

Pluralismo jurídico e Direitos Humanos:

os julgamentos de feitiçaria em Moçambique

Juridical pluralism and Human Rights: the sorcery trials in Mozambique

Paulo Granjo*

RESUMO: Baseado empiricamente em entrevistas e observação participante, este artigo aborda as acusações e julgamentos de feitiçaria, em Moçambique, como uma expressão de justiça que permite aquilatar as limitações e efeitos perversos dos princípios do pluralismo jurídico, salientando o papel central da feitiçaria no sistema local de *domesticação da incerteza*, mas também a violação de direitos básicos, o apertado controlo social e a reprodução das relações de desigualdade e dominação que tais acusações constituem. Discutindo que são ilegítimas quer a utilização do relativismo cultural para legitimar práticas atentatórias dos direitos humanos, quer a imposição de critérios exteriores sem ter em conta os sentidos que as pessoas envolvidas atribuem às suas práticas locais, propõe um critério para os casos de aparente contradição entre direitos gerais e práticas particulares: o primado da vontade e da perspectiva que em relação a cada caso expressem as pessoas e grupos que, nele, estejam na posição de dominados.

Palavras-Chaves:

Moçambique;
julgamentos
de feitiçaria;
pluralismo
jurídico;
relativismo
cultural;
hegemonia.

A igualdade de todos perante a lei constituiu-se, bem o sabemos, como um princípio básico dos estados que, sendo posteriores à constituição norte-americana e à revolução francesa de 1789, se reclamam do seu legado. A tal ponto que o desrespeito por esse postulado (com base na classe, no gênero, na origem étnica ou noutras razões de discriminação) constituiu a base para inúmeras lutas sociais e para repetidas denúncias de que os sistemas de justiça respectivos são, afinal, injustos.

Não obstante, é também relativamente frequente o questionamento de que todos devam ser tratados de acordo com as mesmas leis e procedimentos jurídicos, sobretudo em países considerados multi-culturais ou com um

passado colonial recente. Neste caso, a par de questões pragmáticas relacionadas com a capacidade de o Estado providenciar serviços de justiça generalizados, é sobretudo alegada a discrepância entre, por um lado, procedimentos e princípios jurídicos universalizantes e ‘impostos’ a partir do exterior (incluindo os direitos humanos internacionalmente reconhecidos) e, por outro, o direito e procedimentos consuetudinários, vistos como sendo ‘nativos’ e expressão de uma cultura própria, também ela um direito.

As reflexões que estão na base deste artigo foram suscitadas por um desses debates, ocorrido recentemente em Moçambique¹. Pretendo discutir tanto as consequências práticas do pluralismo jurídico, quanto a habitual dicotomia entre direitos humanos e relativismo cultural, a partir do caso das acusações e julgamentos de feitiçaria nesse país.

Para o efeito, salientarei que, sendo embora a feitiçaria um elemento central do *sistema de domesticação da incerteza* predominante em Moçambique, as acusações da sua prática constituem também um instrumento de controlo social que recai sobre vítimas tipificadas, reproduzindo as relações de dominação existentes na sociedade. A partir de casos concretos, darei conta da violência desses processos (entendidos pelas pessoas envolvidas como sendo uma forma institucionalizada de justiça) e da frequente violação de direitos elementares dos cidadãos acusados, que neles ocorrem.

A partir desse contexto e do questionamento da projecção do *relativismo cultural* sobre os direitos das pessoas e grupos, sugirirei uma alternativa ao habitual e falacioso dilema entre o particularismo ‘cultural’ que viole os direitos de determinados grupos ou, por outro lado, critérios ‘universalistas’ e independentes do sentido que as pessoas atribuem às práticas locais. Proponho que, em cada caso de choque entre os princípios e práticas “culturais” e os direitos humanos e de cidadania, se aplique o primado da vontade e da perspectiva que em relação a esse caso expressem as pessoas e grupos que, nele, sejam os dominados.

Feitiçaria e domesticação da incerteza

O primeiro aspecto a ter em conta, quando atentamos no papel social da feitiçaria em Moçambique, é que ela não constitui uma crença isolada, mas um elemento integrante de um sistema mais vasto de interpretação e de acção sobre os infortúnios e outros acontecimentos incertos.

Este facto está longe de ser irrelevante. Conforme George Murdock (1945) salientava, em todas as culturas conhecidas pela história ou pela etnografia

1 Conferência “State and Non-State Public Safety and Justice Provision: the dynamics of legal pluralism in Mozambique”, Maputo, 28-30 de Abril de 2010. Os dados empíricos acerca de julgamentos de feitiçaria, das práticas dos curandeiros e do sistema conceptual em que ambos se baseiam foram obtidos através de observação participante e entrevistas, no âmbito dos projectos de pesquisa “Nyangas e Hospitais: lógicas e práticas curativas moçambicanas” (2007/2010 – financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal) e “Dos gémeos aos linchamentos: crenças ‘tradicionais’, visões do contrato social e violência pública em Moçambique” (em curso).

existem sistemas de adivinhação. No entanto, acrescento, os sistemas divinatórios não existem isolados, antes pressupondo o seu respaldo em sistemas de interpretação que pretendem dar sentido à casualidade e, a partir desse sentido, guiar a intervenção humana sobre o que é incerto e desconhecido. Existindo também eles em todas as culturas, é plausível que tais sistemas de interpretação correspondam a uma necessidade humana de carácter universal, demonstrando-nos a importância transcultural do combate humano contra a humilhação da incerteza, contra a sua falta de sentido e contra a dependência humana em relação àquilo que surge como incerto e aleatório.

Os sistemas resultantes podem partir de diferentes princípios. Atendendo nas possibilidades lógicas de conceber a incerteza e as ameaças, depressa verificaremos que as alternativas possíveis podem variar entre dois pontos extremos: de um lado, a total assumpção de que o *aleatório* é “real” e constitui o princípio subjacente aos acontecimentos incertos (com isso reconhecendo o acaso); do outro, assumir a completa *determinação* desses acontecimentos por parte de lógicas ou entidades extra-humanas – como, por exemplo, a vontade divina, o destino ou as leis mecanicistas de um universo concebido à imagem de um aparelho de relojoaria. Entre estes dois extremos, contudo, existe um contínuo de possibilidades conceptuais, que têm em comum a sua tentativa de atribuir um sentido e uma causalidade à incerteza e ao aleatório, que os faz serem vistos como cognoscíveis, regulados, ou mesmo dominados pelos seres humanos. São elas que constituem aquilo a que chamo formas de “domesticação da incerteza” (GRANJO, 2004).



