

O conceito de magia nos autores clássicos¹

Pedro Stoeckli PIRES

Resumo: O presente ensaio revisa parte da produção teórica que tratou do problema da magia em sociedades ditas primitivas, considerando alguns pontos críticos e desdobramentos que emergiram a partir dos princípios teóricos de alguns dos autores clássicos da antropologia. A partir de seu desenvolvimento teórico e histórico, o conceito antropológico de magia ajudou a definir a disciplina e seus objetos de estudo, contendo também postulados fortemente embasados em uma determinada racionalidade imbuída da tradição científica ocidental. Nesse sentido, pode-se argumentar que a teoria antropológica tem tanto a dizer sobre o contexto que a produz quanto sobre seu objeto de estudo, a saber, sobre as culturas distintas daquelas do observador.

Palavras-chave: Magia; Teoria antropológica; Racionalidade.

Assim como a teoria sobre o parentesco e a organização social, podemos considerar que os estudos sobre a magia e a religião ocuparam um papel central no que viria a ser a antropologia, ajudando mesmo a definir o formato e os objetos de pesquisa da disciplina. Isso pode ser constatado nos trabalhos de nomes como A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski e E. E. Evans-Pritchard, entre outros. Ao longo do desenvolvimento histórico e teórico da antropologia, alguns contextos e tendências foram tomados como escolas ou tradições. Teorias que pensam a própria disciplina antropológica reforçam esse fato, como a apresentada no texto *Tempo e tradição: interpretando a antropologia*, de Roberto Cardoso de Oliveira (2003) e os textos sobre linhagens antropológicas de Mariza Peirano (1995). Nesse sentido, Peirano trata como linhagens os vínculos histórico-acadêmicos dos antropólogos:

É baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que não são teóricas, mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. (Peirano 1995:20)

Apesar de a disciplina poder ser pensada a partir de tradições ou escolas, ao tratar da temática da magia na antropologia nos deparamos com diferenças na maneira como alguns autores tidos como de mesma tradição a tratam e a conceituam, explícita

¹ O texto final desse ensaio é resultado dos trabalhos desenvolvidos para uma disciplina de Clássicos da Antropologia no programa de pós-graduação em Antropologia Social da UnB. Agradeço ao professor Luis Roberto Cardoso de Oliveira e à colega Claudia Bongianino pelas sugestões e debate das idéias aqui contidas.

ou implicitamente em sua teoria. Esse fato me instigou a revisitar parte da bibliografia que trata da magia e a pensar as aproximações e distanciamentos na forma como o tema é tratado. Assim, o problema central desse ensaio pode ser colocado como uma leitura sobre *as convergências e divergências sobre a conceitualização da magia e seus desdobramentos na maneira como a teoria dos autores é traçada*.

Ao longo do texto apresento uma breve reflexão sobre a maneira como alguns autores tendem a posicionar o pensamento mágico e religioso frente a um paradigma de racionalidade que pode ser lido explícita ou implicitamente em seus textos. Refiro-me aqui mais especificamente a Sir James Frazer e sua obra *The Golden Bough* (1976 [1922]), importante referência à nascente antropologia britânica do século XIX, a dois dos livros de Malinowski sobre Trobriand (1978 [1922] e 1954 [1948]), à coletânea de ensaios de Radcliffe-Brown (1965 [1952]) e ao livro sobre a bruxaria azande de E. E. Evans-Pritchard (2005 [1976]). Tais teorias podem ser tomadas como pertencendo a uma mesma tradição, mas são suficientemente divergentes em método e conclusões para serem lidas como contrastantes em vários pontos. Além destas, comento sobre a escola francesa e as teorias representadas na obra de Durkheim sobre as formas religiosas (1989 [1917]) e o texto de Mauss e Hubert sobre a magia (2003 [1904]). Utilizo também nesse ensaio das críticas traçadas por comentaristas e de alguns desdobramentos dessa leitura.

O esforço de rever as teorizações sobre a magia certamente não é original, visto que os próprios teóricos por vezes comentavam sobre o que já havia sido feito anteriormente. Não obstante, o mesmo é válido como exercício de comparação de um tópico tão caro à disciplina. Considerando a maneira como a teoria antropológica foi construída, pode-se afirmar que se torna quase impossível falar de magia sem tratar do que foi definido como sua contraparte, seu pólo oposto, a religião, e da ciência, que por vezes toma forma como o eixo central do debate. Porém, ambas as esferas, religião e ciência, aparecerão somente em alguns momentos específicos deste ensaio sem a pretensão de maiores aprofundamentos em seus conceitos específicos.

Primeiras considerações sobre a magia: Sir James Frazer

Sir James Frazer foi um dos primeiros teóricos a se empenharem em definir a atitude mágica e as instituições que caracterizam a magia. Assim, seu trabalho é tido como marco na delimitação da magia como objeto de estudo antropológico. Um dos

objetivos de Sir James Frazer em seu *The Golden Bough* era o de provar que algumas características são amplamente, senão universalmente, presentes nas sociedades humanas (1976:3). A partir de sua análise do mito do sacerdócio de Nemi, Frazer afirma que se é possível provar que os mesmos motivos operam amplamente ou universalmente nas sociedades humanas então é possível inferir que eles deram início a outras instituições.

Isso levou o autor a realizar análises comparadas dos inúmeros dados etnográficos aos quais teve acesso, gerando um estudo que continuamente crescia em volume. Para o autor, um selvagem dificilmente faz distinção entre o natural e o sobrenatural, sendo que seus desenvolvimentos teóricos se baseiam amplamente nesse postulado. Fato este que sua *magnum opus* foi comumente criticada nas décadas subsequentes de sua publicação devido às suas conclusões evolucionistas e a clara projeção de valores ocidentais na análise de instituições de outros povos. Essas críticas se refinaram com o tempo dentro da antropologia, tendo o modelo adotado por Frazer caído em rápido desuso e substituído por um padrão de pesquisa que prega o trabalho empírico e almeja maior relativismo.

Não obstante, os volumes de *The Golden Bough* tiveram grande popularidade por algum tempo e consolidaram o nome de Frazer como referência intelectual. Isso fez com que a obra do autor fosse lida fora de sua disciplina e até mesmo de seu país. No caso, nos referimos aqui à leitura que Wittgenstein teve do livro, desenvolvendo seus argumentos críticos paralelos ao próprio desenvolvimento da antropologia como disciplina. De fato, alguns traços das críticas de Wittgenstein só seriam mais bem assimilados à antropologia anos mais tarde ou em tradições diferentes.² Antes de desenvolver esse ponto, parece-me pertinente voltar a alguns dos pontos centrais da obra acima citada.

Ao longo de seu *Golden Bough* Frazer define dois tipos gerais de magia, a imitativa ou homeopática e a simpática ou contagiosa. Na magia imitativa ou homeopática, que se baseia no princípio da similaridade, o mágico imita os atos que ele deseja que ocorram, como soprar fumaça aos céus para que nuvens apareçam. Essa é a lei de que o semelhante afeta o semelhante. Já na magia simpática há a convicção de

² Como nota Almeida em sua apresentação à tradução do texto de Wittgenstein, “acrescente-se a isso, o fato de que o filósofo teceu suas reflexões de modo completamente independente, sem conhecer o trabalho de nenhum outro antropólogo. E, precisamente por esse motivo, é notável que as suas idéias tenham ido muito mais além do que as críticas da época, funcionalistas ou não, puderam fazê-lo.” (in Wittgenstein 2008:189)

que tudo que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem tem ligação. Nessa categoria está a crença de que cabelo, sangue, unhas etc. são coisas perigosas e poderosas em si por terem estreita ligação com o indivíduo.

