 22. [...] Se quizessem, ou [sic] estava pronto a fazer guerra e tinha inda muitos mais feitiços do que aquêles que lhes tinha mostrado” (Mello, 1913-1914:254-256).



Certo de que rentabilizava o seu conhecimento “profundo” de África, obtido no terreno mas também na sua “biblioteca colonial”, ao ter um discurso sobre o poder numa linguagem familiar e tradicional dos nativos, a do feitiço, Brandão de Mello cria, ou reforça (de acordo com a exposição dos seus interlocutores à administração colonial), um conceito de todo novo e sem contraparte nas culturas com que contacta: o de “feitiço”, em português. Será possível pensar noutro que englobe tantas realidades distintas – de estátuas de espíritos ou seres tutelares a práticas de direito consuetudinário, amuletos e danças – tudo isto de áreas culturais diversas, sob a influência baKongo, Tchokwé e Lunda? A palavra portuguesa “feitiço” entra assim no vocabulário

das populações visitadas. Seria interessante, mas é de todo impossível, apurar como Matoqueza, o “língua” de Brandão de Mello, apenas falante de tchokwé e português, traduziria o termo nas conversações de que era intérprete, mesmo junto de indivíduos que apenas por aproximação poderiam perceber qualquer uma das línguas que dominava. Provavelmente, não encontrando vocábulo de tão amplo campo semântico, terá usado mesmo, também ele, o termo português.

“Feitiço”, em português, lentamente passa então a ser a definição de tudo o que no “Todo pagão” é condenável pela administração, ao mesmo tempo que se impõe, pela mão dos europeus, como forma de entender o novo período de exploração directa, de relações de poder mais desiguais e em que a violência se intensifica: “o feitiço do homem branco”.

De volta à actual polémica, em torno do paradigma emergente da escola da *Modernity of Witchcraft*, pode concluir-se, tendo presente o testemunho de Brandão de Mello, que os discursos em torno do feitiço e da feitiçaria, se bem que podendo proporcionar uma forma de fazer sentido de novas realidades (como o seria o “feitiço do homem branco” enquanto sinédoque da nova era colonial), mantêm uma ligação com o passado, não representado um corte radical. O conceito de feitiço, face à nova realidade que se impõe, entra do português para o léxico dos povos colonizados, tornando-se o depositário de uma série de outros conceitos e realidades, denegridos e renegadas, passando a representar metonimicamente tudo aquilo que resta do “Todo pagão” que não foi repescado pelos antropólogos e cientistas sociais (que seguem os exploradores e os soldados), nas categorias da Religião, Filosofia, Magia ou mesmo da Arte e do folclore.

O termo português “Feitiço”, no início do século passado, é assim proposto por Brandão de Mello como interpretação da sua forma de impor a relação colonial díspar que se adivinha, pois é graças ao seu “feitiço”, garante, que com sucesso violentamente exerce a coerção sobre os habitantes das Lundas. Acto que, não sendo apoiado por uma dominação militar efectiva, leva a que o autor apesar de submeter as crenças locais ao teste da lógica e julgá-las em falta, guarde os resultados para si, escolhendo, ao invés, tentar falar numa linguagem de poder que acredita ser compreensível aos seus interlocutores, ainda que para tal tenha de continuar pragmaticamente a agrupar todas as crenças e práticas com que se cruza sob o manto do “Todo Pagão”. Ao mesmo tempo que apresenta a nova relação de poder de que é arauto, utilizando o termo “feitiço”, Brandão de Mello continua a relegar as manifestações culturais que encontra para a esfera difusa do “Todo Pagão”, que também, à falta de melhor alternativa, apelida de “feitiço” ou “feiticismo”.

