

A magia de Marcel Mauss e a bruxaria dos Azande

Gustavo Crivellari

8º Semestre do Bacharelado em Sociologia.
Universidade Estadual de Campinas.
gustavocrivellari@gmail.com

RESUMO: Este artigo retoma o aparato teórico construído por Marcel Mauss no *Esboço de uma teoria geral da magia* para compará-lo ao estudo realizado por Evans-Pritchard em sua obra *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trata-se de um percurso analítico pelos textos, a fim de apontar neles mesmos os indícios da conhecida influência da Escola Sociológica Francesa sobre o Estrutural-Funcionalismo inglês, do qual Evans-Pritchard é um privilegiado exemplo.

PALAVRAS-CHAVE: Magia, Bruxaria, Representações Coletivas, Sociologia do Conhecimento, Marcel Mauss, Evans-Pritchard.

ABSTRACT: This article recovers the theoretical apparatus assembled by Marcel Mauss in his *Outline of a General Theory of Magic* in order to compare it with Evans-Pritchard's study in *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. An analytical path is made through these works in pursuance of the vestiges in the works themselves of the well-known influence of the French Sociological School on English Structural Functionalism, from which Evans-Pritchard is a prime example.

KEY WORDS: Magic, Witchcraft, Collective Representations, Sociology of Knowledge, Marcel Mauss, Evans-Pritchard.

Este artigo retoma o aparato teórico construído por Marcel Mauss no *Esboço de uma teoria geral da magia*¹ para compará-lo ao estudo realizado por Evans-Pritchard em sua obra *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Realiza-se, dessa forma, um percurso analítico pelos textos a fim de apontar neles mesmos os indícios da conhecida² influência da Escola Sociológica Francesa sobre o Estrutural-Funcionalismo inglês, do qual Evans-Pritchard é um privilegiado exemplo. Tal percurso colabora para um maior entendimento antropológico da *magia* e de fenômenos relacionados, bem como permite visualizar melhor as relações de continuidade entre as obras das diferentes escolas. A atenção se volta inicialmente à referida obra de Mauss, da qual será feita uma exposição linear, destacando os aspectos relevantes para o objetivo do artigo. Em seguida, será feita uma série de inserções temáticas sobre a obra de Evans-Pritchard, ao longo das quais serão tecidos comentários sobre as relações entre as obras. Finalmente, uma terceira seção fará um fechamento do artigo, abordando também outro aspecto relevante que pode unir as obras analisadas: a atenção ao pensamento nativo.

1. A Magia de Marcel Mauss

Marcel Mauss inicia seu *Esboço de uma teoria geral da magia* fazendo referência aos numerosos estudos realizados anteriormente acerca da magia. Rejeita, em primeiro lugar, os “antigos filósofos, alquimistas e teólogos”, uma vez que suas especulações são “puramente práticas” e que, portanto, “não devem ter lugar na história dos trabalhos científicos que o nosso tema ensinou” (MAUSS, 2003, p. 49). Logo após, Mauss refere-se à escola antropológica como seus “predecessores

diretos”, lhes atribuindo a constituição de uma “já suficientemente coerente teoria da magia” (Ibid., loc. cit.). Não obstante, Mauss prepara-se para criticá-los.

Referindo-se primeiramente a Tylor, Mauss o critica na medida em que reduz a magia ao animismo: “Na verdade, Tylor só dá uma explicação da magia na medida em que o animismo constitui uma explicação.” (Ibid., loc. cit.). Tal rejeição do animismo seria reafirmada por Durkheim (1989, p. 103-104) ao tratar da religião:

“A religião seria, em suma, apenas sonho sistematizado e vivido, mas sem fundamento na realidade. Essa é a razão por que os teóricos do animismo, quando pesquisam as origens do pensamento religioso, contentam-se, em suma, com pouco”.

Passando à teoria de Frazer, Mauss afirma que ele (assim como vários outros) entende a magia como uma espécie de “ciência antes da ciência” (MAUSS, op. cit., p. 50), afirmando que ela segue leis de simpatia, isto é, de similaridade e de contiguidade. No entanto, Mauss objeta que os fatos mágicos não se limitam à aplicação das leis de simpatia e então faz sua crítica aos trabalhos anteriores: não havendo uma enumeração completa dos fatos mágicos, esses trabalhos não atingem uma totalidade e trabalham com fatos arbitrariamente considerados típicos. À vista disso, uma compreensão genuína da magia ainda estava por construir.

Para definir o que é magia, Mauss aborda o problema da subjetividade dos observadores. Mesmo apontando para entender como magia aquilo que toda uma sociedade, num determinado período, compreendeu por magia, Mauss nos lembra que a magia é um tema obscuro para a sociedade, e, por isso, procura forjar uma definição

¹ Publicado originalmente no *L'Année Sociologique*, em colaboração com Henri Hubert.