É bastante comum que, numa mesma sociedade, coexistam diferentes sistemas de domesticação da incerteza que as pessoas podem seleccionar conjuntamente, quer miscelanizando-os, quer aplicando-os de forma alternativa a diferentes aspectos da realidade (GRANJO, 2008), quer ainda usando-os de forma complementar.

Moçambique não é excepção a este respeito. Também aí coexistem racionalidades e sistemas de interpretação com base materialista, religiosa, mágica, tecnológica, ou espiritualista. Podemos no entanto afirmar que

vigora na maior parte do país um sistema de domesticação da incerteza que, coabitando embora com outros, assume predominância quando se trata de interpretar acontecimentos disruptores da normalidade. Isto porque se parte do princípio de que o acaso não existe, muito menos existindo coincidências. Por isso, acontecimentos que prejudiquem (ou beneficiem) alguém de uma forma marcante pressupõem a existência de causas que lhe estejam subjacentes, em especial se tais acontecimentos forem recorrentes.

Essas causas subjacentes não substituem a causalidade material, não lhe são antagónicas e, na verdade, não pretendem explicar como é que um determinado acontecimento perigoso ocorre, mas antes porque é que, tendo ele ocorrido, causou danos àquela pessoa específica. Considera-se, de facto, que o mundo está repleto de ameaças materiais e naturais, reguladas por causas materiais. No entanto, se os acontecimentos indesejados seguem relações de causalidade material, eles apenas poderão atingir uma pessoa concreta em resultado de causas sociais que façam coincidir espaço-temporalmente a vítima e a fonte de perigo. Essas causas terão que ser identificadas quando ocorre um infortúnio, não apenas para o explicar, mas também para procurar evitar a sua repetição, sob a mesma forma ou outras ainda mais graves.

Nessa eventualidade, contudo, a primeira hipótese a verificar será a possível inabilidade ou negligência por parte da vítima. Se esta desconhecia o perigo ou a forma correcta de efectuar alguma acção, se não tinha suficiente experiência para a fazer ou não costumava tomar as precauções necessárias, residirá nessa sua inadequação a razão do que lhe aconteceu. Só serão procuradas outras causas sociais, de natureza espiritual ou mágica, se a vítima foi competente e cuidadosa mas, apesar disso, foi atingida ou prejudicada pelo acontecimento indesejável - ou se, de forma excepcional, não tomou os cuidados que normalmente tomaria².

Uma dessas possíveis causas é a suspensão de protecção por parte dos antepassados da vítima. Mantendo eles uma relação com os seus descendentes semelhante à de parentes “mais velhos”, é sua obrigação orientá-los, protegê-los e afastá-los dos perigos, o que não terão feito naquele caso. Tal não constituirá uma punição, mas o resultado de uma limitação que os próprios antepassados enfrentam: sendo eles a parte espiritual que sobra da pessoa que foram em vida, há capacidades humanas que perderam, entre as quais a de comunicar directamente com os vivos. Assim, a única forma de transmitirem aos seus descendentes que têm uma razão de desagrado para lhes comunicar (através da adivinhação ou do transe de especialistas) é permitirem a ocorrência de acontecimentos indesejáveis que os alertem para a necessidade de procurarem esse diálogo. O próximo passo será, para

2 De acordo com esta lógica, por exemplo, se uma pessoa ficou seropositiva desconhecendo o AIDS, as formas de transmissão do VIH e os cuidados que deverá tomar para a evitar, ou ainda se, sabendo disso, não costuma usar preservativo, não é necessária nenhuma outra explicação para a sua doença. Mas se costumava usar preservativo e não o fez, ficando infectada, já é requerida uma explicação para esse facto.

os vivos, descobrir porque razão estão os antepassados insatisfeitos e o que poderá ser feito para corrigir essas causas ou, pelo menos, apaziguá-los.

A outra razão poderá ser a feitiçaria. Atribuída sobretudo à inveja ou a outros sentimentos e objectivos considerados negativos, como a avidez e o egoísmo, a feitiçaria é normalmente vista como algo que funciona de forma inversa à da actuação dos antepassados, quando estes procuram defender os seus descendentes. De facto, embora se acredite que feitiços particularmente poderosos possam manipular de forma directa os factores materiais, criando os próprios perigos, tais diagnósticos são relativamente raros e, em geral, limitados a situações de tensão social de excepcional intensidade. Aquilo que é corrente é que a feitiçaria aja sobre as pessoas ou seres - atraindo-as para o perigo, distraíndo-as da sua existência e iminência, influenciando o seu comportamento, ou ainda ocultando-lhes aspectos da realidade ou criando-lhes a ilusão de coisas inexistentes³.

Independentemente das variações que sejam atribuídas ao seu funcionamento e alvos, contudo, a feitiçaria assume um papel fulcral num sistema de domesticação da incerteza que, sendo aqui predominante, encontra paralelos noutras regiões de África.⁴ Trata-se no entanto de um sistema que, ao contrário daquilo que frequentemente se pressupõe, não encara as pessoas como estando manietadas pelos princípios que postula, rumo a um futuro pré-determinado ou imutável. O reconhecimento da complexidade do social, incluindo nesta a interacção de volições e acções individuais e colectivas - de vivos e mortos, de carácter material, espiritual ou mágico - faz com que a feitiçaria e cada feitiço particular se tornem num factor interagindo com muitos outros, nas múltiplas tentativas de moldar um futuro incerto (GRANJO, 2008a).

A feitiçaria fornece, assim, um meio para dar sentido à incerteza e ao aleatório, tornando-os explicáveis e permitindo reintegrar os infortúnios não apenas como coisas cognoscíveis, mas também como resultados da acção humana e, portanto, passíveis de serem manipulados por ela. Dessa forma, em conjunto e interacção com as restantes explicações causais, a feitiçaria constitui quer um meio para compreender aquilo que, de outra forma, não teria sentido, quer um meio de agir sobre a realidade, potenciando ou evitando aquilo que é indesejável.