Após a análise da obra de Brandão de Mello que, sendo escrita como diário pouco espaço permite à reprodução das vozes dos seus interlocutores, é impossível determinar se as implicações teóricas do “feitiço do homem branco”, conforme este o apresenta, são passíveis de influenciar uma mudança radical no discurso daqueles com que o próprio se cruza, passando a noção de feitiço e de feitiçaria a ser uma parte importante dos discursos locais sobre a nova

realidade colonial. Mudará esta prática a forma de os locais entenderem a feitiçaria e o feitiço, passado o discurso em torno deste, por exemplo, em vez de ser uma forma de aliviar as tensões entre grupos rivais de parentesco, como é o caso em muitas outras comunidades referidas nos clássicos antropológicos, a ser uma forma de metaforicamente entender e discursar sobre a nova ordem que se começa a fazer sentir? Brandão de Mello escolhe apresentar o seu poder recorrendo ao discurso da feitiçaria, porque entendendo que a soma de toda a cultura do outro se resume à crença no feitiço, pensava assim ser compreendido. Esta é uma escolha que assenta no seu conhecimento da realidade africana, que julga profundo, baseada portanto na sua biblioteca colonial, e no paternalismo com que encara os africanos. Será que o outro com que se cruza passa também a valer-se de discursos sobre feitiçaria para explicar a acção de Brandão de Mello?



Recorrendo à obra de Óscar Ribas *Ilundo – Espíritos e Ritos Angolanos*, é possível perceber, em parte, qual é o impacto nos sistemas de crenças locais da noção de que a dominação colonial posta em marcha pelo “homem branco”, através do seu crescente poderio militar e económico, implica o exercer tanto de um poder físico como metafísico. Brandão de Mello, acompanhando as suas demonstrações de força com a retórica do “feitiço do homem branco” tenta convencer com quem se cruza que possui poderes sobrenaturais. Ora mesmo que esta noção seja aceite, serão, no entanto, estas habilidades entendidas pelos seus interlocutores como a prática de feitiço?

Ilundo, obra publicada em 1958, não descreve as práticas religiosas dos habitantes das Lundas, mas apenas dos habitantes de Luanda e seus arredores, onde Brandão de Mello algumas décadas antes também se deslocou, conforme descreve em *Memórias e diários de viagens dos meus primeiros 5 anos em África*. Esta publicação de Óscar Ribas revela-se, portanto, como uma hipótese de vislumbrar uma outra voz neste diálogo cultural, não presente nos diários de Brandão de Mello. Uma vez que é de publicação bastante posterior, permite também entrever o efeito a longo curso de práticas semelhantes às deste autor, num espaço, Luanda, em que o contacto cultural se dá desde há muitíssimo mais tempo que nas Lundas, e de uma forma mais intensa.

Em *Ilundo*, Óscar Ribas enceta o estudo folclórico do que apelida a *religião tradicional angolana*, recorrendo, no entanto, apenas a recolhas etnográficas realizadas em Luanda (Ribas, 1958:5). Como em todas as suas obras, Óscar Ribas parece estar a escrever para a futura nação angolana, ciente de que de certa forma lhe lança as bases, sendo consciente a sobreposição do folclore de Luanda à cultura nacional, dita angolana, e a reapreciação de elementos tradicionais à luz da sua utilidade na construção da união nacional, resgatando-os do desaparecimento que acredita ser ditado pelo avanço cultural:

Ao contrário das ocultistas, elas [as informantes familiares] compreenderam perfeitamente a tarefa que nos impusemos: - arquivar, para a posteridade, as páginas esparsas da vida negra, por ora impelidas pelas lufadas da tradição, mas, um dia, extintas pelas labaredas da civilização (Ribas, 1958:9).

No prefácio de *Ilundo*, antes de começar o seu resgate histórico, Óscar Ribas propõem-se reavaliar a *religião negra*, tentando desmascarar aqueles que a apelidam de *feiticismo* ou *fetichismo*, e lamenta-se da descaracterização proporcionada pelo uso abusivo do termo “feitiço” em português (Ribas, 1958:15-16):

Ora feitiço é um malefício. Portanto, feitiço envolve mau sentido, como verdadeiramente deve ser considerado, e não exprimindo indiferentemente o bem e o mal, como lamentavelmente o uso consagrou.