² Notável, por exemplo, através de uma carta enviada por Lévy-Bruhl a Evans-Pritchard – publicada por Evans-Pritchard em 1952 (Cf. LÉVY-BRUHL, 1952) – a respeito do artigo Lévy-Bruhl's *Theory of Primitive Mentality* (EVANS-PRITCHARD, 1934).

científica. Em primeiro lugar, a magia é composta de elementos, diz ele: os agentes, ditos *mágicos*; as *representações mágicas*; por fim, os atos, isto é, os *ritos mágicos*. Adiante, afirma que a magia é um fato de tradição e de crença: algo não é magia se não se repetir ou se não houver crença do grupo em sua eficácia.

Em seguida, Mauss coloca a magia em comparação às *técnicas* e à *religião*. Se de fato a magia se assemelha às técnicas pelo seu conjunto de regras e habilidades específicas, bem como por ser pretensamente criadora, a magia se diferencia por possuir uma eficácia *sui generis*. Os produtos da arte seguem mecanicamente dos gestos do artesão, enquanto os gestos do mágico trazem algo que vai além do próprio gesto. A verdadeira questão, portanto, é a comparação com a religião. Se ambos são fenômenos coletivos de crença, o que os divide? Mauss dá o tom dessa divisão aproximando a religião do polo do sacrifício, com seus ritos regulares, quase mesmo obrigatórios, completamente sancionados pela comunidade. A magia, ao contrário, estaria próxima ao polo do malefício, possuindo ritos irregulares e tendendo, no limite, ao proibido. A magia é, consequentemente, antirreligiosa: se é a obrigação moral que leva os indivíduos ao rito religioso, é a necessidade que os leva ao *mágico* (Ibid., p. 60).

Traçada essa definição, Mauss parte para uma descrição dos elementos da magia. Principiando pelos seus agentes, afirma que ser *mágico* não é meramente um ato de vontade. O mágico é selecionado por uma série de fatores que o tornam apto a essa função. Tais características podem ser físicas (deficiências, marcas, etc.), de comportamento, ou seguir outros marcadores sociais: há famílias em que a magia se instala e é passada hereditariamente segundo diversas regras. Mauss também nos faz notar que há classes de indivíduos que mais provavelmente são associados à magia: mulheres em diversas sociedades; crianças pela sua condição perturbadora dos não-iniciados;³ profissões como as de médico, barbeiro e especialmente carrasco; autoridades quaisquer, imbuídas de um poder que pode ser considerado mágico; sacerdotes, sempre sob suspeita; e, por fim, estrangeiros. O mágico possui uma condição social anormal e, por isso, aparece mais frequentemente em grupos que são, em especial, socialmente distintos e entendidos pela sociedade como um todo como aptos à magia.

São trazidas ainda outras características possíveis para um mágico. Em primeiro lugar, mágico é aquele que possui habilidades extraordinárias fundamentadas na crença da sociedade em geral. Ademais, se faz referência à capacidade, creditada a muitos mágicos, de exalar a alma, especialmente durante o sono, ou mesmo de possuir um “duplo”, uma reprodução de si. Há também a crença na relação dos mágicos com os animais (muitas vezes totêmicos) e mesmo na capacidade de metamorfose animal possuída por tais indivíduos. Apesar dessa enorme gama de qualidades atribuídas ao mágico, Mauss afirma que, acima de tudo, a categoria dos mágicos é objeto de uma classificação primorosa, a qual se dá grande atenção e importância. Tamanho é o poder dessa classificação que muitos são mágicos contra sua vontade, apenas porque se encaixam nos parâmetros esperados.

A *iniciação* dos mágicos é de suma importância: torna-se mágico para a sociedade e para si mesmo por *revelação*, *consagração* e *tradição*. Em alguns casos a iniciação funciona intensamente, com o indivíduo saindo dela até mesmo com outro nome – tal característica se mostra especialmente clara quando o indivíduo passa por um processo que indica a morte e, então, ressuscita no novo papel que deve cumprir. A iniciação, simplificando-se, tende a aproximar-se da *tradição*, mas isso jamais implica que se torne banal: a iniciação é sempre um momento solene cercado da maior gravidade, não prejudicada por seu caráter misterioso. Isso se justifica pois não apenas o público em geral crê no caráter *extraordinário* do mágico – ele mesmo se crê nessa condição.

Tal situação se dá, evidentemente, nos pequenos grupos em que normalmente a magia se pratica, chamados de *sociedades mágicas*. Se esse grupo não se mostra como uma associação expressa, revela-se existente moralmente através do conjunto de regras seguido por todos os mágicos. Mauss concorda que uma magia “popular” é praticada também por pessoas comuns; entretanto, afirma que o fazem procurando atingir a ideia que fazem do mágico e, ademais, arrisca dizer que tais práticas também se realizam em pequenos grupos, muitas vezes familiares, que já configurariam uma sociedade mágica.