O argumento de Frazer é que a ação mágica pressupõe a lei da causa e efeito, sendo que seus atos visam atingir determinados fins esperados. Esse fato leva Frazer a aproximá-la da ciência argumentando que ambas as instituições reconhecem uma sucessão de eventos determinada por leis de causalidade (que podem ser previstas e calculadas), e agem de acordo com elas. Então, a magia é, mais que um conjunto de crenças, uma técnica para se atingir certos fins. E o agente mágico tem certa eficácia ao agir de acordo com o funcionamento do mundo: se quer fazer chover sua tentativa se dá em um momento que é mais provável que isso aconteça (e não na época de seca extrema), e assim por diante. Frazer considera que o mágico conhece a magia em seu aspecto prático, não refletindo sobre os princípios abstratos que a envolvem.

Desse modo, a magia seria para o autor um guia enganoso do comportamento. A principal diferença é que a magia seria um tipo de ciência infantil que se baseia em suposições erradas e não empíricas, enquanto a ciência não. Assim, Frazer considera a magia como sendo falaciosa e levando a falsas noções, uma forma primitiva do que viria a ser o pensamento científico. Esse caráter comum entre a magia e a ciência explicitado por Frazer afastam ambas do princípio religioso, segundo o qual os homens veem o mundo como sendo governado por forças superiores com consciência e vontade próprias e que podem afetar o curso dos acontecimentos através da súplica e da persuasão. Frazer afirma haver um pressuposto na religião de que os princípios da natureza são elásticos e que essa elasticidade ou variabilidade se opõe diretamente aos princípios da magia e da ciência.

Portanto, enquanto a magia vê uma realidade operada por leis que podem ser usadas para gerar resultados, a religião coloca os homens à mercê da vontade dos deuses e do culto ancestral, únicos agentes que teriam real poder sobre o mundo. Frazer considera que a magia é anterior à religião e que a transição entre ambas teria se dado gradualmente à medida que os homens notavam que nem sempre o rito mágico atingia os resultados esperados e concluíam, a partir disso, que deveria haver outros seres que governavam a ordem das coisas. Seguindo a argumentação do autor, aqueles que refletiram e teorizaram mais sobre a natureza dos fenômenos fundaram as primeiras religiões. Esse ponto é onde Frazer é mais comumente criticado, pois o argumento sobre essa transição seria frágil e pouco plausível. De qualquer modo, o ponto que nos

interessa nesse ensaio é que Frazer fundou a forma de estudar a magia em relação à ciência e à religião, sendo que suas noções de magia homeopática e simpática se mostram até hoje muito úteis para pensar alguns casos.

Um grande problema que Wittgenstein vê nas interpretações de Frazer tem a ver com a natureza de seu exercício teórico: “Eu creio que o empreendimento de uma explicação já é falho, porque só se tem que organizar corretamente o que se *sabe*, e nada acrescentar, e vem por si mesma a satisfação a que se aspira pela explicação.” (2008:193) Ver na magia uma forma primitiva da ciência pode ser lido dessa maneira. Segundo o autor, toda explicação é também uma hipótese. Porém, na fala de Frazer tal hipótese parece tomar status de verdade apoiada por uma vasta coletânea de fatos etnográficos que dão impressão de profundidade e veracidade, mas que de fato estão ali para comprovar aquilo que o antropólogo já sabia e queria demonstrar.

Ponderando essa teoria, Wittgenstein afirma que “a apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.” (2008:191) Ora, se os exemplos tomados por Frazer são lidos como erros, também poderiam ser erros vários dos pilares de outras grandes religiões, como os mitos de origem do cristianismo e do budismo. De fato, o que Wittgenstein visa ressaltar é que no campo das crenças religiosas, e incluímos aqui a magia, não existem concepções erradas. “Tudo o que Frazer faz é torná-los plausíveis para homens que pensam de modo semelhante a ele.” (*ibid.*:192) Nesse sentido, o filósofo afirma que não é correto considerar que os homens agem por pura estupidez e que suas crenças devem ser levadas mais a sério.

Exemplo disso é o rito para fazer chover que é descrito por Frazer como tendo sucesso porque mais cedo ou mais tarde a chuva de fato virá. Isso é interpretado pelo britânico como suporte à sua ideia de que é muito difícil descobrir o erro na magia. Já Wittgenstein observa que se as pessoas de fato se deixassem levar por falsas concepções empíricas, tal rito seria realizado nas épocas de seca, e não nos dias nos quais a chuva é mais provável. Sendo que isso não ocorre, a chave de compreensão do pensamento mágico não necessariamente tem a ver com sua relação com o real. Desse modo, o erro da compreensão da magia em Frazer é tentar analisá-la cientificamente, ou seja, como se a magia estivesse num campo onde fosse questionável ou pudesse ser colocada à prova. Se ela fosse assim, os indivíduos que nela crêem e a praticam estariam dispostos a testar sua veracidade. Esse é o método que guia a ciência, que visa o progresso, mas na magia não existe um rumo evolutivo lógico (2008:204).

Wittgenstein afirma que isso representa uma limitação da capacidade imaginativa de Frazer, uma impossibilidade de conceber uma maneira distinta de viver:

Frazer é muito mais *savage* (selvagem) que a maioria dos seus *savages* (selvagens), pois estes não estariam tão longe da compreensão de uma questão mental remota quanto um inglês do século XX. *Suas* explicações das práticas primitivas são muito mais toscas que o próprio sentido dessas práticas. (2008:199)

A magia entre o indivíduo e o grupo: Durkheim e Hubert – Mauss

Em última instância, é sempre a sociedade que se paga,
ela própria, com a moeda falsa de seu sonho.
Mauss; Hubert 2003:159

Em um de seus livros mais famosos e difundidos na antropologia, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Émile Durkheim se propõe a debater as origens do fenômeno religioso a partir do sistema totêmico na Austrália. O totemismo pode ser entendido como uma relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Dessa maneira, o totemismo é tanto uma forma de organização do grupo quanto um sistema de crenças. Durkheim acredita encontrar nesse contexto a religião mais elementar possível, inseparável da organização social em clãs. Como o autor aponta, o ponto central de seu livro é que “a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” (Durkheim 1989:38)

O argumento do autor é construído a partir da crítica às teorias estabelecidas por Tylor sobre o animismo (em *Primitive Culture*, de 1872) e por Muller sobre o naturismo (em seu artigo *Comparative Mythology* de 1856). A crítica a Tylor se dá por sua teoria situar a origem dos fenômenos religiosos na incapacidade do primitivo em distinguir o real do sobrenatural, comparando-o à visão de mundo de uma criança. Já o argumento contra Muller é que este representaria o pensamento religioso como uma espécie de confusão de natureza lingüística. Diferentemente de tais concepções, Durkheim coloca o pensamento religioso como uma categoria constitutiva e perpetuadora da sociedade, sendo o princípio sagrado uma imagem que a sociedade forma sobre si mesma e sobre sua moral. Para Durkheim, a religião tem função evidente de estreitar os laços que unem

o indivíduo ao grupo de que é membro e a noção de deus é apenas a expressão figurada da própria sociedade (1989, p. 282), sendo os ritos o meio pelo qual o grupo social se reafirma periodicamente. Segundo seu argumento, a aglomeração de indivíduos faz surgir a efervescência social que leva ao sentimento religioso.³

Durkheim não se empenha em traçar em seu debate uma distinção clara entre a magia e a religião. Para o autor, onde há a divisão entre sagrado e profano há a presença da religião, e aquilo que muitos autores consideravam como mágico, o sistema totêmico, Durkheim considera como sendo religioso, justamente por ser eminentemente social: “Ora, a alma e, mais ainda, o espírito, são coisas sagradas, objetos de ritos; as noções que os exprimem são, pois, essencialmente religiosas, e, por conseguinte, por mais que Frazer faça do totemismo sistema puramente mágico, não o consegue explicar senão em função de outra religião.” (1989:237) Talvez a grande diferença entre as duas categorias em Durkheim seja o caráter substancialmente social da religião, enquanto a magia é uma técnica de fins utilitaristas que pertence à esfera individual.