Acusadas(os) e controlo social

No entanto, uma acusação de que alguém praticou ou encomendou feitiços não se limita a procurar explicar os infortúnios, a integrar na normalidade aquilo que é considerado anormal. Acusar alguém de feitiçaria (ou a própria

3 A saúde e a doença constituem uma variante particular deste sistema geral de domesticação da incerteza. Estar saudável é o estado normal dos indivíduos, mas um estado que exige harmonia entre os vivos, os antepassados e o ambiente social e ecológico (Honwana, 2002). Também a saúde é ameaçada pela falta de cuidado, pela feitiçaria dos vivos e pelo desagrado dos antepassados - mas a par, no seu caso particular, dos perigos ecológicos e das exigências de espíritos para trabalharem como curandeiros.

4 Desde logo, e apesar do papel central que aqui assumem os espíritos e os antepassados, os seus princípios gerais são similares, por exemplo, aos da clássica interpretação de Evans-Pritchard acerca da bruxaria Azande (1978 [1937]). Quanto a sistemas ainda mais semelhantes, veja-se Janzen (1992), Campbel (1998), Dijk et al (2000) e Binsbergen (2003).

ameaça latente de que tal possa vir a ser feito) constitui também um potente instrumento de controlo social, quando não da prossecução de estratégias económicas e políticas.

Tão pouco isto é um apanágio de Moçambique⁵. Mas deveremos ter em atenção que esse potencial de controlo social e manipulação colectiva pode recobrir sentidos distintos e, *inclusive*, ter consequências bastante divergentes.

Existem, à partida, importantes variações regionais. No seu livro *Kupilikula*, Harry West (2009) traça um cenário relativo ao planalto de Mueda em que a feitiçaria se desenrola num mundo invisível que está em interacção com o nosso, e no qual os feiticeiros nefastos se projectam para praticarem as suas malfetorias. Estas só poderão ser neutralizadas ou revertidas por uma projecção semelhante por parte de feiticeiros benéficos que, nesse mundo, actuem sobre aquilo que os malvados provocaram.

Uma tal actuação, através de viagem espiritual, xamânica a um mundo invisível e separado do nosso, contrasta com as visões dominantes no sul e centro do país. Nestas últimas regiões, a força espiritual activa não é a do próprio indivíduo vivo, mas dos espíritos de mortos que o possuem, ou que ele consegue dominar e colocar ao seu serviço. São os espíritos quem actua sobre a realidade perceptível através de formas a que chamaríamos mágicas. Não o fazem num outro mundo invisível, embora sejam eles próprios invisíveis, mas no nosso mundo, que também habitam.

Esta diferença formal descortinável em Mueda não impede, contudo, que os referentes morais sobre a prática (e acusações) de feitiçaria sejam semelhantes aos do resto do território, embora talvez mais explícitos nas suas consequências lógicas. Assim, qualquer pessoa poderosa ou mais rica que as circundantes será à partida feiticeira, tanto por ter tido necessidade de apoio mágico para aceder a esse estatuto excepcional, quanto porque a sua posição lhe exige que proteja os seus subordinados – o que só será possível sabendo combater os feiticeiros malévolos, através de aplicações benévolas da feitiçaria.

Entretanto, essa declaração do carácter ambíguo do poder encontra aqui uma outra expressão, com carácter mais generalizado. Os feiticeiros malévolos são egoístas, utilizando os seus poderes e conhecimentos para exclusivo interesse pessoal. Dessa forma, quem usufrui das vantagens do poder sem cumprir as obrigações protectoras que ele exige, ou quem enriquece sem partilhar parte da sua riqueza com as pessoas que dirige, demonstra através desses comportamentos ser um feiticeiro malévolos.

⁵ Veja-se, por exemplo, Turner (1957) e Niehaus (2001).

Isto conduz a que, por exemplo, no célebre caso dos sucessivos linchamentos de pessoas acusadas de serem donas ou de se transformarem nos leões que aterrorizaram a população de Muidumbe em 2002/3, os suspeitos fossem os relativamente ricos e poderosos e que o processo expressasse, conforme apontam Harry West (2008) e Paolo Israel (2009), uma crítica política à apropriação pós-socialista do poder e da riqueza, em detrimento dos governados e sem consideração por eles.

O mesmo viemos a encontrar, de forma mais subtil, quando os protestos populares de Fevereiro de 2008, em Maputo, foram crismados popularmente como “O povo saiu da garrafa”. Esta eloquente expressão, que depressa se projectou do ‘caniço’ para o ‘cimento’, veio também ela traduzir a crítica política e socioeconómica na linguagem da feitiçaria, ao reapropriar a crença de que muitas mulheres dominam ilegitimamente os maridos, tornando-os amorfos e abusando deles, através de um feitiço que os “põe na garrafa” e que só um contra-feitiço mais forte – neste caso, o motim – poderá quebrar (GRANJO, 2009; GRANJO, 2010). A acusação de feitiçaria está, no entanto, continuamente presente no quotidiano, em casos bem menos espectaculares do que estes exemplos de grande efervescência pública.

Conforme referi, os infortúnios inesperados e, particularmente, as sucessões anormais de mortes e doenças, requerem uma explicação que lhes dê sentido e permita controlá-los, superá-los e reinstaurar a normalidade. Na ausência de faltas sociais conspícuas por parte das vítimas ou de alguém próximo (que justificassem a suspeita de uma suspensão de protecção dos antepassados) e na presença de conflitos e tensões sociais, ou de comportamentos considerados estranhos ou invejosos (o que é sempre muito provável), o feitiço é uma hipótese que pode facilmente recolher consenso, alargável à identificação do seu provável autor.

Mas, sendo a suspeita de prática de feitiçaria justificada por tipos específicos de relacionamento e de posição social, as consequentes acusações tendem, também elas, a ser bastante tipificadas. Assim, em consonância com os resultados do estudo dirigido por Carlos Serra (2009) acerca dos linchamentos de pessoas acusadas de feitiçaria em contexto rural, também os dados de que disponho indicam que as acusações incidem fundamentalmente sobre figuras específicas e socialmente fragilizadas. Antes de mais, embora os feiticeiros mais temidos costumem ser homens, a esmagadora maioria das pessoas acusadas de feitiçaria são mulheres.

As excepções costumam ocorrer quando um determinado homem mantém conflitos graves com o grupo que sofreu o dano, denota ambições micro-

políticas consideradas exageradas e apressadas, ou detêm um conjunto de propriedade pessoal significativo, numa idade considerada avançada para que não a tenha começado a redistribuir pelos seus herdeiros. Uma outra situação que atinge homens e cuja acusação equivale socialmente à de feitiçaria (embora em sentido estrito não o seja) corresponde aos casos em que, por uma mulher ter dificuldades de relacionamento sexual com o marido que se expressem em comportamentos violentos ou considerados tresloucados, se suspeita que o seu pai já a tinha oferecido em casamento a um espírito, fosse em pagamento de uma dívida familiar para com este, fosse com o objectivo de, através desse pacto, vir a enriquecer.