***Umbanda e uanga**, na liturgia dos Quimbundos, representam os dois pólos: o primeiro designado **ciência de quimbanda, arte de curar, cerimônia ou prática ritual** (efectuadas por quimbanda); e o segundo, **ciência de feiticeiro, malefício, veneno ou droga nociva** (propinados por ocultista). Desta ausência de critério, ou, antes, desta unidade de expressão, resulta a obscuridade lançada pelo termo **feitiço**.*

*[...] Analisada, embora fugidamente, a plenitude lograda pelo vocábulo **feitiço**, devemos ainda esclarecer que os Negros não adoram o Céu, o Sol, a Lua, o mar, os rios, os montes, as árvores, as pedras e outros seres (Ribas, 1958:16-17).*

Cinquenta anos após as viagens de Brandão de Mello, pode perceber-se que uma vez o sistema colonial implantado, e o “Todo Pagão” convenientemente dividido nas esferas do folclore e da *religião negra*, constitui um anacronismo, ainda que persistente, a utilização do termo “feitiço” como definição de uma série de práticas agora diferentemente categorizadas. No continuar da confusão, que Óscar Ribas deplora, nota-se, no entanto, o quão arreigado no costume ficou o uso do termo “feitiço”, tal como o fazia Brandão de Mello, enquanto conceito que engloba a totalidade das práticas e crenças do outro. Se este uso do termo “feitiço” passa em 1958 a ser considerado incorrecto, pelo menos nos meios literários, a ideia de através da retórica do “feitiço do homem branco” obter ascendência sobre os naturais de Angola também aborrece uma sociedade que já tendo submetido as crenças locais ao teste da lógica, as considera abertamente como vergonhosas:

O que pretendemos – e esse objectivo já nos desvanece – foi proporcionar a todo o leitor, qualquer que seja o seu nível cultural, uma ideia clara, sem abstrações do culto entre os aborígenes.

Só dos aborígenes? Que ninguém nos oiça: e também entre indivíduos de camadas evoluídas. Em resultado da íntima convivência, o espiritualismo africano deu as mãos ao cristianismo, e assim, ambas as religiões, na mentalidade dessa gente, maior poder milagroso passaram a assumir. Daqui, o que Deus não concede, concedem os espíritos. Mas este dualismo entre os segundos, observa-se ocultamente, não vá ninguém rir-se, apodá-los de atrasados!...(Ribas, 1958:6).

Que impacto teve, portanto, a retórica do “feitiço do homem branco” nas crenças locais, uma vez que por parte daqueles que a propunham deixou de fazer sentido o recurso a esta? Óscar Ribas, na sua recolha folclórica, deixa entrever que a noção de que os agentes coloniais dispunham de poderes tanto físicos como metafísicos encontra eco nas crenças locais, apesar de não ser nos termos propostos por Brandão de Mello.

Ao descrever a acção dos *xinguiladores*, agentes capazes de num ritual apelidado de *dissaquela*, em terreiro, evocar e incorporar *calundus* e *miondonas*, nas palavras de Óscar Ribas (Ribas, 1958:172,212) respectivamente espíritos de antepassados *de elevada hierarquia e evolução* e *espíritos tutelares*, o autor analisa a forma como estas entidades são agrupadas aquando a sua apresentação aos iniciados:

As miondonas e calundus constituem-se em pedras, ou seja, grupos. Mas é só na iniciação de xinguilador que assim se apresentam (Ribas, 1958:62).

Estas “pedras”, nome atribuído a uma hoste de *calundus* ou *miondonas*, são categorizadas de acordo com o modo como os espíritos que incluem passam a estar à disposição do *xinguilador*, podendo esta ligação entre entidade espiritual e o indivíduo que a manifesta ser forjada de três maneiras distintas (Ribas, 1958:62-63). A primeira é através da influência dos espíritos na gestação do iniciado, enquanto este ainda se encontra no ventre materno, sendo a “pedra” que agrupa este tipo de espíritos denominada de *Kazola*. A segunda é através da herança por parte do indivíduo dos espíritos com os quais seus antepassados haviam já estabelecido ligações, sendo a “pedra” que reúne os espíritos que assim estabelecem a sua ligação apelidada de *Muiji*. A terceira via de obtenção de contactos espirituais resulta também de uma herança, ainda que mais sombria, agrupando a “pedra” de *Kituxi* os espíritos que se manifestam aos descendentes dos seus assassinos (Ribas, 1958:62-63).