Para o autor, a divisão entre o sagrado e o profano é característica da religião, uma espécie de respeito que o objeto sagrado implica e que faz com que os indivíduos sigam esse princípio. Já no caso dos interditos mágicos, Durkheim os interpreta segundo a noção de propriedade, que postula que aquilo que o mago recomenda manter separado são as coisas que não podem ser misturadas ou mantidas por perto sem oferecer perigo em razão de sua característica (1989:365). O religioso, afirma o autor, tenta abarcar a universalidade das coisas e fornecer uma representação total de mundo, um sistema de ideias que dê conta de ordenar a realidade e o sobrenatural. O mágico, por sua vez, não teria as mesmas pretensões. (1989:185).

Portanto, Durkheim argumenta que, assim como a religião, a magia é também constituída de crenças e de ritos, com a diferença que estes são mais rudimentares por perseguirem fins técnicos e utilitários, não perdendo tempo em especulações ou conceitualizações (1989:74). Citando Mauss e Hubert (2003 [1904]), Durkheim afirma que estes autores provaram que por “detrás dos mecanismos puramente leigos que o mago emprega, fizeram ver todo um fundo de concepções religiosas, todo um mundo de forças cuja idéia a magia foi buscar na religião. Agora podemos compreender porque ela se mostra repleta de elementos religiosos; é que ela nasceu da religião.” (1989:434)

³ “Ora, só o fato da aglomeração já age como excitante excepcionalmente poderoso. Uma vez que os indivíduos estão reunidos, emana da sua aproximação uma espécie de eletricidade que os conduz rapidamente a grau extraordinário de exaltação;” (1989:270) e “Portanto, é nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter nascido a idéia religiosa.” (*ibid.*: 274)

Nesse sentido, enquanto a maioria dos teóricos vê a magia como uma forma primitiva ou anterior da religião, Durkheim propõe o movimento inverso, sendo a magia fruto do pensamento religioso.

Vale lembrar que o sociólogo francês vê no sistema religioso australiano a forma mais simples de classificação das coisas e do mundo. Nesse sentido, seria mesmo impossível surgir formas e ritos mágicos antes que os indivíduos separassem o mundo em categorias, o que para Durkheim já implica a presença do pensamento religioso. Resolvendo o problema da tríplice ‘religião, magia e ciência’ iniciado por Frazer, Durkheim afirma que:

... estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo vale para a magia e, conseqüentemente, para as diversas técnicas que dela derivam (...) em resumo, quase todas as instituições sociais nasceram da religião. (1989:496)

Assim, o autor preocupou-se em comentar sobre a magia quando esta podia ajudar a definir o que a religião não é; individual, com finalidade prática e sem o poder de agrupar e ordenar.

No clássico ensaio *Esboço de uma teoria geral da Magia*, Marcel Mauss e Henri Hubert se empenham em rever a teoria de Tylor, Frazer e Lehmann, para em seguida construir seu próprio conceito do que é considerado mágico. Segundo Mauss e Hubert, a magia em Tylor⁴ é essencialmente ligada ao animismo, sendo, portanto, uma teoria incompleta. O mesmo não se daria com os textos de Frazer e Lehmann, apreciados por Mauss e Hubert como “verdadeiras teorias:” “para Frazer, são mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas leis ditas de simpatia, lei da similaridade e lei de contigüidade.” (Mauss; Hubert 2003:50) Colocado de outro modo, pode-se dizer que a lei do semelhante produz o semelhante e há uma ligação entre coisas que estiveram em contato umas com as outras.

Para Mauss e Hubert, as fórmulas de Frazer não permitem hesitações ou exceções, sendo a simpatia característica necessária e suficiente da magia; para Frazer “todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos.” (*ibidem*) Frazer via a magia como uma forma primitiva do que viria a ser a ciência, sendo que no estágio de magia ela era a forma primeira do pensamento humano. Sobre isso Mauss e Hubert comentam: “a magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida

⁴ *Primitive Culture* de 1871, a mesma obra a que Durkheim se refere.

mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia.” (*ibid.*: 51) No entanto, o critério da simpatia não é suficiente para Mauss e Hubert, que apontam que há ritos mágicos que não são simpáticos e que há também na religião atos simpáticos.

Desse modo, ritos simpáticos poderiam ser tanto mágicos quanto religiosos. Segundo os autores, a simpatia nem sempre é o princípio da magia, pois há também ritos mágicos que visam a sacralização ou dessacralização das coisas e dos indivíduos. O sistema de simpatias dependeria das classificações de representações coletivas, pois as coisas só agem umas sobre as outras porque estão ordenadas na mesma classe ou opostas no mesmo gênero. “A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma.” (2003:136) Em seguida, os autores revisam a teoria de Lehmann, para quem a magia é a prática de superstições, crenças que não são nem religiosas nem científicas.

Mauss e Hubert criticam ambas conceitualizações por não terem enumerado diferentes fatos mágicos, não constituindo assim uma noção científica que abranja o conjunto das categorias mágicas. “Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que as praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos.” (2003:52) Daí os autores seguem para traçarem seu próprio conceito, buscando no estudo de magias de sociedades primitivas sua forma mais elementar e nas demais sociedades sua organização mais completa, sendo que ambas as formas ajudam a explicar uma a outra.

Colocando magia e religião em pólos opostos, Mauss e Hubert afirmam que enquanto a primeira age diretamente sobre o objeto, forçando e obrigando o efeito, a segunda concilia.⁵ Característica essencial do rito mágico é sua eficácia, sua capacidade de gerar algo mais, fazer algo. Mas tal eficácia não é posta à prova, ao contrário do que ocorre com outras técnicas (como a arte e a prática médica), sendo a magia detentora de uma eficácia muito especial, a qual os autores chamam de *atos tradicionais de uma eficácia sui generis*. Para eles a magia é uma classe distinta de fenômenos, compreendendo agentes mágicos, atos e representações, um sistema de ideias e crenças: “os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição.

⁵ “Uma religião chama de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente.” (Mauss e Hubert 2003:55)

Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos.” (2003:55-6).

Conclui-se disso que a magia tem um caráter social forte, não somente individual, dependendo do reconhecimento do grupo como tal, sendo que práticas supersticiosas individuais não podem ser chamadas de mágicas. Esse conceito parece se diferenciar daquele de Durkheim, para quem o que é comum ao grupo é a religião, enquanto o que é mágico pertence somente à esfera individual. Para Mauss e Hubert também há atos religiosos que podem ser frutos do culto individual. Porém, ritos mágicos e ritos religiosos geralmente têm agentes diferentes, não sendo efetuados pelos mesmos indivíduos. Se o sacerdote religioso realiza alguma prática mágica, ele deve fazê-lo de maneira distinta da maneira pela qual o ato religioso é composto, como no exemplo de fazer com a mão esquerda aquilo que ele normalmente faz com a direita, de costas para o altar aquilo que normalmente faz encarando-o e assim por diante.

Outra diferença substancial é o local onde a magia é realizada: “esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado (...) Esses diversos sinais, na verdade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico; ele é anti-religioso, e as pessoas querem que assim seja.” (2003:60) O rito mágico é por vezes periódico, como a magia agrícola, mas é mais comumente visto como uma coisa irregular, anormal e de evento, como no caso da magia que visa a cura.

O agente que realiza os ritos mágicos pode ser um especialista ou um mágico de ocasião. Em ambos os casos “o rito faz dele um outro homem,” (2003:62) seu estado se altera, cai em êxtases. Porém, os autores reconhecem que não é qualquer indivíduo que pode ser um mágico: são tipos nervosos, agitados, que se destacam do meio de alguma maneira; o estrangeiro, o exótico; mulheres, em especial as velhas ou as virgens, as histéricas. Formam espécies de classes sociais distintas. “O mágico é normalmente uma espécie de possuído, ele é inclusive, como o adivinho, o tipo do possuído, o que o sacerdote só é muito raramente; aliás, tem consciência de sê-lo e conhece geralmente o espírito que o possui. A crença na possessão do mágico é universal.” (2003:75) Essa distinção remete também à noção de sagrado e profano de Durkheim, ou, nesse caso, comum/ordinário e diferente/extraordinário.