Dessa forma, as acusações (minoritárias) que incidem sobre homens tendem a ligar-se à gestão de conflitos entre homens ou famílias e à punição de comportamentos políticos e económicos considerados ávidos, aumentando a vulnerabilidade à suspeita em idade avançada.

No entanto, tão pouco as mulheres acusadas de feitiçaria são quaisquer mulheres, apesar da vulnerabilidade de género que à partida as fragiliza.

Deveremos ter em mente que as imagens dominantes acerca da eficácia da feitiçaria estão associadas à distância. Por outras palavras, só os maiores especialistas conseguirão lançar com sucesso feitiços a partir de locais longínquos, enquanto as pessoas medianas terão que estar muito próximas das vítimas para o fazerem. Supõe-se, por isso, que a/o possível feiticeira/o deverá ter uma grande proximidade física com as vítimas, mas também uma distância social ou comportamental relativamente a elas que justifique o mal que lhes faz e o desejo de o fazer.

Assim, os parentes por aliança encontram-se desde logo na posição estrutural de potenciais suspeitos, com destaque para as mulheres que tenham ido residir junto da família do marido. Se estas últimas apresentarem um comportamento considerado indesejável (como, por exemplo, serem conflituosas ou pouco submissas para com a sogra e as cunhadas, serem insuficientemente respeitosas ou zelosas para com o marido e os seus “mais velhos”, ou invejarem os bens ou filhos das restantes), tornar-se-ão quase automaticamente suspeitas.

Mas também as viúvas se encontram numa situação fragilizada perante possíveis acusações, em particular se detêm alguma propriedade localmente significativa e assumiram, com o seu estado, uma atitude de maior independência. No caso destas mulheres, conjuga-se um feixe de factores convergentes que incluem a limitada capacidade de defesa, uma imagem de avidez económica, uma experiência de vida passível de lhes ter revelado

segredos mágicos, o cálculo económico dos possíveis beneficiários da acusação e as tensões de poder de género – factores que, por sua vez, se vão somar às anteriores e habituais dúvidas acerca da eventual responsabilidade da viúva na morte do marido, sempre passíveis de serem reacendidas e funcionarem como “prova” complementar, face a novas suspeitas.

Entretanto, também um comportamento pouco consentâneo com os modelos locais de feminilidade e de poder de género se pode tornar razão suficiente para suspeita e conseqüente acusação⁶. Existem com certeza gradações, às quais tão pouco serão estranhos os históricos e dinâmicas particulares de negociação de papéis de género que tenham ocorrido em cada caso e contexto. No entanto, não será necessário ser *“uma mulher muito forte, que conseguia dar porrada em todos os homens”*, conforme diversas descrições jornalísticas de uma senhora que foi empalada em 2008 durante uma vaga de linchamentos no Chimioio, para se formar um consenso acerca da sua condição de feitiçeira. Conforme adiante veremos, pode bastar que uma mulher enfrente o marido, após um longo historial de agressões domésticas por parte dele.

Num caso específico, ainda, uma mulher pode ser acusada não em virtude das suas características, mas do comportamento do marido. Mesmo em contextos urbanos, populares ou por vezes mais elitistas, se um homem ‘obedece’ à esposa ou tem hábitos considerados atípicos (como deixar o salário quase todo em casa, não sair com os amigos nem se interessar por outras mulheres, cozinhar ou desempenhar abertamente tarefas domésticas), isso tende a não ser encarado, por familiares e vizinhos, como uma característica ou preferência sua, mas como o resultado de um feitiço feito ou encomendado pela mulher, que assim o mantém ilicitamente sob o seu domínio. E embora uma acusação relativa a este feitiço particular de “meter o homem na garrafa”, que já anteriormente mencionei, tenha conseqüências físicas menos graves do que os casos que adiante relatarei, implica, para além de acções de contra-feitiçaria, o divórcio do casal.

Dessa forma, uma acusação de feitiçaria pode basear-se em diferentes conjugações de indícios que sejam passíveis de suscitar um consenso social acerca da sua validade, mas tende a acumular duas características: (1) incidir sobre figuras sociais fragilizadas e com diminuta capacidade de se defenderem, na grande maioria mulheres e idosas; (2) justificar-se com base na atribuição a essas figuras, ou à sua acção, de comportamentos pouco consentâneos com os modelos impostos pelas relações de poder localmente vigentes.

Nesse sentido, as acusações de feitiçaria constituem um poderoso instrumento de controlo social, quer punindo desvios às normas dominantes que regem o comportamento e as relações de poder, quer coagindo ao seu cumprimento

⁶ Também este aspecto está longe de ser uma particularidade moçambicana. Para além de muito referido no contexto europeu, encontramos-lo igualmente, por exemplo, no Brasil (MALUF 1992).

– tanto através da própria acusação, quanto da ameaça latente de que, à primeira desgraça que ocorra, se possa vir a ser acusada(o).

Como se julga e lá se é acusada

Esta ambiguidade coloca-se também – pelo menos em termos abstractos – quanto às dinâmicas e possíveis desenlaces das acusações de feitiçaria. De facto, uma acusação de feitiçaria, mesmo que confessada pelo acusado ou considerada provada pelos acusadores, não tem que conduzir necessariamente a uma punição e à marginalização.

O sistema dominante de *domesticação da incerteza* e a fenomenologia local da possessão criam mesmo uma possibilidade que, pelo contrário, viabiliza e facilita a reintegração social. Seria para isso necessário que a pessoa acusada reconhecesse a sua falta, mas alegasse estar possuída por um espírito abusivo que a obrigava a praticar os actos sem ter consciência deles e contra a sua vontade – e que essa alegação recolhesse consenso social e confirmação por parte de especialistas.

Uma confissão como essa não teria, em tais condições, que resultar de cálculo ou embuste para ser racional. Afinal, se se considera que é possível praticar actos sob possessão sem consciência de que o fazemos, e se todas as pessoas que conhecemos (incluindo os especialistas do assunto) estão seguras que tal aconteceu, torna-se bastante plausível que o tenhamos de facto feito⁷.