Mauss procura então analisar os atos da magia, isto é, os *ritos mágicos*. Inicialmente, informa-se como o rito mágico se faz *raro* em virtude de suas exigências rígidas de circunstâncias e momentos específicos para a realização, bem como de locais adequados, materiais e instrumentos específicos e agentes qualificados. Dito isso, os ritos mágicos são divididos em ritos *manuais* e ritos *orais*. Os primeiros se caracterizam por ações e gestos, manipulação de objetos, “cozinha mágica”, etc. Os segundos são chamados de *encantações* e se realizam através das palavras ditas durante os ritos. Passando por extensa descrição, afirma-se que não existem ritos mudos: mesmo os manuais se expressam numa *linguagem*: “Palavras e atos equivalem-se absolutamente, e por isso vemos que enunciados de ritos manuais nos são apresentados como encantações.” (MAUSS, op. cit., p. 93).

Se os ritos mágicos se expressam numa linguagem, é evidente que a magia não é vazia de sentido. Ao contrário, está baseada em complexas representações que a fundamentam como princípios. Tais representações agem para a magia de maneira semelhante a “leis”, e esse é mais um aspecto que aproxima a magia de um caráter científico. Mauss divide essas representações em *impessoais abstratas*, *impessoais concretas* e *personais*.

As *representações impessoais abstratas* poderiam, segundo Mauss, reduzir-se às leis de simpatia, se o termo englobasse também a antipatia. Tais leis são três: a de contiguidade (afirma que tudo que já esteve em contato continua a influenciar-se como se ainda estivesse e, portanto, permite a apreensão do todo pela parte), a de similaridade (afirma que o similar age sobre o similar, bem como o similar cura o similar, evocando associação entre imagens e os objetos da magia) e a de contraste (afirma que o contrário age sobre o contrário).

Quanto às *representações impessoais concretas*, estas se referem às propriedades dos objetos da

³ É esclarecedor, acerca desse item e de outros dessa enumeração, fazer referência às formulações de Mary Douglas em *Pureza e Perigo*: tudo que parece violar, ou pior, escapar às normas de classificação, é forçosamente entendido como impuro, perigoso. Os agentes da magia, os *mágicos*, muitas vezes padecem dessa imputação e, por isso, recebem especial atenção (Cf. DOUGLAS, 1976a).

magia. Com estas representações se sabe como lidar com as leis, isto é, com as *representações impessoais abstratas*: o fogo é contrário à água, que é similar à chuva. É através da propriedade de cada uma das coisas que compõe o mundo a magia se orienta.

Por fim, as *representações pessoais* não são mais do que a personificação das causalidades previstas pelas anteriores: acrescenta-se à magia uma *demonologia*, que coloca entidades nos processos mágicos: espíritos dos mortos, anjos, deuses. Mauss chama a atenção para como os *mágicos* foram capazes de mobilizar as crenças gerais (e, por conseguinte, obrigatórias) da sociedade em seu favor. A esse respeito, pode-se elencar mais um fator que estabelece a distância entre *magia* e *religião*: ao lidar com entidades desse gênero, a magia se faz de modo a controlar tais entidades de algum modo, de coagi-las a executar determinadas coisas. A religião, por outro lado, possui, em geral, uma atitude de respeito e obediência a tais entidades, lhes abordando com humildes pedidos, orações e ritos de adoração.

Nesse ponto, Mauss se alegra com o fato de que, agora, pode-se ter da magia uma compreensão mais total. Diz que a compreensão da magia num todo é mais real do que a sua apreensão em partes: a separação não passa de uma abstração da análise.

Posteriormente, Mauss se propõe a analisar de que tipo de crença a magia é objeto. Em primeiro lugar, afirma que a crença na magia é total. “A magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê.” (Ibid., p. 126). Além disso, a crença na magia é *a priori*. Isso a diferencia fundamentalmente das ciências, com as quais se assemelha em virtude de imputar relações causais. Se a crença na ciência se baseia na experiência o mesmo não ocorre no caso da magia: “A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se vai procurar o mágico porque se acredita nele; só se executa uma receita porque se tem confiança nela.” (Ibid., p. 127).

Mas e quanto ao *mágico*? Ele, que está em privilegiada posição de para observar os meios e fins da magia, não deveria deixar de crer nela? Essa é de fato a questão mais grave que Mauss propõe. Muitos mágicos crêem de fato na sua magia: em estados especiais que podemos chamar de “*transes*”, crêem em si mesmos. Isso provém, sem dúvida, de uma *vontade de crer*. Porém, existem diversos ritos que os próprios mágicos sabem que não passam de farsas – o que Mauss exemplifica com o típico fato da retirada por “*sucção*” de pontas de flechas enfeitiçadas do corpo do paciente: o mágico sabe que apenas escondeu seixos em sua própria boca. Não obstante, observa-se o fato de que o mágico, quando enfermo, visita outros mágicos que nele realizam o mesmo processo – e ele crê: “Em suma, a flecha que uns não vêem partir, outros a vêem chegar.” (Ibid., p. 130). Ademais, não se pode negar que exista certa quantidade de *fazer crer* nos ritos mágicos. Porém, não se deve imputar ao mágico o caráter de um farsante: esse *fazer crer* é generalizado na sociedade – todos ceem ao mesmo tempo em que cada um faz o outro crer. A credulidade é universal, o *mágico* representa determinado papel, assim como o público e o paciente desempenham os seus.