Uma variável trazida na análise de Mauss e Hubert sobre o conceito de magia é a consideração sobre sua finalidade. Segundo os autores, ritos que buscam o malefício são

sempre mágicos, sendo constantemente opostos pela religião e pelo direito, expressamente proibidos e punidos. Assim,

Esses dois extremos formam, por assim dizer, os dois pólos da magia e da religião: pólo do sacrifício, pólo do malefício. As religiões sempre criam uma espécie de ideal em direção ao qual se alçam os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem. Essas regiões, a magia as evita. Ela tende para o malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que sempre oferece os contornos principais da imagem que a humanidade se formou da magia. Entre esses dois pólos dispõe-se uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente evidente. (...) Há atos religiosos que são individuais e facultativos; há atos mágicos que são lícitos. (2003:59)

O conceito apresentado é que o rito mágico é “*todo rito que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido.” (2003:61) Portanto, o conceito que Mauss e Hubert atingem de magia se diferencia dos anteriores, de certa forma, por abrir maior espaço em considerar como mágico aquilo que é tido como tal em seu contexto, sem contudo se limitar a isso. Vimos que para esses dois autores a magia e a religião se diferenciam basicamente por quatro vias; seus agentes, seu local, sua irregularidade e sua finalidade.

O mágico é, então, um ser que tende a se isolar, e pode-se argumentar que sua eficácia surge desse caráter obscuro e isolado dentro do qual a magia é realizada. A magia é definida como não fazendo parte de um culto, sendo privada, secreta, misteriosa e por vezes ilícita. Essa proposição se mostra atrativa, mas parece também contradizer o fato de que muitos ritos mágicos são públicos e compartilhados, como os próprios ritos agrícolas citados pelos dois autores. Além disso, o postulado de que a magia é essencialmente um ato de tradição e de eficácia reconhecida pelo grupo deixa pouco espaço a ritos mágicos individuais ou simpatias menores que são comuns em várias sociedades e que podem ser considerados mágicos.

Em relação ao problema frazeriano, Mauss e Hubert colocam a magia como algo intermediário, uma instituição entre a religião e a ciência, não se confundindo nem com os objetivos da primeira e nem com as técnicas da segunda (2003, p. 122). Assim, em Mauss e Hubert a tensão entre a magia e a religião aparece de forma mais clara do que nos autores anteriores. Ambas são descritas como antagônicas ou bipartidas em suas práticas: o que pertence às trevas é da magia, o que é da luz é religião; o bem visto pelo grupo é religioso, já o que é magia deve ser feito escondido; o maléfico é sempre mágico, enquanto a religião se afasta do mal-intencionado. Temos, então, um conceito

que aborda tanto o caráter substancial do rito quanto seu caráter social ou individual. Porém, parece-me importante evidenciar que tanto Frazer quanto a tradição intelectualista francesa não vivenciaram a magia em seu contexto, o que gera análises bem distintas, como demonstram os teóricos empiristas ingleses abordados a seguir.

A magia como condutora da prática e do funcionamento da vida social: Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard

Pode-se afirmar sem exagero que a magia,
de acordo com suas idéias, governa os destinos humanos.
Malinowski 1978: 288

Ao descrever os costumes e instituições de uma cultura da Melanésia, Malinowski apresenta um relato etnográfico muito bem escrito e detalhado.⁶ Ao longo de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978 [1922]) e mais especificamente de *Magic, Science and Religion* (1954 [1948]) o autor desenvolve ideias sobre a função e forma da magia no cotidiano da sociedade trobriandesa. Como também é observado em outras sociedades, a magia está presente em tudo que é considerado importante na vida do nativo de Trobriand: a troca cerimonial de objetos *kula*, a construção e navegação das canoas, a agricultura, a caça, a saúde, a morte etc., tudo que é essencial para o nativo deve ser abordado pela magia. Os ritos mágicos impõem à tribo muito trabalho extra e estabelecem regras e tabus que são aparentemente desnecessários e dificultosos, mas que os nativos tomam como essenciais para o sucesso de suas atividades. Como nota o autor, “não resta dúvidas de que, por sua influência no sentido de ordenar, sistematizar e regular o trabalho, a magia constitui elemento de inestimável valor econômico para os nativos.” (1978:56)

Ao considerar os *baloma*, espíritos ou duplos dos mortos, Malinowski nota que os nativos não têm nenhum medo de fantasmas (como os europeus), mas canalizam todos os seus temores e apreensões à magia negra, às bruxas voadoras e aos seres malévolos causadores de doenças. Segundo o autor, a boa saúde constitui o estado normal ou natural de um indivíduo, sendo a doença resultado de atos mágicos dos feiticeiros: “o medo e o nervosismo do nativo que vê sua vida ameaçada por um

⁶ De fato, Cardoso de Oliveira nota que as teorias de autores como Malinowski e Evans-Pritchard “conseguem se constituir em relatos dotados de grande poder de persuasão, por vezes acusados até de impressionismo literário.” (1995: 11)

bwaga'u são incontrolláveis. A força da sugestão contribui eficazmente para o êxito da magia negra.” (1978:67) Nesse sentido, enfermidades rápidas são atribuídas às bruxas voadoras (*yoyova*), e toda e qualquer doença é atribuída à ação da feitiçaria. A magia, afirma o autor, é sempre mais forte quando estão em jogo forças vitais. Os nativos admitem que podem haver enfermidades devido a causas naturais, mas elas são diferentes dos encantamentos por magia negra, mas somente a magia é fatal.

Como bem observa Adam Kuper, Malinowski desenvolve uma teoria sobre o comportamento mágico que considera que atos místicos fazem tanto sentido quanto procedimentos técnicos mundanos (1996:74). Atos mágicos são tentativas de influenciar o futuro e lidar com o imprevisível, como no caso da pesca, em que os trobriandeses se encontram à mercê da imprevisibilidade da maré e das condições do meio, mesmo tendo o conhecimento prático e técnico da navegação. Malinowski argumenta que no ambiente do mar aberto pode-se ver a magia relacionada à pesca, enquanto em comunidades que pescam em lagos (mais seguros e previsíveis) o mesmo não ocorre (1954:30-1).

Malinowski relata que os trobriandeses jamais se cansam de discutir os pormenores técnicos de suas canoas, sendo mesmo muito hábeis em construí-las e navegá-las. Todo o processo de construção de uma *waga* é permeado de pequenos ritos mágicos e de tabus que devem ser observados pelo *toliwaga*, sendo que qualquer quebra desses procedimentos implica em uma canoa vagarosa, instável, pouco resistente e ruim no *kula*. No entanto, magia e técnica se complementam, sendo ambas imprescindíveis ao sucesso do empreendimento. Não é possível compensar uma canoa mal feita com magia, e isso os trobriandeses expressavam claramente em seu discurso. Portanto, existem vários rituais para dotar a canoa de velocidade e protegê-la em sua viagem, mas a qualidade técnica da construção ainda é essencial.