Contudo, se o fizemos dominados por um espírito, a responsabilidade pertence a essa entidade simbiótica que é a pessoa possuída e, nessa medida, somos também responsáveis; mas, em sentido estrito, não somos culpados. Mais importante que isso, a partir do momento em que esse espírito seja expulso do nosso corpo e impedido de regressar, através de procedimentos rituais árduos mas inócuos (GRANJO, 2007), voltaremos a ser quem éramos antes, deixaremos de representar perigo e nada obsta, portanto, à nossa completa reintegração social.

Contudo, a excepcionalidade deste desenlace é mais uma indicação de que as acusações de feitiçaria não têm como único objectivo a explicação e a justificação dos infortúnios, tendo também como motivações essenciais o controlo social e a punição.

É, de facto, muito mais frequente a construção de bodes expiatórios e a pressão colectiva conducente à sua espoliação económica, ostracismo, mutilação, loucura ou mesmo morte. Fulcral para o desenlace da acusação acaba por ser, afinal, o grau de consenso que se estabeleça acerca da pessoa

7 De facto, a pessoa em questão não se esbarará apenas a submeter à pressão social, mas também a cumprir uma das combinações de factores que Dan Sperber (1992) aponta para a racionalidade de crenças aparentemente irracionais: estará a crer possível algo de que tem uma representação apenas incompleta e aproximativa (a feitiçaria sob possessão), com base nos pressupostos e consenso de que existem pessoas que têm um conhecimento completo e exacto desse fenómeno e de que, caso ela própria tivesse esse conhecimento, poderia verificar que tal é verdade – num processo semelhante ao que, por exemplo, torna racional que uma pessoa que não é especialista em astrofísica acredite na existência de buracos negros.

a culpabilizar, da sua culpabilidade e da vantagem de a destruir enquanto ser social, ou mesmo enquanto ser vivo.

Muitas vezes, tais acusações não chegam a ser objecto de qualquer julgamento formal, mesmo que feito por entidades não-estatais ou corporativas, como sejam as associações de médicos tradicionais. Particularmente em zonas mais distantes de quaisquer figuras de autoridade estatal, é normal que baste confirmar a suspeita colectiva através da adivinhação por parte de um especialista para que a pessoa acusada seja expulsa, mutilada ou morta – em princípio, mas não forçosamente, com prévio pedido de autorização a uma “autoridade tradicional” hereditária.

Nas zonas de maior densidade populacional ou mesmo nas cidades, contudo, a obtenção e análise de elementos de prova e a promulgação política da punição tendem a formalizar-se. Habitualmente, e a menos que a pessoa acusada confesse de imediato, a primeira adivinhação que veio confirmar as suspeitas dos acusadores terá que ser, por sua vez, confirmada por um grupo de especialistas indicado pela associação profissional respectiva⁸, numa sessão previamente combinada e que decorre num ambiente solene e tenso. Embora os pormenores do caso (incluindo eventuais provas materiais de feitiços) sejam longamente expostos pelos queixosos e eventualmente rebatidos em nome da pessoa acusada, o meio formal de prova é a adivinhação conjunta por parte dos especialistas designados. Esta é feita no sul do país através do lançamento do *tinhlolo*⁹, cuja leitura e interpretação, sempre polissémica, dificilmente deixará de ser influenciada pelo que foi antes ouvido.

No entanto, se os *juízes de feitiçaria* dispõem, para confirmar ou infirmar a culpa da pessoa acusada, de uma autoridade e competência que é reconhecida pelas partes através da sua própria presença no julgamento, os únicos instrumentos que eles possuem para conduzir a uma confissão e/ou a um acordo de compensação são a sua capacidade retórica e performativa, a par do respeito e do medo que suscitam. Por vezes, isso é insuficiente e torna-se necessário recorrer a sessões mais reservadas e realizadas no mato, a que adiante me referirei.

O caminho que leva alguém a um julgamento de feitiçaria, contudo, pode ser mais tortuoso e surpreendente. Pode passar, por exemplo, por um *Tribunal Comunitário*¹⁰ que, por se considerar incompetente para julgar um caso que lhe é apresentado como sendo de feitiçaria, remete o assunto para um tribunal de feitiçaria.

É o que acontece no primeiro de dois exemplos que irei relatar da forma mais neutra e inócua que conseguir, de modo a limitar o seu impacto sobre o leitor e eventuais consequências legais daquilo que é descrito¹¹.

8 Normalmente a Ametrano, Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique.

9 Conjunto de adivinhação de composição variável, incluindo ossos, conchas, pedras, moedas e outros objectos escolhidos pelos adivinhos e respectivos mestres, complementado por seis meias nozes de *nulu* (*tiakata*) e seis escamas dorsais de crocodilo (*tinguenha*). Deverá ser lançado e interpretado com a presença de um espírito adequado no corpo do adivinho, sendo a leitura e interpretação da combinação em que as peças caíram aprofundada e discutida em diálogo com as pessoas presentes (Granjo 2007a).

10 Trata-se de tribunais não incluídos na estrutura estatal mas reconhecidos por esta, autorizados a dirimir conflitos com base nas normas consuetudinárias. Embora a lei que os permitiu nunca tenha sido regulamentada, rapidamente foram implementados um pouco por todo o país, com base nas formas de funcionamento dos *Tribunais Populares* existentes durante o período revolucionário pós-independência.

11 Também por razões legais, tão pouco irei revelar se estes casos (ou quais deles) foram presenciados por mim ou me foram relatados por terceiros.

O caso começa, conforme referi, num *Tribunal Comunitário*.

Uma mulher casada apresenta-se como queixosa, exigindo o divórcio em virtude de contínuas agressões por parte do marido, ao longo dos anos que levam de casamento. Da última vez, em que foi agredida, conseguiu fugir e procurou abrigo junto da sua família de origem, intentando por isso a acção.

Contudo, a descrição pormenorizada dos acontecimentos acabou por revelar que, dessa última vez, a mulher enfrentou o marido, tendo-o atingido na cabeça com uma frigideira para conseguir fugir. Ao saber-se isto, o ambiente mudou de imediato. O *Juiz* demonstrou estranheza com o facto e tanto ele quanto as pessoas da parte do marido começaram a questionar, de forma cada vez mais aberta, se uma tão inusitada reacção por parte da mulher não seria apenas explicável por ela se ter tornado feiticeira. Apesar das suas indignadas recusas de uma tal sugestão, a mulher passou rapidamente de queixosa a acusada. O *Juiz*, considerando-se incompetente em tais matérias, fez organizar de imediato um *Tribunal de Feitiçaria*.