Nesse ponto, Mauss retorna às *representações mágicas* para caracterizá-las como explicações insuficientes, afirmando que cada uma delas imprudentemente ignora um resíduo. Assim, as *leis de simpatia* fazem crer que a magia pode ser explicada unicamente através de um simbolismo, o que Mauss rejeita afirmando a necessidade de haver, no *rito mágico*, algo como a liberação de uma força, bem como um ambiente *mágico*. As concepções de *propriedades*, por sua vez, não são evidentes em si mesmas: dependem de circunstâncias as mais arbitrárias, de características secundárias. De fato, tais propriedades decorrem de uma convenção: a coisa detentora de propriedade é, em si mesma, um rito. A *demonologia*, por fim, apenas personifica as causalidades e, portanto, não explica o rito ou qualquer uma de suas particularidades.

Chega-se, enfim, ao ponto mais importante do trabalho de Mauss, a noção de uma *potencialidade mágica*. É ela que Mauss propõe para resolver todas as insuficiências das representações mágicas, afirmando que a existência da magia depende da crença numa força mágica geral, da qual as manifestações nos ritos ou nos indivíduos não são senão formas diferentes de apresentar-se. Num salto etimológico, Mauss usa para essa teorização a noção polinésia de *mana*, a um só tempo substância e característica: um mágico possui *mana*, um rito mágico é *mana*. Passando por uma longa enumeração de palavras que desempenham função análoga em outras sociedades, Mauss afirma que essa noção é uma categoria do entendimento, e, deste modo, se coloca como uma base social para o pensamento. Isso reafirma o caráter *a priori* da crença na magia, mas reforça também sua importância social. A noção de sagrado, tão cara à sociologia francesa, é então chamada por Mauss de uma espécie da qual *mana* é o gênero (Ibid., p. 152-153). A magia, portanto, é fundada pelo pensamento coletivo e suas classificações:

“Diremos mais exatamente, para empregar a linguagem abstrusa da teologia moderna, que a magia, como a religião, é um jogo de “juízos de valor”; isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema. Mas esses juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, ora fatal e universalmente, ora fortuitamente, em relação certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária, plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, elementos, fenômenos físicos, acidentes do solo, matérias etc. A noção de mana, como a noção de sagrado, não é senão, em última análise, a espécie de categoria do pensamento coletivo que funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento” (Ibid., p. 155).

Entretanto, se está demonstrado que a magia é um fenômeno social em virtude de se fundar numa categoria do pensamento coletivo, Mauss objeta que essa concepção é demasiado intelectualista e pretende encontrar as forças coletivas que nela se expressam. Assim, nos diz que é possível compreender a magia como uma série de juízos

(o fogo traz o sol, as plantas aquáticas trazem a chuva etc.), mas que tal compressão é puramente teórica: a magia requer sempre um termo heterogêneo, inadequado para a compreensão teórica: o que foi chamado anteriormente de *mana*.

Seria então a magia fruto da experiência sensível? Evidentemente não: a experiência sensível é incapaz de confirmá-la na ausência de uma crença que impõe tal resultado. Disso segue que as crenças mágicas particulares (por exemplo, a crença de que as plantas aquáticas trariam a chuva) estão submetidas a uma crença na magia em geral. É essa crença geral que condiciona e, por fim, domina a experiência sensível. Não se vai da experiência à crença, mas da crença à experiência, que, mesmo em suas falhas, confirmará a crença. Se um rito mágico “falha”, essa falha será explicada em termos de magia; o fracasso de um determinado *mágico* se explica por outra magia mais poderosa que agiu contra ele.

Verifica-se, logo, que a magia está calcada em ideias que não se baseiam na experiência sensível ou no entendimento individual. A síntese das crenças particulares, a crença geral, é operada pela sociedade. Tal síntese, evidentemente, só é operada por todos em virtude de uma necessidade de todos. “Devemos considerar a magia como um sistema de induções *a priori*, operadas sob a pressão da necessidade por grupos de indivíduos.” (Ibid., p. 159). Nesse processo de síntese, é a noção de *mana* que ocupa o papel central: é através dela que a indução se racionaliza, que o *a priori* se torna *a posteriori*: ela elimina o absurdo das proposições mágicas. “Graças à noção de *mana*, a magia, domínio do desejo, impregna-se de racionalismo.” (Ibid., p. 160). Desse modo, Mauss marca posição contra aqueles que pretendiam explicar a magia por um mero misticismo psicológico ou sociológico. Além disso, se a magia é um sistema de induções *a priori*, pode-se imaginar que ela, como primeira forma desse tipo de pensamento, ensinou a humanidade a induzir.