De especial interesse para este artigo é a “pedra” dita de *Kazola*, porque de entre os *calundus* que agrupa constam cinco, o *Santo de Kazola*, o *Cangundo*, o *Engenheiro*, o *Escrivão* e o *Meirinho*, que são tidos como sendo manifestações de diversos espíritos de homens brancos (Ribas, 1958:64-65). Os *calundus Santo de Kazola* e *Cangundo*, não sendo os seus nomes um título profissional, necessitam de uma explicação adicional. O primeiro é um espírito de homem branco de *requintado trato*, que só gosta de *charuto ou cigarro fino*,

excelente bebida, gemada e perfume (Ribas, 1958:65), o segundo o de um *branco ordinário* (Ribas, 1958:65). Assim apresentadas, estas cinco entidades parecem antes de mais categorizar e classificar simbolicamente os homens brancos que se deslocam no palco colonial de Luanda, desde aqueles cujos atributos são apenas o seu comportamento aristocrático, ou falta dele, aos que se definem pela sua profissão, o *Engenheiro*, o *Escrivão* e o *Meirinho*, sendo através dela que são agentes activos na empresa colonial.

Uma outra “pedra”, a *Pedra de Mutakalombo*, do tipo de *Muiji* quanto à aquisição de contactos com os espíritos que agrupa, conta também na sua composição com um espírito de homem branco, sendo mesmo este que a dirige: *Mutakalombo*. Esta entidade é assim descrita por Óscar Ribas (Ribas, 1958:69):

Mutakalombo é o espírito que superintende na esfera dos animais aquáticos.

Foi cónego. Saiu de Portugal e andou por muitas localidades angolanas. [...] Finou-se num montículo de salalé, num musseque das imediações de Luanda. É o único com esse nome, passando a adoptar nas actuações [sic]. Seu cão é o jacaré, de que se serve para punir uma falta grave (Ribas, 1958:69).

Os atributos que identificam o espírito *xinguilado* pelo iniciado em terreiro, aquando uma *dissaquela*, variam de acordo com a entidade em causa, e estes, bem como a razão que leva ao adorcismo em primeiro lugar, são esclarecedores dos atributos que os praticantes desta manifestação religiosa consideram depender de uma dimensão metafísica, nos homens brancos cujos espíritos cultuam. O *Santo de Kazola* manifesta a sua presença através de exigências de luxo, os cigarros finos e o perfume, só se sentando em cadeiras e em ambientes aromatizados com incenso (Ribas, 1958:65). O *Cangundo*, em *actuação*, *passeia de um lado para o outro, mostrando escrever com o dedo na palma da mão* (Ribas, 1958:65). O *Engenheiro*, o *Escrivão* e o *Meirinho* mimam as profissões que lhes deram o título: o primeiro *depois de pedir uma corda, que segura numa ponta, e um assistente na outra, vai medindo o chão, dizendo a metragem*, o segundo *senta-se à mesa, também mostrando escrever*, e finalmente o terceiro *anda de uma lado para o outro, com um papel na mão* (Ribas, 1958:65).

Mutakalombo, sendo invocado sempre que a sua superintendência sobre os animais aquáticos é requerida, preside também a um outro ritual, o de *Kutubula* o *Ngênji*, que Óscar Ribas traduz para “Ritual de Expulsão do Forasteiro” (Ribas, 1958:126). Este rito é destinado a proteger a família de um antigo negreiro, ou comerciante do mato, dos ataques dos espíritos daqueles com quem o seu familiar negociou:

Quando um parente se havia dedicado à compra e venda de escravos, ou, mesmo, ao simples negócio com o gentio, por sua morte, a alma, coagida pelas almas dos forasteiros, ou popularmente, jinguênjis, com quem transaccionara, os quais zombam dele pela perda de sua importância terrena, ocasiona doenças e reveses à família (Ribas, 1958:126).