Desse modo, a magia é vista por Malinowski como uma forma de complementar o conhecimento prático, uma maneira de tentar garantir o sucesso que depende mais do que somente a perfeição técnica. Isso é bem visto no caso da construção e da navegação das *waga* trobriandesas, que para os nativos “representa um dos interesses mais vitais da existência, e como tal possui um caráter cerimonial e está cingido pela magia. (...) A natureza cerimonial do *Kula* está rigorosamente vinculada a um outro aspecto que o caracteriza – a magia. A crença na eficácia da magia domina o *Kula*, como domina a tantas outras atividades tribais.” (1978:85)

A magia não é criada ou inventada, mas sim transmitida como algo que sempre existiu desde o princípio das coisas; ela cria, mas nunca é criada; ela transforma, mas nunca é transformada. Os acontecimentos mitológicos demonstram aquilo que a magia pode produzir. Os poderes extraordinários que os homens possuem nos mitos são devidos principalmente aos seus conhecimentos mágicos, sendo a magia antiga dos mitos tida como a mais poderosa: “se a magia pudesse ser recuperada, os homens poderiam novamente voar em suas canoas, rejuvenescer, desafiar os ogros e realizar os muitos feitos heróicos de que eram capazes nos tempos de outrora. Dessa forma, a magia, bem como os poderes que ela confere, constituem realmente o elo entre a tradição mítica e a atualidade.” (1978:228) Entretanto, o mito é visto como um relato de acontecimentos sobrenaturais, pois o nativo sabe que eles não podem acontecer nos tempos atuais, no qual a magia mais poderosa já se perdeu. Portanto, a magia é a “afirmação do poder intrínseco do homem sobre a natureza.” (1978:293)

Malinowski identifica três aspectos essenciais no ato mágico: a fórmula, o rito e a condição do executar. A verdadeira força da magia, sua virtude e princípio efetivo está na fórmula. Não existem ritos que sejam realizados sem fórmula mágica. “A força da magia não reside nas coisas; ela está dentro do homem e só pode escapar através da voz.” (1978:299) Nesse ponto, Malinowski dá especial atenção a dados linguísticos para mostrar que as palavras têm um poder intrínseco: “as palavras e os atos têm poder em si mesmos, e sua ação é direta, não havendo agentes intermediários.” (1978:308) Contradizendo a função exclusivamente comunicativa que era atribuída à linguagem, Malinowski aponta que uma porção considerável das palavras empregadas no rito mágico não pertence à fala corrente, mas são arcaísmos, nomes míticos e compostos estranhos. “A magia não é constituída no estilo narrativo, ela não serve para comunicar idéias de uma pessoa à outra; ela não pretende conter um significado consecutivo e consistente.” (1978:312)

Esse ponto foi melhor abordado por Stanley Tambiah em seu artigo *The Magical Power of Words*.⁷ Como observa o autor, o ritual que ocorre em comunidades primitivas é um complexo de palavras e ações, sendo que a evocação das palavras é em si mesma um ritual. Tambiah ressalta que palavras ritualísticas não podem ser tratadas como uma categoria indiferenciada. A linguagem no ritual não tem função de comunicação, como afirmou Malinowski, mas mesmo assim comunica algo. A linguagem da magia não é qualitativamente diferente da linguagem usual; as mesmas leis de associação que se

⁷ In: *Culture, Thought, and Social Action* (1985).

aplicam à linguagem em geral estão presentes na magia, como metáforas e metonímias, mas na magia o objetivo é transferir uma qualidade ao recipiente. Então, apesar de ser menos compreensível do que a língua ordinária, sua essência é a mesma. Não se compreende as palavras, mas compreende-se o rito e sua função.

Nesse ponto Tambiah critica a teoria de Malinowski, pois este via os ritos como anti-intelectualistas e não-explicativos – eles eram simplesmente ferramentas de trabalho para a vivência prática. Para Malinowski a mágica é produto das limitações humanas de pensamento, resultante de buracos no conhecimento empírico. Porém, Tambiah afirma que os rituais visam reestruturar e integrar as mentes e emoções dos atores participantes. A técnica combina comportamento verbal e não-verbal, a linguagem evoca imagens e comparações. A ação não-verbal faz aquilo que as palavras não podem fazer: codifica analogicamente ao imitar eventos reais, reproduzindo atos técnicos. Assim, longe de serem vazios de sentido e indiscriminadamente conotados, para Tambiah os feitiços mostram uma lógica sofisticada.

Desse modo, a magia impõe ordem e frequência às diversas atividades de Trobriand, seja a construção das canoas, o cultivo nas roças ou a cura de uma doença. Trabalho e magia são inseparáveis na mente nativa, pois o trabalho necessita da magia. Sua eficácia depende de várias condições, mas principalmente do poder das palavras empregadas nos ritos mágicos. Para Malinowski a magia também atendia a uma função psicológica; a de reafirmar e orientar indivíduos em situações imprevisíveis. Colocado de outra maneira, vemos em Malinowski funções psicológicas amparadas em uma instituição social, um postulado que se enquadra em seu esquema teórico geral: “pode-se dizer que a crença na magia é uma das principais forças psicológicas que possibilitam a organização e a sistematização dos esforços econômicos nas ilhas Trobriand.” (1978:290)

Em dois de seus ensaios sobre religião,⁸ A. R. Radcliffe-Brown traça comentários críticos sobre as teorias de Frazer, Durkheim e Malinowski a respeito da prática mágica. Radcliffe-Brown aponta que havia a ausência de um acordo sobre o que deve ser considerado mágico e o que é religioso, sendo que a natureza da distinção entre ambas as esferas recai na forma como a prática se dá:

⁸ *Taboo* [1939] e *Religion and Society* [1945], ambos publicados na coletânea *Structure and Function in Primitive Society* (1965).

For Emile Durkheim the essential distinction is that religious rites are obligatory within a religious society or church, while magical rites are optional. A person who fails in religious observances is guilty of wrong-doing, whereas one who does not observe the precautions of magic or those relating to luck is simply acting foolishly. This distinction is of considerable theoretical importance. It is difficult to apply in the study of the rites of simple societies. Sir James Frazer defines religion as 'a propitiation or conciliation of superhuman powers which are believed to control nature and man,' and regards magic as the erroneous application of the notion of causality (...) Spilling salt, by Sir James Frazer's definition, is a question of magic, while eating meat on Friday is a question of religion (...) For Professor Malinowski a rite is magical when 'it has a definite practical purpose which is known to all who practise it and can be easily elicited from any native informant,' while a rite is religious if it is simply expressive and has no purpose, being not a means to an end but an end in itself. (Radcliffe-Brown 1965:136-7)

Ao criticar a teoria funcionalista de Malinowski, Radcliffe-Brown afirma que, da mesma maneira que podemos considerar que a magia traz confiança e conforto em momentos de incerteza, como diz Malinowski, ela também traz medo e ansiedade, como no caso da magia negra e dos espíritos (1965:149). Desse modo, o autor critica a posição malinowskiana por afirmar que o conceito enfatiza apenas um aspecto da atitude religiosa ou mágica. Em contraste, o autor propõe a ideia de que a religião desenvolve na humanidade um *senso de dependência*, que Radcliffe-Brown exemplifica no sistema de culto ao ancestral, no qual uma pessoa se sente dependente de seus ancestrais para o sucesso em suas atividades cotidianas.

Segundo Radcliffe-Brown, outra maneira de estudarmos o ritual seria não pelo seu propósito ou razão, mas através de seu significado, ou, como ele propõe, através de uma teoria geral dos símbolos e de sua eficácia social. O autor ressalta que uma classificação satisfatória dos termos é uma tarefa complexa, sendo que uma simples dicotomia entre magia e religião não nos leva muito longe. De acordo com Radcliffe-Brown, a maneira mais comum de se teorizar as religiões era a de considerá-las como corpos de crenças errôneas e práticas ilusórias (1965:153). Em contraste, o autor propõe o estudo das religiões como uma parte importante ou mesmo indispensável do maquinário social, assim como a moralidade e a lei, partes essenciais de um sistema complexo que possibilitam que as pessoas vivam juntas em um arranjo ordenado de relações sociais.

Disso concluí-se que sua preocupação não é com as origens da religião, mas com sua função de formação e manutenção da ordem social, sendo que tal função social independe de sua veracidade ou falsidade (1965:154). De tal maneira, o autor afirma

que os ritos sociais dão expressão aos sentimentos individuais e coletivos, assim reafirmando, renovando e fortalecendo os sentimentos dos quais a solidariedade social depende. Apesar de tentar traçar pontos diferentes dos colocados por Durkheim em sua consideração acerca da religião e da magia, Radcliffe-Brown apresenta uma conclusão essencialmente durkheimiana: “in maintaining the social cohesion and equilibrium, the religion plays a most important part. The religion is an intrinsic part of the constitution of society.” (1965:169)

Outra vertente de análise da magia é apresentada por um discípulo de Malinowski e Radcliffe-Brown. Em seu clássico *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Evans-Pritchard expõe como traço central à cultura de um povo do Sudão a crença em forças e agentes sobrenaturais que podem trazer injúria às pessoas. O autor analisa e diferencia quatro tipos de crenças místicas; bruxaria, feitiçaria, magia e oráculos, cada qual possuindo características e situações próprias e sendo efetuada por agentes distintos. O conjunto dessas categorias forma um sistema de crenças coerente que perpassa toda a sociedade Zande. Considerando nossos fins analíticos, no presente texto trataremos essas diferentes categorias simplesmente como magia.