Nota-se, portanto, que a presença da sociedade é condição de existência da magia e, de acordo com o cânon da sociologia francesa, Mauss verifica essa presença através de proibições e obrigações, que “são a marca significativa da ação direta da sociedade” (Ibid., loc. cit.). De acordo com essa proposição, os *ritos negativos* estabelecem regras extremamente abrangentes: para a operação de magia, deve-se, por exemplo, abster-se de sexo, de certos alimentos, de certos comportamentos. Por vezes, a sociedade inteira se coloca sob essas regras, seguindo-as a fim de garantir o sucesso de uma expedição de caça ou de guerra etc. De tais manifestações do pensamento mágico é que surgem os tabus, ritos negativos por excelência aos quais a magia dá grande importância. Poderia se afirmar que os tabus surgem de experiências individuais que acumulam conhecimento sobre situações que naturalmente trazem más consequências, mas tal afirmação é de curto alcance: os tabus variam conforme a sociedade e mesmo os que aparentam maior generalidade estão ausentes em largar porções do mundo.

Assim, não há mais dúvidas de que a magia é um fenômeno social. As últimas considerações de Mauss são sobre o lugar que ela ocupa em meio aos outros fenômenos sociais: “A magia só tem

parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e a ciência, de outro.” (Ibid., p. 174). A magia se relaciona às técnicas pela aparência e pela função, buscando os mesmos fins: a magia, assim como as técnicas, tende ao concreto em oposição à religião, que tende ao abstrato. Entretanto, a magia é tão só a “técnica mais fácil” (Ibid., loc. cit.); faz uso de representações para atingir aquilo que as técnicas atingem pelo trabalho. A ligação com a ciência se estabelece na medida em que a magia é, também, uma arte que dá grande importância ao conhecimento. Contudo, já foi dito que, por ser objeto de uma crença *a priori*, essa ligação é absolutamente limitada. Tanto as técnicas e as ciências possuem uma ligação genealógica à magia; nossas ciências e técnicas ainda carregam as marcas e suas origens mágicas.

Em conclusão, Mauss acredita ter encontrado na origem da magia a primeira forma das representações coletivas e, ademais, que seu trabalho demonstra como um fenômeno coletivo assume formas individuais.

2. A Bruxaria dos Azande

Em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, uma série de fenômenos indiferenciados à luz dos pensamentos de Mauss no campo da magia são diferenciados por Evans-Pritchard, isto é, recebem nomenclaturas diferentes. Em primeiro lugar, a *bruxaria* aparece como o termo mais crítico: a dificuldade em analisá-lo nos termos de Mauss vem de seu caráter *psíquico*: a bruxaria não se executa através de um rito, mas sim como um ato de pensamento por parte do bruxo. Não obstante, muitos pontos podem ser esclarecidos remetendo a Mauss. Os outros fenômenos – a magia, a feitiçaria (ou “magia negra”, isto é, magia ilícita), a adivinhação e os oráculos – são mais facilmente manejados para os objetivos do presente trabalho. Cada um desses fenômenos será doravante comentado, e, por fim, será feita uma reflexão acerca da *explicação* da magia na obra de Evans-Pritchard.

2.1 A Bruxaria

Como dito acima, a bruxaria é, entre os Azande, um ato psíquico. O bruxo, acredita-se, ataca suas vítimas durante a noite, enquanto seu corpo dorme e sua “alma da bruxaria” se ocupa de causar ao infeliz objeto de seu ódio toda sorte de infortúnios. Assim, não é possível elucidar esse fenômeno com nenhuma das teorizações de Mauss acerca dos *ritos mágicos*: não há rito, absolutamente. Veremos, mais adiante, porém, que muitos ritos se fazem *contra* a bruxaria. Em todo caso, na bruxaria se supõe um agente – pode não ser o *mágico* completamente de acordo com o que Mauss propõe, mas compartilha com ele muitas características. À bruxaria credita-se ainda um caráter hereditário: entre os Azande, ela passa de pai para filho e de mãe para filha. Ainda que o Zande só se preocupe com a bruxaria em casos presentes, e por isso seja raro que uma família se veja completamente envolta em acusações de bruxaria, a hereditariedade é confirmada pela crença Zande geral. À hereditariedade se liga a crença em um aspecto *físico* da

bruxaria: diz-se de seus praticantes que possuem *substância-bruxaria*, que fica armazenada numa determinada região da barriga.

Ademais, há critérios bastante claros para a classificação do *bruxo*: tanto em casos particulares como em geral, busca-se os bruxos entre aqueles com quem se tem inimizade. Os bruxos são, portanto, mais encontrados entre as pessoas possuidoras de algum comportamento antissocial que às garante muitas inimizades. De fato, sempre entre os Azande se é *bruxo* contra a vontade: é feita uma acusação que é aceita de maneira educada em público, mas intimamente rejeitada com veemência.

Mauss nota que a muitos *mágicos* é creditada a capacidade de produzir um “duplo” ou de exalar sua alma, algo que os Azande confirmam sobre os bruxos: seu ato psíquico é realizado por alguma manifestação dessa natureza, que deixa sua cabana enquanto ele dorme para atormentar suas vítimas.