Tendo em conta a forma como os *calundus* da “pedra” de Kazola se manifestam, e quando *Mutakalombo* é chamado a intervir, é possível entender quando é que acção dos homens brancos é entendida pelos frequentadores de *dissaquelas* como contando com uma vertente metafísica. O recurso esta habilidade espiritual, uma vez “domesticada” em terreiro, é também particularmente eficaz mas apenas em casos específicos. O acto de medir, no caso do *Engenheiro*, de escrever, no caso do *Escrivão*, e de ler, no caso do *Meirinho*, é tido como em parte sobrenatural, possivelmente pela capacidade dos que dominam estas técnicas através delas alterarem a sua realidade física. Sendo o *Santo de Kazola* presenteado com uma vida de luxo apenas por exercer a sua vontade e o *Cangundo*, branco ordinário, dispensado de trabalhar dedicando-se apenas a passear, presume-se que por saber ler, a existência privilegiada de ambos é entendida como dependente de capacidades igualmente sobrenaturais. Estas entidades, relembre-se, passam a estar à disposição do iniciado logo desde a sua gestação no ventre materno, regendo a sua concepção, e são portanto chamadas aquando surgem problemas ontológicos. O acontecimento que desencadeia o recurso a *Mutakalombo* em ritual de *Kutubula o Ngênji* é igualmente revelador, pois mostra quando o recurso ao poder dos espíritos de homens brancos é mais premente: quando é necessário contrariar a acção metafísica nefasta das almas de *gentios*, os *jinguenjis*.

Verifica-se portanto que o poder metafísico atribuído pelos habitantes de Luanda aos homens brancos não implica directamente o reconhecimento da capacidade destes de praticarem feitiço para através dele exercerem ou suportarem a sua dominação. *Uanga*, segundo Óscar Ribas, a *ciência do feiticeiro*, o feitiço ou *bruxaria*, *droga nociva* ou *malefício* (Ribas, 1958:16-17), não descreve os poderes atribuídos em *dissaquela* aos *calundus* de homens brancos, sendo a sua acção quanto muito contrária à sua propagação: *Mutakalombo* luta contra os malefícios dos *jinguenjis*, esses sim perigosos, os *calundus* da *Pedra de Kazola* protegem os que lhes prestam culto. A capacidade de manipular a realidade a partir de técnicas enigmáticas, como podem parecer a escrita, a leitura e a medição, no entender dos habitantes de Luanda aproxima o poder metafísico dos homens brancos muito mais da *Umbanda*, pólo oposto à *Uanga*. Tal aproximação, no entanto, é relativa e não absoluta, o poder metafísico, de acordo com a cosmovisão em análise, é classificado no eixo *Uanga/Umbanda* de acordo com o uso que dele se faz:

Embora não seja esse o seu verdadeiro mister [dos Quimbandas], também pode causar a morte.

- O quimbanda também é feiticeiro. – Vitupera o povo em sua revolta.
(Ribas, 1958:36)

O *múkua-mbamba*, portuguesmente qualificado de **homem-do-chicote**, é o fiscal dos feiticeiros, que persegue e pune. Seu poderio, conseqüentemente, suplanta o destes. [...] Com a continuidade, o homem-do-chicote acaba em feiticeiro. Então, o povo comenta: “F. já não está a bater.” (Ribas, 1958:48-49).

Reconhecer então que *calundus* de homens brancos podem exercer um poder sobrenatural próximo da *Umbanda*, implica admitir a possibilidade teórica de homens brancos através de suas técnicas e práticas exercerem *Uanga*. Tal porque, de acordo com Óscar Ribas, do que são capazes os *calundus* e as *miondonas* são-no também os indivíduos em vida: a *muondona* (singular de *miondonas*) acompanha as pessoas desde sua nascença (Ribas, 1958:28), sendo o seu poder igual *ante e post mortem*, e os *calundus* são extensão da personalidade dos defuntos, pois *a pessoa será calundu, o calundu foi pessoa*. – *Argumenta a sabedoria popular*. (Ribas, 1958:28). Se os espíritos dos homens brancos dispõem de poderes que usam para o bem, seguindo esta cadeia de raciocínio, é aceite que indivíduos brancos em vida podem usar poderes sobrenaturais para o mal, praticando *Uanga*, “feitiço” na tradução de Óscar Ribas.

A existência de seis espíritos de homens brancos, entre os incluídos na *pedra de Kazola* e na de *Mutakalombo*, prova portanto como uma tradição se adapta de forma a conseguir produzir discursos significativos sobre uma nova realidade, sem que cortes radicais tenham lugar. Evidência desta capacidade de adaptação é também a presença em outras “pedras” de espíritos de origem remota, quer de outro país, por exemplo da República Democrática do Congo, quer outra zona de Angola, como a do antigo Reino no Congo ou de Ganguela (Ribas 1958:85,91). A existência destas outras entidades demonstra que já em outras alturas as hostes de *calundus* e *miondonas* foram aumentadas, respondendo sem dúvida a eventos históricos relevantes.