Segundo o autor, as ideias zande a respeito da bruxaria são de fácil acesso a quem fique com eles por algum tempo. Todos os nativos as expressam constantemente e “todo zande é uma autoridade em bruxaria.”⁹ A qualidade de bruxo é considerada como um fenômeno orgânico e hereditário, sendo o ato de bruxaria um ato psíquico. A bruxaria ou magia zande perpassa tudo que é central na vida nativa: atividades cotidianas como a colheita, as viagens e o artesanato podem ser prejudicadas pela ação mágica. As enfermidades são também resultantes de ataques dos bruxos. O mesmo ocorre com a morte, evento que é resultado da ação da bruxaria e que através dela deve ser vingada. Contra a ação de outros bruxos os Azande empregam oráculos e feitiçaria.

A despeito de sua importância na cultura e vida cotidiana zande, os Azande interessam-se apenas pela dinâmica da bruxaria em situações particulares. O autor nota que, devido ao caráter orgânico da bruxaria, quanto mais velho é um bruxo mais poderoso é sua magia. De igual maneira, os nobres da sociedade zande são descartados como possíveis bruxos, o mesmo ocorrendo com as crianças. Além disso, a bruxaria só tem o poder de causar dano a alguém que esteja próximo do bruxo, daí que um zande

⁹ No entanto, “os Azande experimentam sentimentos, mais que idéias, sobre a bruxaria, pois seus conceitos intelectuais sobre ela são fracos, e eles sabem mais o que fazer quando atacados por ela do que como explicá-la. A resposta é a ação, não a análise.” (2005:60-1)

tende a desconfiar daqueles que vivem por perto, evitando criar inimizades com outras pessoas que o cercam, como suas esposas e vizinhos.¹⁰

Em consequência disso, alguns indivíduos são mais propensos a serem considerados bruxos em determinados casos do que outros. “Portanto, podemos dizer que a incidência de bruxaria numa comunidade zande distribui-se equitativamente entre os sexos, na classe dos plebeus, enquanto os nobres, inteiramente, e os plebeus poderosos, em larga medida, são imunes a acusações.” (Evans-Pritchard 2005:41) Assim, Evans-Pritchard mostra como as crenças eram isoladas de quaisquer situações em que pudessem ir contra as normas básicas da sociedade zande. Consequência disso é que um zande tende a recusar as explicações místicas quando estas se chocam com os princípios morais e hierárquicos da sociedade, considerando-as apenas como um erro de consulta ao oráculo, uma falha na técnica etc.

No entanto, os Azande tendem a falar da bruxaria como algo impessoal, uma categoria ampla que só tende a ser personificada na consulta aos oráculos. Por sua vez, os oráculos não têm poder em si mesmos, dependendo da situação ritual para que se tornem potentes. Esse é o caso das térmitas, que são térmitas e nada mais, mas se abordadas da maneira correta são então dotadas de poderes místicos. O mesmo se passa com o oráculo de atrito e sua tábua previamente preparada.¹¹ Os azande jamais confessam que são bruxos, mas podem ser convencidos de tal devido às revelações oraculares.¹² Quando os Azande identificam um bruxo que está fazendo mal a alguém através da consulta oracular, prestam atenção a ele e o interpelam, mas logo depois do ocorrido param de encará-lo como bruxo.

A ideia zande é que um bruxo é culpado por seu malefício e é um agente consciente, mas assim que alguém é confirmado pelo oráculo como um bruxo essa pessoa aciona sua não-intencionalidade. É melhor para um inocente aceitar de bom grado a acusação e soprar água na asa da galinha morta para esfriar sua bruxaria do que negar sua condição, pois sua bruxaria pode funcionar independente de sua consciência. De fato, se os indivíduos acusados de bruxaria não fossem esquecidos como tal depois do incidente, em última instância toda a sociedade zande seria considerada bruxa, o que colocaria o sistema em contradição, pois, sendo a bruxaria um fenômeno hereditário, os

¹⁰ De fato o sucesso dos advinhos se dá em parte pela capacidade de identificar disputas e desavenças mundanas e reais e apresentar os agentes como possíveis bruxos causadores do malefício.

¹¹ “Se um tabu é quebrado, tornam-se novamente meros insetos, coisas e pedaços de madeira.” (2005:164).

¹² Caso semelhante é descrito por Lévi-Strauss em seu texto “O Feiticeiro e sua Magia.”

ascendentes de um bruxo também o são. “Assim, a bruxaria é algo a que reagem quando atingidos por ela – e este é o significado principal que tem para eles. Ela é uma resposta a certas situações, não um intrincado conceito intelectual.” (2005:82)

Giumbelli nota em seu artigo *Os Azande e nós*, de 2006 que, apesar de Evans-Pritchard não se encaixar perfeitamente no estilo funcionalista, “existem marcas funcionalistas no livro sobre os Azande, expressas sobretudo nos argumentos de que a bruxaria é um meio pacífico para a resolução de tensões e de que as suas noções e o seu acionamento respeitam e preservam o *status* social.” (2005:282) Questionando postulados teóricos que viam uma mentalidade ‘primitiva’ específica e crenças aparentemente irracionais (como Frazer e Lévy-Bruhl as colocavam), Evans-Pritchard tenta demonstrar durante seu livro que o sistema de crenças zande é coerente e faz sentido.¹³ Quando questionados pelo etnógrafo, os Azande procuraram explicar uma contradição nas suas crenças por meio do idioma místico dessas próprias crenças:

Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana. A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante na vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. (2005:49)

O autor ressalta que os Azande raciocinam de modo excelente dentro de seus termos, mas não conseguem pensar fora de suas crenças, pois esse é o idioma através do qual expressam sua maneira de conceber o mundo. Evans-Pritchard afirma, desse modo, que a bruxaria é a linguagem comum pela qual o povo zande manifesta qualquer infortúnio e podemos compará-la, de certa maneira, à noção ocidental de *azar*.¹⁴ Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação lógico/racional. O azar é um limite de nosso conhecimento sobre os

¹³ Segundo o discurso nativo, pode-se ver a luz da bruxaria ir atacar alguém no meio da noite, e é notável quando E.P. afirma ter visto certa vez uma luz que se adequava à descrição de bruxaria indo em direção ao local onde uma pessoa morreria no outro dia.