Todas essas características estão devidamente incluídas nas séries de exemplos que Mauss traz para justificar suas teorizações, fato que não nos deve passar despercebido.

2.2 Adivinhação

Quando um Zande acredita que está embruxado, ou quando teme que será no futuro próximo, uma série de medidas são tomadas. Procura-se descobrir quem é o bruxo responsável para convencê-lo a cessar suas atividades, como procedimento normal. Para essa descoberta o mais indicado é o uso dos oráculos, em especial o oráculo de veneno; porém os adivinhos também são utilizados para essa finalidade. Além disso, os adivinhos podem realizar ritos que afastam a bruxaria, bem como podem agir como curandeiros. O adivinho é, portanto, também, um *mágico*.

A adivinhação é feita em ritos que se baseiam no uso de drogas mágicas, que são consumidas pelos adivinhos que então dançam. Essa atividade dura um longo período de tempo, muitas vezes um dia todo. As sessões de adivinhação são abertas ao público e um dos motivos para realizá-la é o prestígio que garante a quem as patrocina. Ao longo da sessão o proprietário, isto é, aquele que pagou os adivinhos e em cuja casa se realiza a sessão, dirige uma série de perguntas aos adivinhos, que dançam para obter as respostas. De fato, a adivinhação não é de grande confiança e uma acusação de bruxaria baseada nas palavras de um adivinho não possui poder algum. Entretanto, a sessão de adivinhação dá respostas que facilitam a formulação das perguntas que serão levadas ao oráculo e, além disso, funciona como uma “luta” contra a bruxaria.

A prática da adivinhação é mantida por corporações, chefiadas por um adivinho mais velho que possui grande conhecimento das drogas. Convencido por um jovem a iniciá-lo, o adivinho lhe passará, aos poucos, seus conhecimentos acerca das drogas e, por isso, receberá pagamento e presentes ao longo do processo. É importante que ele seja bem pago: acredita-se que a boa vontade, no que se refere às drogas, é necessária; qualquer ódio no processo às tornaria ineficazes. A iniciação compreende também um ritual final,

que corresponde às afirmações de Mauss acerca desse processo: envolve uma grande solenidade; é precedida de tabus, isto é, ritos negativos; há no processo uma espécie de enterro ritualístico que evoca a morte e, ao final, o iniciado recebe um novo nome que usará profissionalmente.

Como foi dito, os adivinhos podem desempenhar também a função de curandeiros, fazendo uso de drogas, danças e outras técnicas. Há, nesse ponto, o problema colocado por Mauss acerca do conhecimento do *mágico* sobre o caráter fraudulento de suas artes: também entre os Azande se executa a retirada por sucção de objetos que o mágico introduz de maneira fraudulenta. Não obstante, a saída encontrada por Evans-Pritchard é da mesma natureza daquela proposta por Mauss: os *mágicos*, mesmo conscientes dessa fraude, acreditam que suas outras artes são eficazes; do mesmo modo, a população em geral nutre grande ceticismo com relação a muitos adivinhos, mas não à adivinhação em geral. Também entre os Azande as experiências negativas não podem negar a crença geral na magia.

2.3 Oráculos

Os oráculos são, para os Azande, o que há de mais confiável em relação à identificação da bruxaria e outras questões místicas. Sem um parecer do oráculo de veneno (o mais confiável de todos, seguido pelo oráculo das térmitas e então pelo de atrito) não é viável uma acusação de bruxaria. Não é relevante, aqui, fazer uma descrição de todos os oráculos e, por isso, tratarei apenas brevemente do oráculo de veneno, acerca do qual serão feitas as observações necessárias.

A operação dos oráculos implica numa série de ritos negativos, bem como num esforço de preparação dos materiais. No oráculo de veneno ministra-se um veneno (chamado *benge*) a aves domésticas e interpreta-se a resposta do oráculo a cada pergunta a partir da morte ou da sobrevivência de cada ave.

A generalidade da crença na eficácia do oráculo de veneno é, também, um problema: afinal, não estaria ele sujeito a erros? Como pode um Zande saber que não é um bruxo, e defender essa posição frente ao oráculo tido como infalível? Os Azande não deveriam atribuir a morte das galinhas às propriedades físicas do *benge*?

Em primeiro lugar, o oráculo se coloca numa posição em que é muitíssimo improvável, quase mesmo impossível, errar. Isso se deve à natureza do que se pergunta ao oráculo, questões místicas: se o oráculo responde que tal bruxo está embruxando uma determinada pessoa, isso é tido como verdade e não há como prová-lo errado; por outro lado, se o oráculo diz que uma determinada pessoa não foi embruxada e ela morre depois de algum tempo (para os Azande toda morte é atribuída à bruxaria, senão à magia de alguma natureza), diz-se que a consulta ao oráculo foi feita antes do bruxo iniciar suas atividades.