O “feitiço do homem branco” é assim incorporado pela tradição religiosa dos habitantes de Luanda. O culto aos *calundus* da *pedra de Kazola*, mostra como certos aspectos da vida dos homens brancos em Luanda são tidos como possíveis apenas graças ao recurso a poderes metafísicos: a capacidade de criar através da engenharia ou de controlar o mundo através da escrita e da leitura. Por outro lado o poder do *antigo cónego Mutakalombo*, que preside a um ritual realizado com o fim de acabar com os ataques de espíritos de gentios, demonstra a crença no poder místico do clero português na luta contra o que poderia, pelo seu carácter de malefício, ser apropriadamente apelidado de *Uanga* (Ribas, 1985:126). Se os poderes assim descritos são utilizados para bem dos indivíduos e das comunidades, aproximando-os da *Umbanda*, a capacidade de os manipular, como foi referido, implica igualmente a aptidão de promover o mal. Ao realizar uma *dissaquela*, este poder, visto como presente também nos homens brancos e que só se torna moralmente categorizável uma vez em acção, é “domesticado” pelos *xinguiladores* e *quimbandas*, que vergando-o ritualmente e utilizando-o ao serviço da comunidade provam levar a sério a possibilidade de indivíduos como Brandão de Mello o utilizarem anti-

socialmente em proveito próprio. Em *dissaquela* é assim reconhecida a validade do “feitiço do homem branco”, tendo este de ser “domesticado” e canalizado para promover o bem da comunidade.

Se os discursos em torno da feitiçaria se vão alterando de forma a perceber e a retratar a realidade hodierna dos que os produzem, então com certeza que se encontram alterações nas crenças, após períodos de conturbada e rápida mudança. O que parece sem dúvida ficar provado após a leitura das obras analisadas, apesar das mudanças que se verificam nos períodos estudados não resultarem em cortes totais com o passado. Com a intensificação da colonização e a introdução de um sistema de exploração directa mais duro baseado numa ocupação militar e territorial efectiva bem como em teorias raciais, os sistemas de crenças locais, no caso de Luanda e arredores, sofrem acomodações e mudanças, que no entanto obedecem a uma lógica interna e revelam uma continuidade histórica. Brandão de Mello ao percorrer as Lundas, Cabinda e os arredores de Luanda prega o seu “feitiço do homem branco”, alicerçando no primeiro caso uma nova realidade, que se irá consolidar com a exploração mineira destas províncias, dando um novo uso a um antigo e já polissémico conceito. A forma como é entendida pelos locais quer a nova relação de poder, quer o uso novo do conceito de “feitiço”, pode resultar em novas teorias e práticas culturais, como nos descreve Óscar Ribas, mas aparentemente seguindo lógicas alicerçadas na história local.

Fontes primárias:

Mello, António Brandão. 1909-1915. *Memórias e diários de viagens dos meus primeiros 5 anos em África: Dezembro de 1909 a Maio de 1915.*

Mello, António Brandão. 1913-1914 (3 volumes). *Viagens de Exploração à Lunda Oriental.*

Ribas, Óscar. 1958 [2009]. *Ilundo – Espíritos e Ritos Angolanos.* Governo de Angola, Ministério da Cultura. Luanda.

Bibliografia consultada:

Ashforth, Adam. 2005. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa.* University Of Chicago Press. Chicago.

Augé, Marc. 1982. *Génie du Paganisme.* Éditions Gallimard. Paris.

Cahiers d'études africaines, N° 189-190. 2008. *Territoires sorciers.* EHESS.

Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa.* University of Virginia Press.

Moore, Henrietta e Sanders, Todd (editors). 2002. *Magical Interpretations, Material Reality: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa.* Routledge. Londres.

Comaroff, John, Comaroff Jean (editors). 1993. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa.* University Of Chicago Press. Chicago.

Mudinbe, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Indiana University Press.

West, Harry. 2005. *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique.* University Of Chicago Press. Chicago.