Este novo julgamento, embora *ad hoc*, começou de acordo com os procedimentos habituais que anteriormente referi. No entanto, dado que a agora acusada insistia em não se reconhecer como culpada, um dos julgadores acabou por lhe passar para a mão um espelho, perguntando-lhe o que via nele. Conforme seria de esperar, a mulher disse que via a sua imagem reflectida.

- Essa é a prova – foi-lhe respondido. Esse espelho é mágico e só mostra feiticeiros!

Não sei o que veio a acontecer a essa mulher, que continuava a refutar as acusações, embora um tão original meio de prova tivesse convencido a maioria dos presentes.

O próximo caso que vou relatar corresponde, no entanto, a um desenvolvimento habitual quando pessoas consensualmente consideradas culpadas insistem em negar as acusações de feitiçaria que lhes são feitas.

O novo julgamento já não se realiza, então, em espaço urbano ou peri-urbano, mas no meio do mato, num local isolado e a que só se possa aceder a pé. Também já não é, em sentido estrito, um julgamento público. Embora estejam presentes alguns representantes de ambas as partes, aquilo que lá se passa é restrito e, à excepção do seu resultado final, confidencial.

Neste caso, a pessoa acusada era também uma mulher, aparentando uma idade próxima dos 50 anos. Apesar de se ter assistido de novo a uma sessão

relativamente longa de perguntas e alegações, era claro que a culpabilidade da acusada (também de novo confirmada pelo lançamento do *tinhlolo*) era para os *Juízes* um dado adquirido. Não se tratava, então, de apurar essa culpa ou sequer de a provar, mas simplesmente de fazer com que a acusada confessasse.

Após uma longa fase de admoestações e tentativas de convencimento entremeadas de ameaças, deu-se início a uma sucessão de provas em que a acusada tinha, sob permanente pressão, que encontrar objectos, animais ou plantas, ou em que tinha que dar mostras de confiança e coragem, a fim de demonstrar a sua inocência. Algumas provas inultrapassadas iam aumentando a sua insegurança e a tensão emocional, num estado de progressivo esgotamento físico.

Apesar de exausta e desorientada ao fim de horas de coação física e psicológica, a mulher continuava sem admitir aquilo de que era acusada, pelo que lhe foi administrado o *mondzo*. Trata-se de um líquido diluído de origem vegetal que deixa quem um bebe num estado de alheamento e descontrolo, acabando por confessar tudo aquilo que fez de errado (trate-se ou não de feitiçaria), em conversa com alguém que pensa ver, mas não está presente. Não obstante, tal como nos dizem nas histórias de espionagem em relação ao “soro da verdade”, pressupõe-se que há algumas pessoas capazes de controlar os seus efeitos e nunca chegarem a confessar. Essa possibilidade excepcional pode suscitar uma nova administração do produto, de que provavelmente resultará uma sobredosagem que transforme em definitivo o provisório efeito de alheamento e alucinações – tal como aconteceu à senhora em causa.

Por fim, em casos que suscitem elevadíssima tensão social e unanimidade acerca da culpa da pessoa acusada, poderá chegar-se à realização de um ordálio, através da administração de um outro produto tóxico que, supostamente, será inócuo para os inocentes, mas provocará a morte ou loucura dos culpados.

Boas intenções, relativismo cultural e direitos

Aquilo para que estes casos requisitam a nossa reflexão não se limita aos meios de prova utilizados, ao grau de coação e violência que estão presentes, ou mesmo aos atropelos a direitos considerados fundamentais e salvaguardados pelo Estado - a começar pela exclusão da pena de morte.

Todas essas questões são incontornáveis mas, estando nós perante algo que é concebido e aceite pelas pessoas envolvidas como uma forma especializada de administração de justiça que se articula com outras instâncias praticantes

do “pluralismo jurídico”, as preocupações que nos suscitem esta forma particular de julgamento deverão projectar-se sobre os próprios fundamentos de legitimação desse pluralismo.

Correndo algum risco de simplificação, podemos dizer que esses fundamentos de legitimação (e respectivas motivações e argumentação) seguem dois vectores essenciais. Baseiam-se, por um lado, numa preocupação pragmática: os meios estatais para providenciar justiça são e serão escassos, o que poderia ser contornado pela mobilização e pelo reconhecimento de instâncias de resolução de conflitos localmente legitimadas¹² e que agissem de acordo com princípios localmente aceites. Por outro lado, baseiam-se numa preocupação de equidade ideológica: considera-se que se verifica uma hegemonia¹³ “ocidental” que impõe quadros institucionais, princípios e noções de direitos que são extrínsecos às restantes culturas e as desrespeitam, pelo que, para estas, a resolução de conflitos e a aplicação de justiça de acordo com os seus próprios princípios e meios constituiria um factor de emancipação e de mais justo funcionamento social.

Este segundo vector, desenvolvido fundamentalmente em contexto académico, encontra a sua legitimação teórica e moral, por sua vez, no muito antropológico e respeitado princípio do relativismo cultural.

12 Note-se, entretanto, que o tipo de instâncias de resolução de conflitos que são popularmente aceites em cada local e o grau de legitimidade (e de autoridade) que lhes é reconhecido pode variar fortemente ao longo do território. Compare-se, por exemplo, Faré (2008), Florêncio (2005) e West (2008).

Parece-me que o caso das acusações e julgamentos de feitiçaria constitui um excelente ponto de partida para aquilatarmos em que medida essa projecção do relativismo cultural sobre os direitos das pessoas é problemática e potencialmente perversa.

Na verdade, porém, ela já começa por ser problemática em termos abstractos e teóricos. Isso decorre do facto de os saudáveis postulados de que as diferentes culturas não são superiores umas às outras e de que cada uma delas deve ser entendida nos seus próprios termos não serem aplicados, neste caso, a fenómenos estritamente culturais, mas sim a fenómenos políticos.

13 Normalmente entendida, no quadro deste tipo de raciocínio e de discurso, no sentido mais popularizado e vago de dominação marcada e impositiva, e não em qualquer das acepções gramscianas que estão na origem da palavra e que adiante explicito.

Claro que podemos afirmar que, à luz das noções mais abrangentes de “cultura” (que aliás partilho), o político também é cultural. Efectivamente, se entendermos “cultura”, por exemplo, como um conjunto de formas socialmente transmitidas e partilhadas de perceber o mundo, de o classificar e conceber, de sentir e de agir, pouco do que é humano deixará de ser, em sentido lato, cultural.