Nesse sentido, quando um Zande recebe uma acusação de bruxaria embasada em declaração oracular, ele reconhece a acusação em público, diz que deve ter sido não intencional e que não guarda rancor à vítima. Privadamente, ou ao menos em

seu íntimo, o Zande nega essa acusação. Ora, isso não colocaria o oráculo de veneno em xeque e, assim, questionaria todo o sistema místico Zande? Na verdade não: as objeções feitas ao oráculo são também formuladas no *idioma místico*. Diz-se, por exemplo, que a bruxaria provocou o erro do oráculo. Novamente, vemos as experiências negativas serem formuladas de acordo com as crenças, reforçando o caráter *a priori* atribuído por Mauss ao pensamento mágico.

Quanto às propriedades físicas do *benge*, é notório que os Azande não pensam nisso. Evans-Pritchard nos relata como eles não sabiam dizer o que ocorreria com um homem que consumisse o *benge*. Seria tolice esperar que eles possuíssem a mesma formulação intelectual de *causa física* que possuímos no Ocidente. Além disso, há outro detalhe elucidativo que nos permite remeter a Mauss: com essa compreensão do *benge*, nota-se que ele só tem seu sentido dentro do rito mágico desempenhado pelo oráculo. Se o *benge* não for encontrado, colhido, processado, armazenado e administrado da maneira correta, não possuirá os efeitos que se espera. Ora, isso nos permite, como Mauss propõe, rejeitar a importância da noção de *propriedade*: não é em virtude de uma propriedade de uma determinada coisa que ela se torna *mágica*, são antes as arbitrariedades da magia que lhe imputam tal propriedade.

2.4 Magia

A magia é outro instrumento a que os Azande podem recorrer contra a bruxaria. Há, porém, forte distinção entre a magia (isto é, magia “boa”) e feitiçaria: apenas a primeira busca atingir fins socialmente aceitos. Entretanto, com isso não se quer dizer que a magia não possui fins destrutivos como a feitiçaria: a magia de vingança, feita contra um bruxo responsável por alguma morte, é altamente destrutiva e socialmente aceita.

Numa descrição das situações em que os Azande recorrem à magia, fica evidente que, também aqui, a magia está em relação estreita com as técnicas. Utiliza-se a magia para agricultura, caça, pesca, coleta etc. É felizmente possível aplicar nesse caso a distinção que Mauss identifica: é claro o que é técnica e o que é magia. Mesmo que o uso da magia tenha se convencionado junto à técnica de tal modo que esteja sempre presente, ele se diferencia da técnica propriamente dita pois é efetivo de uma maneira *sui generis*: “[...] os Azande percebem que a ação das drogas não é como a ação das técnicas empíricas, havendo algo de misterioso que precisa de explicação.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 252). Existem, no entanto, casos em que isso se torna confuso: o veneno “mágico” usado na pesca realmente paralisa os peixes, algo em que magia se vê unida à técnica. Entretanto, os Azande não diferenciam as drogas de efeito puramente mágico daquelas baseadas em causalidades físicas.

O rito mágico também possui, entre os Azande, tendência ao *segreto*. De fato, muitos ritos mágicos são públicos por natureza, mas em geral a magia é feita “com um mínimo de publicidade” (Ibid., p. 234). Tal *privacidade* do rito mágico se deve a muitos fatores, mas em especial ao medo de ser

visto por um bruxo que pode arruinar a empreitada. Porém, uma vez que se baseia em crenças gerais e se orienta tradicionalmente, esse modo privado em que o rito mágico aparece não lhe furta seu caráter eminentemente social.

Não há grande formalismo do *rito mágico* entre os Azande. Em todos os ritos há coisas que precisam ser sempre feitas, mas as variações de um momento a outro são grandes, com mudanças na sequência dos atos. Ademais, a atitude dos Azande para com as drogas mágicas é certamente relevante: “Ao pedir a uma droga para agir em seu benefício, um homem não suplica. Não se trata de implorar um favor. Ele diz o que ela deve fazer, assim como faria com um menino que envia para um serviço qualquer.” (Ibid., p. 229). Tal atitude está de acordo com o que Mauss afirma acerca do caráter humilde da religião, em contraste com o poder de que a magia acredita-se possuidora, a ponto de ordenar que seus desejos se cumpram.

2.5 Explicações

As crenças místicas dos Azande (isto é, a crença na bruxaria, nos oráculos e na magia) são, como Mauss espera das crenças mágicas, *a priori*. As experiências a que tais crenças se submetem são por elas mesmas condicionadas e, nesse sentido, seus sucessos e falhas são expressos numa espécie de *idioma místico* que as mantém. A magia em geral, tendendo ao privado em virtude da natureza das próprias crenças que a sustentam, continua imbuída de forte caráter social, uma vez que se baseia em crenças coletivas e está submetida a regras, obrigações e interdições. Os *ritos negativos* são amplamente praticados entre os Azande, sendo constante a observação de tabus os mais variados para todo tipo de prática (seja exclusivamente mágica ou possuidora de caráter técnico).