¹⁴ Emerson Giumbelli ressalta também a noção de *destino*, “outra forma de agência que compartilha de duas características encontradas na lógica da bruxaria.” (2006:269)

acontecimentos da vida cotidiana, enquanto na cultura zande a noção mágica propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos. Entretanto, a explicação pela magia não tende a contradizer causas empíricas e os Azande não negligenciam outras causas e variáveis do acontecimento, como no caso da morte: “a crença na morte por causas naturais e a crença na morte por bruxaria não são mutuamente exclusivas. Pelo contrário, elas se suplementam.” (2005:55)

Então, a bruxaria é inserida dentro de uma cadeia causal como um elemento condutor dos acontecimentos dentro do esquema zande de pensamento, fazendo perfeito sentido no escopo de sua explicação: “os fatos não se explicam a si mesmos, ou fazem-no apenas parcialmente. Eles só podem ser integralmente explicados levando-se em consideração a bruxaria.” (2005:54) De tal maneira, Evans-Pritchard afirma que a bruxaria zande é tanto um *modo de comportamento*, estabelecendo condutas em determinadas situações, quanto um *modo de pensamento* condizente com a moral zande, uma explicação de mundo que faz total sentido em seu contexto.¹⁵ E chegamos aqui no ponto que consideramos essencial como lugar da magia na sociedade zande. Como bem demonstra o autor, comportamentos mal vistos socialmente, como o rancor, o mal-humor e a reclusão, tendem a ser indicativos de que tais indivíduos são possíveis bruxos. “Os bruxos,” afirma Evans-Pritchard, “tendem a ser aqueles cujo comportamento afasta-se mais das exigências sociais,” (2005:79) estando excluídos dessa categoria os cidadãos ricos e poderosos da sociedade. Desse modo:

A crença na bruxaria é um valioso corretivo contra impulsos não caridosos, porque uma demonstração de mau humor, mesquinha ou hostilidade pode acarretar sérias conseqüências. Como os Azande não sabem quem é ou não bruxo, partem do princípio de que todos os seus vizinhos podem sê-lo, e assim cuidam de não os ofender à toa. A noção funciona em duas direções. (2005:81)

Adam Kuper ressalta que um ponto crucial do sistema mágico zande é que ele não só explica como se dão os acontecimentos e infortúnios como também provê uma maneira de combater suas causas. Não se pode combater a sorte, mas bruxos e feiticeiros podem sofrer contra-ataques (Kuper 1996:75). Questionando porque os Azande creem na magia, Evans-Pritchard afirma que a magia é empregada contra a bruxaria e a feitiçaria e que por isso transcende a experiência, não podendo ser confirmada ou negada por ela. E, como o autor ressalta ao longo de seu livro, a bruxaria,

¹⁵ “Com efeito, a moralidade zande está tão intimamente relacionada às noções de bruxaria que podemos dizer que ela as determina.” (2005:75)

os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente: só parecem inconsistentes se dispostas como se fossem objetos inertes de museu.

Ao debater o clássico livro de Evans-Pritchard sobre os Azande, Peter Winch visa rever o posicionamento teórico adotado pelo etnógrafo e suas implicações gerais na antropologia ou em outras formas de contato entre culturas diferentes. Em seu texto *Comprender una sociedad primitiva*, Winch discute o que chama de “realidade da magia” nos povos ditos primitivos, apresentando uma discussão tanto interpretativa quanto metodológica. Segundo o autor, ao estudar tais povos, o antropólogo visa tornar inteligível para seus leitores práticas e crenças exóticas, como a magia e a bruxaria Zande (1994:32).

No entanto, tanto o antropólogo quanto seus leitores estão imbuídos de uma cultura que tem uma noção de racionalidade profundamente afetada pelos métodos da ciência. Winch afirma que em tal paradigma de racionalidade a crença na magia e na bruxaria são colocados quase como o pólo oposto, o irracional. Esse posicionamento faz com que a descrição de culturas diferentes da do observador tenha uma mensagem latente de que as práticas observadas são errôneas e ilusórias.¹⁶ Isso porque os métodos de investigação científica mostraram que não existem relações de causa e efeito como são supostas em práticas como a bruxaria e a magia (1994:32). Resta então a um antropólogo como Evans-Pritchard buscar a chave de entendimento de como um sistema errado de concepção de mundo pode se manter, como na passagem acima citada em que o autor afirma que os bruxos não podem existir da maneira como os Azande os descrevem.

Desse modo, Evans-Pritchard parece se mostrar mais preocupado em encontrar na bruxaria um sistema que explique o funcionamento da sociedade zande do que realmente entender o que ela é em seu meio. Evans-Pritchard afirma que não existe nicho na cultura zande no qual a bruxaria não se insinue, constituindo uma noção de longo alcance e difusão. Além disso, o autor afirma que o sistema de crenças e magia dos Azande constitui um universo de discurso tão coerente quanto à ciência. De fato, Evans-Pritchard consegue demonstrar isso e tem grande sucesso ao apresentar a ação da bruxaria ao leitor de outro contexto através da ideia de infortúnio. Em nosso caso, recorreremos à noção de má sorte quando esgotamos qualquer outro tipo de explicação do

¹⁶ Vale notar que o uso da palavra “crença” em alguns contextos, como em “as crenças zande,” já visa tirar o crédito de determinada prática ao colocá-la em um plano onde nada pode ser negado. Assim, por vezes chamar algo de crença é por um ponto final à discussão de sua veracidade.

que consideramos lógico e racional, sendo que o azar pode ser visto como um limite de nosso conhecimento sobre os acontecimentos da vida cotidiana. Para os Azande, a bruxaria propicia um elo que conecta acontecimentos aparentemente desconexos ao entrar com um novo elemento e fornecer uma linguagem para expressá-lo.

Assim, é clara a tentativa de Evans-Pritchard de fazer com que o leitor se posicione em outro meio e tenha um referencial para entendê-lo, apreciando melhor a lógica intrínseca às explicações dadas pelos Azande. Winch reconhece o mesmo¹⁷ e afirma que em ambos os contextos acontecem processos mentais similares quando um indivíduo aceita como verdadeiro aquilo que seu grupo considera como tal. Entretanto, o autor afirma que o conteúdo social das explicações são vistas pelo observador como hierarquicamente diferentes, pois, enquanto a nossa explicação da chuva é científica e baseada em *factores objetivos*, a do nativo não. Isso pode ser visto nas concepções de Evans-Pritchard sobre o “lógico” e o “científico,” nas quais o lógico é um desenvolvimento de premissas tidas como verdadeiras, como a ação da bruxaria, enquanto o científico se baseia em uma realidade objetiva. Porém, essa suposta realidade objetiva é também um valor cultural e uma forma de linguagem, como parece apontar Winch:

Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a *ese* otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido. (1994:62)

As concepções de bruxaria e magia zandes fornecem ao indivíduo um meio de expressar a conexão entre acontecimentos aparentemente desconexos. Isso leva Winch a afirmar que a bruxaria é também vista por Evans-Pritchard como um problema de linguagem.¹⁸ Conseqüência disso é que as possíveis contradições do sistema colocadas pelo autor, como a hereditariedade da bruxaria, não podem ser expressas nesse contexto e têm suas conclusões vistas como sem sentido pelos Azande. As contradições que podem ser encontradas no sistema de crenças zande só ocorrem quando o modelo racional-científico é colocado em prática, não tendo uma contraparte na linguagem mágica Azande. Portanto, Winch afirma que Evans-Pritchard tentou levar o pensamento

¹⁷ “Ciertamente, el tipo de comprensión que perseguimos exige que veamos la categoría zande en relación con nuestras propias categorías ya comprendidas.” (1994:71-2)

¹⁸ Wittgenstein se dedicou a tratar o conhecimento como diferentes formas de linguagem de uma maneira demasiadamente profunda para ser suficientemente tratada aqui.

zande para onde ele não se dirige naturalmente, sendo o europeu o culpado pela contradição, e não o zande (1994:56).

A racionalidade científica serve, então, como paradigma para medir a respeitabilidade de outros discursos (1994:36). Parte dessa preponderância da ciência em nossa maneira de decodificar o mundo se dá pelo que Winch considera como uma fascinação que esta provoca em nós. Aliás, nesse argumento a própria ideia de fascinação tem uso semelhante ao que teria em interpretações de um rito mágico ou religioso.

Desse modo, Winch busca demonstrar que implícito à visão de mundo da maioria dos pesquisadores, e conseqüentemente em seus posicionamentos teóricos, está a noção de que a ciência e sua racionalidade são corretos e, mais, desmistifica as outras esferas da vida. A ciência lida com hipóteses sobre o empírico, enquanto o espírito que guia a conduta mágica e a consulta a oráculos é bem diferente. O autor afirma que tal atitude não é ingênua, mas sim uma posição filosófica clara e desenvolvida e esse fato transparece nos escritos de autores como Evans-Pritchard e Frazer. Assim, o autor tem sucesso ao demonstrar que é difícil para o pesquisador se desvencilhar da noção de ciência como um domínio privilegiado de explicação de mundo, buscando sempre uma realidade verdadeiramente objetiva em contextos onde as pessoas não a buscam, o que leva a equívocos de interpretação.