Mas essa afirmação generalista só de forma falaciosa poderia escamotear um aspecto fulcral e *sui generis* das relações de poder e, particularmente,

do reconhecimento ou sonegação a certos grupos sociais de determinados direitos ou privilégios: é que, em qualquer momento e cultura em que existam dominantes e dominados, os direitos que são reconhecidos a estes últimos (tal como, simetricamente, os privilégios e fundamentos de desigualdade de que beneficiam os primeiros) resultam do historial e dinâmica de conflitos e negociações de poder. Por outras palavras, os direitos dos dominados são impostos aos dominantes, num processo eminentemente político de conflito e negociação, e a sua codificação em regras culturais (tal como a codificação cultural de fundamentos de desigualdade, mesmo que naturalizados ou espiritualizados) não constitui mais do que o plasmar, na normatividade social e na própria visão colectiva do mundo e da ‘natureza’ das pessoas, de uma correlação de forças conjuntural e provisória, por muito duradoura que possa ser.

Quer isto dizer que, a menos que se sustente uma visão essencialista das ‘culturas’ que as encare como estáticas, homogéneas, exclusivas e disjuntas, a aplicação do relativismo cultural aos direitos das pessoas é abusiva e desadequada.

Mas existe uma segunda questão problemática, de carácter simultaneamente teórico e prático.

Se o objectivo mais nobre da projecção do relativismo cultural sobre a administração da justiça (através do pluralismo jurídico) é, conforme suponho que seja, promover a emancipação de culturas e sociedades que estão submetidas de forma avassaladora ao *diktat* de princípios e critérios que lhes são extrínsecos, um tal objectivo só seria possível sem graves efeitos perversos caso essas sociedades dominadas fossem (conforme tais raciocínios parecem por vezes pressupor que são) homogéneas, harmoniosas e isentas de relações de dominação e de fortes conflitos de interesses.

De forma evidente, não é esse o caso de nenhum contexto moçambicano, ou de qualquer outro de que tenha conhecimento. O “bom selvagem” de Rousseau (1978 [1750]) consegue afinal somar em si, de forma aborrecida, a inexistência empírica e a capacidade de inflamar imaginários exoticistas... Aquilo com que nos confrontamos, na prática, é com comunidades fortemente diversificadas, hierarquizadas e em que as relações de desigualdade e dominação entre grupos diferentes estão (como em quase todo o lado) codificadas culturalmente.

Quer isto dizer, por um lado, que tomar as regras culturais locais como homogeneamente representativas da comunidade no seu todo equivale a tomar os valores e interesses dos grupos dominantes como gerais e a interpretar as

relações locais de poder, desigualdade e dominação a partir das legitimações que acerca delas produziram os dominadores – de uma forma semelhante, se quisermos, ao longo equívoco antropológico de interpretar o sistema de castas indiano a partir dos textos clássicos, escritos por Brâmanes, reduzindo o sistema e o domínio que nele exercem as castas mais elevadas ao ponto de vista que estas últimas produziram (PEREZ, 1994).

Mas isto quer também dizer que pretendermos ignorar a existência de processos endógenos de hegemonia¹⁴ nas comunidades consideradas “diferentes”, assumindo os valores nelas dominantes como sendo “genuínos” e representativos de “toda” a comunidade (como se esta fosse indiferenciada e como se a aparente aceitação desses valores por parte dos localmente dominados não fosse, ela própria, o resultado de processos de dominação), contribui para reproduzir essa desigualdade e hegemonia. Por outras palavras, ao tentar-se contrariar os abusos decorrentes da imposição de valores “ocidentais” num contexto de dominação intercultural, estão-se a legitimar os abusos que decorrem da imposição dos valores dos grupos dominantes locais e as formas que assume a sua relação de dominação sobre os localmente subalternos. Apelando à emancipação de uma comunidade abstracta e imaginada, reforçam-se os instrumentos de opressão daqueles, bem concretos, que são nela dominados.

Dilemas e (talvez) soluções

Por essas razões, sustento que é imprescindível assumir que “cultura” e “tradição” (independentemente da evidente necessidade de as equacionar enquanto contexto) não são impedimentos válidos à equidade e aos direitos das pessoas, e menos ainda à protecção daquelas que são mais vulneráveis, pela sua situação ou estatuto.

No entanto, tão pouco é legítimo assumir que, quando alguma prática apresenta elementos formais que parecem abusivos à luz dos valores de equidade e de direitos humanos internacionalmente dominantes, tais valores se devam sobrepor aos sentidos que as pessoas investem nessas práticas e às consequências sociais que lhes atribuem.

Duvido que o dilema entre estes dois pólos - que tendem a ser olhados como os únicos possíveis - tenha uma solução definitiva, ou sequer totalmente satisfatória. Parece-me contudo que existe uma terceira alternativa, também ela relativista e permanentemente renegociada, mas com a vantagem de não cair nem na imposição de valores extrínsecos, nem na sonegação de direitos e na reprodução de desigualdades.

14 Uso agora “hegemonia” em ambos os sentidos gramscianos de dominação de um grupo, alcançada/legitimada pelo convencimento dos subalternos através de meios ideológicos, e de aceitação e parcial integração, pelos subalternos, da ideologia dominante (Gramsci, 1971).

Sugiro que, em caso de choque entre os princípios e práticas “culturais” e os direitos humanos e de cidadania, o critério a aplicar não sejam as regras dominantes, internacionais ou locais, mas a vontade e perspectiva que em relação a esse caso expressem as pessoas e grupos que, nele, sejam os dominados. É uma solução difícil. Exige, antes de mais, conhecimento, participação e transferência de poder de decisão para os mais dominados e vulneráveis, assumindo o Estado (ou outra instituição envolvida e com capacidade para tal) o ónus de confrontar as relações de poder e dominação locais.

Mas enfrenta ainda uma outra dificuldade, decorrente da mais potenciadora aceção que Gramsci (1971) atribuiu à palavra “hegemonia”, quando cunhou o seu uso: a de aceitação e integração na sua própria ideologia, por parte dos dominados, de princípios da ideologia dominante que foram concebidos, precisamente, para legitimar a dominação de que são vítimas¹⁵. Por efeito deste processo, existe sempre o risco de que, utilizando como critério a vontade e perspectiva dos dominados, estes reproduzam a ideologia localmente dominante, optando pela defesa de práticas e princípios que, olhados do exterior, os oprimem.