É certo que por tudo isso já seria possível afirmar a concordância da teorização de Mauss com a o trabalho de Evans-Pritchard sobre os Azande, mas ainda há o que explorar. O grande feito de Mauss é relacionar a magia à noção de *potencialidade mágica*, embasando-a numa categoria do entendimento que nomeou com o termo polinésio *mana*. É através da categoria *mana* que a magia se racionaliza, que o absurdo é eliminado da proposição mágica: a magia só faz sentido e segue uma lógica em virtude dessa categoria do entendimento. Mauss, apesar de fazer uso do termo polinésio, faz extensa lista de termos de outras comunidades linguísticas que desempenham semelhante função enquanto categoria. É possível encontrar isso entre os Azande?

Ora, o termo Zande *mbisimo*⁴ desempenha função extremamente semelhante: “A palavra *mbisimo* descreve e explica toda ação de ordem mística.” (Ibid., p. 200). Um Zande dirá que o oráculo de veneno vê coisas distantes em virtude de sua *mbisimo*, que um bruxo envia sua *mbisimomangu* (“alma da bruxaria”) para devorar a *mbisimopasio* (“alma da carne/dos órgãos”) de suas vítimas, que a magia (*ngua*) possui *mbisimo* e por isso funciona. As coisas místicas funcionam pois possuem *mbisimo* e possuem *mbisimo* pois funcionam. Dessa forma, o pensamento Zande acerca da magia está, em larga medida,

4 Traduzido por Evans-Pritchard como “soul” (i.e., “alma”), com advertência de precariedade.

de acordo com o que estabeleceu Mauss: encontrou-se a *mana* dos Azande.

3. Conclusão

Analisar *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* à luz do *Esboço de uma teoria geral da magia* talvez seja apenas fazer justiça ao verdadeiro caráter obra de Evans-Pritchard. Sobre ela, escreve Mary Douglas (1976, p. 33):

“Antes de tudo, tratava-se de um livro sobre a sociologia do conhecimento. Mostrava que os Azande, apesar de engenhosos e céticos, podiam tolerar discrepâncias em suas crenças e limitar os tipos de perguntas que faziam ao universo” (Tradução nossa).

Isto posto, remetê-la a uma obra publicada no *L'Année Sociologique* que se entende como uma “contribuição ao estudo das representações coletivas” (MAUSS, op. cit., p. 177) é algo justificável por si só. Os elogios de Evans-Pritchard à escola francesa por seu enfoque sociológico, relatados por Mary Douglas (1976, p. 34), bem como a crítica de Evans-Pritchard (1933) à interpretação “intelectualista” da magia, tornam ainda mais claras as relações de continuidade para as quais este artigo aponta.

Evans-Pritchard se aproxima ainda de Mauss ao tratar as cosmovisões nativas de maneira respeitosa e lhes atribuindo uma existência concreta em sua obra. Ainda que não use o termo nativo como conceito, como faz Mauss, Evans-Pritchard se preocupa em traduzir cada termo nativo por um termo em inglês, mantendo algo do pensamento pesquisado no pensamento do pesquisador. Essa preocupação com alguma concretude aparece na obra de Evans-Pritchard (Op. cit., pp. 315-316):

“Talvez eu deva aqui protestar contra o fato de os antropólogos escreverem livros sobre as pessoas. Um certo grau de abstração é sem dúvida necessário, ou não se chega a lugar algum, mas será que é realmente necessário fazer de seres humanos – um livro? Acho os relatórios comuns de pesquisa de campo tão chatos que chegam a ser ilegíveis – sistemas de parentesco, sistemas políticos, sistemas rituais, todo tipo de sistema, estrutura e função, mas pouca carne e sangue. Raramente se tem a impressão de que o antropólogo alguma vez sentiu-se em comunhão com o povo sobre o qual estava escrevendo. Se isto é romantismo e sentimentalismo, aceito a pecha”.

Independentemente da “pecha” a que Evans-Pritchard orgulhosamente se submete, é interessante constatar que é como uma categoria do pensamento nativo – uma presença de “carne e sangue” – que o conceito de *mana* aparece primeiramente no trabalho de Marcel Mauss.

Referências Bibliográficas

DOUGLAS, Mary. (1976.), *Brujería: el estado actual de la cuestión. Treinta años después de Brujería, oráculos e magia entre los azande*. In: GLUCKMAN, Max. *Ciencia y brujería*, Barcelona, Editorial Anagrama.

_____. (1976a.), *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectivas.

DURKHEIM, Émile. (1989), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Edições Paulinas.

EVANS-PRITCHARD, Eduard Evan. (1978), *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

_____. (1934), "Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality". *Bulletin of the Faculty of Arts [Egyptian University, Cairo]*, 2, Part I.

_____. (1933), "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic". *Bulletin of the Faculty of Arts [Egyptian University, Cairo]*, 1, Part II.

LÉVY-BRUHL, Lucien. (1952), "A Letter to E. E. Evans-Pritchard". *The British Journal of Sociology*, 3, 2: 117-123.

MAUSS, Marcel. (2003), *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