Considerações Finais

Dentre os autores revisitados, alguns afirmam que a magia é anterior à religião, enquanto outros vêem a magia surgindo do princípio religioso. Vimos em Frazer que a magia é baseada na confiança do homem de poder dominar a natureza diretamente se este souber as leis que a governam magicamente, sendo esse princípio próximo ao da ciência. Já a religião é o reconhecimento da impotência humana em certos aspectos, levando o homem ao culto dos deuses superiores. Frazer afirma que a magia é defeituosa devido à sua concepção errônea da natureza e das leis que a regem, sendo uma instituição primitiva baseada em suposições erradas. Porém, quando o autor trata da magia como irracional e falaciosa ele deixa de perceber que a magia opera e faz sentido dentro de uma racionalidade própria, como outros autores posteriores visaram demonstrar.

Em Durkheim e Mauss e Hubert, por outro lado, nota-se a centralidade da problemática do indivíduo e da sociedade. Para o primeiro a religião se baseia no grupo e agrega, como a igreja, enquanto a magia pertence à esfera individual e forma uma clientela, não fiéis. Já Mauss e Hubert colocam a questão de modo um pouco diferente, pois se também para eles a magia é individual, ela deve ser reconhecida pelo grupo como sendo eficaz. Apesar desse caráter social, para Mauss e Hubert a magia tende a ser obscura, proibida, temida. De tal maneira, tanto em Durkheim quanto em Mauss e Hubert, o debate se centra na distinção entre crenças individuais e coletivas. Só há magia quando há tradição; ela depende da existência do grupo. É, portanto, um fenômeno social.

Malinowski, por sua vez, concentrou-se no ritual e em seus objetivos. A magia pertence à prática cotidiana e visa alcançar fins imediatos que não poderiam ser conseguidos com o uso da técnica por si só, tal como a navegação rápida e segura. Evans-Pritchard demonstra que entre os Azande a magia é uma linguagem comum que é capaz de explicar a ordem dos acontecimentos no mundo, servindo como um guia de comportamento condizente com o status na sociedade zande. Assim, tanto em Malinowski quanto em Evans-Pritchard, a magia é descrita como algo imprescindível à vida primitiva, uma forma de cimento que conecta a técnica, a prática e a maneira como o nativo concebe o mundo. E mesmo Radcliffe-Brown sendo crítico a postulados desse tipo, ele não é capaz de apresentar concretamente uma maneira distinta de abordar teoricamente a prática mágica.

Assim, vemos em cada autor conceitos bem diversos de magia, cada um propondo um recorte diferenciado. Enquanto alguns exemplos etnográficos são considerados mágicos por uns, outras teorias os enquadrariam como religiosos. Esse é o caso da magia de Trobriand, assim considerada por Malinowski mas que pertenceria segundo Durkheim à esfera religiosa. Ambos posicionamentos têm certa razão: a magia que age sobre a roça de Trobriand é instrumental e tem objetivos específicos, mas é também obrigatória, comunal e social. Podemos afirmar que nenhum dos conceitos é inteiramente satisfatório, cada qual tentando dar conta de um problema específico e podendo ser mais bem aplicado em uma situação ou outra. As distinções propostas pelos diferentes autores são teoricamente relevantes, mas, como aponta Radcliffe-Brown (1965:138), incapazes de serem aplicadas universalmente.

De maneira geral, cada autor definiu a magia de acordo com os exemplos etnográficos que encontrou, ou, como sugere Radcliffe-Brown, encontrou fatos e

contextos que servissem ao uso de seu conceito. Como bem coloca Roberto Cardoso de Oliveira (2003:22-3), diferentemente das ciências exatas e duras, nas ciências humanas e especialmente na antropologia não há uma sucessão de paradigmas através de revoluções científicas, sendo que diferentes paradigmas sobrevivem, convivem e são válidos à sua maneira própria de conhecer. Esse parece ser o caso das distintas conceitualizações acerca da magia.

A tensão entre a magia e a religião é um problema que ocupou muitos escritos de vários teóricos das ciências sociais. Ambas podem ser vistas como instituições irmãs que ora tomam maior força que a outra. Uma maneira prática de definir a oposição entre a religião e a magia é focalizar a diferença em suas práticas. Alguns autores consideram que a religião não é somente a crença ou noção de uma entidade superior, mas o culto que surge a partir disso. Já a magia tende a tentar influenciar ou comandar tais poderes de acordo com a vontade dos homens, muitas vezes através de ações coercivas que visam fins concretos. Mas a linha tênue existente entre ambas faz com que comumente a atitude de adoração religiosa e transforme na coerção dos deuses e espíritos. Isso é notório em inúmeras práticas religiosas em sociedades modernas, como em certo catolicismo popular em que é comum o fiel “castigar” a imagem de um santo ou santa até que seu pedido seja realizado.

Seja individual ou social, ligada à religião ou oposta a ela, a magia e o poder mágico parecem ser uma projeção da capacidade que o homem tem de agir sobre a realidade por meio do conhecimento adquirido pela tradição. Podemos considerar que o debate teórico em torno da relação dos conceitos de magia, ciência e religião está longe de ser encerrado. Isso se dá justamente porque o problema inicialmente colocado por Frazer lida com três esferas de conhecimento da realidade extremamente dinâmicas e mutáveis, cada qual tendo peso diferenciado em cada sociedade ou contexto. Assim, não só a teoria sobre a magia ajudou a determinar a antropologia como disciplina, mas ela também tem muito a oferecer como um instigante problema de pesquisa.

Tanto nas críticas de Wittgenstein quanto na de Winch vemos certa precaução à comparação entre diferentes contextos, a saber, o observado e o do observador. Sobre isso, Wittgenstein, considerando o erro de se prover explicações, afirma: “as explicações de Frazer não seriam em absoluto nenhuma explicação se elas não apelassem em último termo para alguma inclinação em nós mesmos.” (2008:196) Compreender a lógica de qualquer sociedade diferente da do observador traz dificuldades de reposicionar-se em outro contexto, o que por vezes pode parecer uma

tarefa impossível de ser realizada sem levar consigo paradigmas fortemente estabelecidos. Não obstante, este é provavelmente o maior desafio da antropologia como disciplina, conciliar a compreensão do diferente a partir de nossas concepções sem contudo torná-lo uma mera projeção destas.

Pedro Stoeckli Pires

Mestrando em Antropologia Social, DAN-UNB

The concept of magic in classical authors

Abstract: This paper reviews part of the theoretical production that deals with the problem of magic in the so-called primitive societies considering some critical points and developments that emerged from the theoretical principals of some of the classical authors of anthropology. From its theoretical and historical development on, the anthropological concept of magic helped to define the discipline and its objects of study, being based on a rationality imbued of the western scientific tradition. Thus, one can argue that the anthropological theory can say as much of its own context as of its study object, namely, cultures different from that of the observer.

Keywords: Magic; Anthropological theory; Rationality.

Referências Bibliográficas

- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *Tempo e tradição: interpretando a antropologia*. In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003. 201 p.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *O Lugar (e em lugar) do método*. Série Antropologia, n. 190, Brasília, UNB/DAN. 1995. 14 p.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1917]. 536 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976]. 256 p.
- FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press, 1976 [1922]. 1012 p.
- GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 26, jul./dez, p. 261-297, 2006.
- KUPER, Adam. *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge. 1996. 248 p.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Trad. A. P. Carr e L.A. Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. 434 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor Books. 1954 [1948]. 274 p.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1904]. p. 47-181.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1995. 178 p.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1965 [1952]. 224 p.
- TAMBIAH, Stanley. *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard University Press. 1985. 432 p.
- WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica, 1994 [1964]. 167 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações Sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer*. Apresentação, Tradução e Notas comentadas de João José R. L. Almeida. Curitiba: Revista Digital AdVerbum, 2008 [2000]. 42p.

Recebido em 29/01/2010

Aceito para publicação em 08/07/2010