Face ao anteriormente exposto, contudo, esse parece-me ser o menor e o mais justo dos riscos possíveis – e, sobretudo, algo que retira as eventuais expectativas exteriores de emancipação do espaço das imposições de poder, para as transferir para o terreno do debate político e da negociação simbólica e ideológica.

Ao revertermos estas reflexões sobre as acusações e julgamentos de feitiçaria, poder-se-ia sempre argumentar que eles constituem um caso extremo dentro do quadro de práticas de “pluralismo jurídico”, não devendo pôr em causa formas de resolução de conflitos como a mediação de querelas familiares numa esquadra da polícia ou num tribunal comunitário.

No entanto, também destes últimos chegam, amiúde, notícias de decisões claramente atentatórias dos direitos legais, constitucionais e humanos de cidadãos acusados. Mais do que isso, os abusos cometidos sobre pessoas e grupos dominados e vulneráveis poderão variar em grau consoante o tipo de instituição “prestadora de justiça” e o contexto local, mas derivam de um mesmo princípio de legitimação cultural – e, conseqüentemente, de legitimação de desigualdades culturalmente codificadas. Dessa forma, os julgamentos de feitiçaria podem até ser vistos como o pólo extremo de um contínuo de possibilidades de abuso e imposição de dominação; mas essas possibilidades são, afinal, inerentes à própria lógica de “pluralismo jurídico”.

15 São processos deste tipo que fazem com que, por exemplo, sejam sobretudo mulheres quem ensina (e quem em primeira instância pressiona) outras mulheres a submeterem-se à dominação masculina, ou com que indivíduos de classes sociais dominadas assumam que “sempre houve ricos e pobres” e que isso é um facto “natural”.

Artigo

Recebido: 14/11/2011

Aprovado: 28/11/2011

Keywords:

Mozambique;
witchcraft trials;
judicial pluralism;
cultural relativism;
hegemony

Perante a existência (estimulada ou tolerada) deste último, parece então ser exigível aos estados um grau mínimo e imprescindível de controlo e intervenção: a salvaguarda do respeito pelos direitos individuais que plasmaram nas suas constituições, não se limitando a ser, por omissão, cúmplices da reprodução da desigualdade e da opressão de alguns dos seus cidadãos por parte de outros.

ABSTRACT: Empirically based on interviews and participant observation, this article deals with witchcraft accusations and trials in Mozambique, while a justice practice that highlights the limitations and perverse effects of the principles of judicial pluralism. By doing so, it underlines the key role of witchcraft in the local system of domestication of uncertainty, but also the fact that such accusations and processes often violate basic rights, and are powerful instruments of social control and of the reproduction of inequality and domination relationships. Debating the illegitimacy of both the use of cultural relativism in order to support practices which oppose human rights, in one hand, and the imposition of external criteria regardless of the meanings ascribed by people to their local practices, the article suggests a criterion to deal with such cases when general rights and particular practices seems to oppose: the primacy of the dominated's will and point of view regarding the practice in question.

Referências

BINSBERGEN, Win van. Intercultural Encounters – African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality. Münster: Lit, 2003.

CAMPBELL, Susan. Called to Heal – traditional healing meets modern medicine in southern Africa today. Johannesburg: Zebra, 1998.

DIJK, Rijk van et al (orgs.). The quest for fruition through Ngoma. Oxford: James Currey, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 (1937).

FARRÉ, Albert. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história do Quême (Inhambane). *Análise Social*, n. 187, 2008.

FLORÊNCIO, Fernando. Ao encontro dos Mambos – autoridades tradicionais vaNda e Estado em Moçambique. Lisboa: ICS, 2005.

GRAMSCI, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. London: Lawrence & Wishart, 1971.

GRANJO, Paulo. "Trabalhamos sobre um barril de pólvora" – homens e perigo na refinaria de Sines. Lisboa: ICS, 2004.

GRANJO, Paulo. Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique. *Análise Social*, n. 182, 2007.

GRANJO, Paulo. Determination and Chaos, According to Mozambican Divination. *Etnográfica*, vol. XI, n. 1, 2007a.

GRANJO, Paulo. Dragões, Régulos e Fábricas – espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. *Análise Social*, n. 187, 2008.

GRANJO, Paulo. Tecnologia industrial e curandeiros: partilhando pseudo-determinismos. In CABRAL, M. V. et all (orgs.). *Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: ICS, 2008a.

GRANJO, Paulo. Crónicas dos motins – Maputo, 5 de Fevereiro de 2008 (online). 2009. Available from: http://www.4shared.com/file/61860426/8ead98e0/Cronicas_dos_motins_Maputo_5_fevereiro_2008.html

GRANJO, Paulo. Mozambique: ‘sortir de la bouteille’; raisons et dynamiques des émeutes. *Alternatives Sud*, vol. XVII, n. 4, 2010.

HONWANA, Alcinda. Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo: Promédia, 2002.

ISRAEL, Paolo. The War of Lions: Witch-Hunts, Occult Idioms and Post-Socialism in Northern Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, vol. 35, n. 1, 2009.

JANZEN, John. *Ngoma: discourses of healing in central and southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.

MURDOCK, George. The common denominator of cultures. In LINTON, R. (org.). *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press, 1945.

NIEHAUS, Isak. *Witchcraft, Power and politics – exploring the occult in the South African Lowveld*. London: Pluto, 2001.

LAKATOS, Imre. *La metodologia de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1989.

MALUF, Sônia. Bruxas e bruxaria na Lagoa da Conceição: um estudo sobre representações de poder feminino na Ilha de Santa Catarina. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 34, 1992.

PEREZ, Rosa Maria. Reis e Intocáveis – um estudo do sistema de castas no norte da Índia. Oeiras: Celta, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (1750).

Serra, Carlos (org.). Linchamentos em Moçambique II (okhwiri que apela à purificação). Maputo: Imprensa Universitária, 2009.

SPERBER, Dan. O saber dos antropólogos. Lisboa: Edições 70, 1992.

TURNER, Victor. Schism and Continuity in an African Society. Manchester: Manchester University Press, 1957.

WEST, Harry. "Governem-se vocês mesmos!" Democracia e carnificina no norte de Moçambique". *Análise Social*, n. 187, 2008.

WEST, Harry. Kupilikula: O poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: ICS, 2009.