
OS AZANDE E NÓS: EXPERIMENTO DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA

Emerson Giumbelli

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Resumo: *Trata-se de uma releitura do clássico Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande, de Evans-Pritchard, orientada pela tentativa de produzir novos entendimentos da diferença entre “nós” e “eles”. O ponto de partida é a constatação de que o livro de Evans-Pritchard é, ao mesmo tempo, um exemplo de antropologia assimétrica e um manancial de dados e análises que permite novas explorações. Duas aproximações exemplificam essas possibilidades: uma recorre aos relatos sobre a morte de Tancredo Neves e a outra discute as contradições na modernidade. A discussão prossegue procurando esboçar uma espécie de ontografia dos Azande, a qual deixa evidentes as limitações de interpretações sobre a sua bruxaria que se restringem a dimensões sociológicas ou lingüísticas. A exibição de uma rede de caça azande em uma exposição artística em Nova Iorque, que enseja os comentários finais, condensa os propósitos de uma compreensão das diferenças por meio de certas aproximações.*

Palavras-chave: *alteridade, bruxaria, modernidade, teoria antropológica.*

Abstract: *This article is a rereading of the Evans-Pritchard classic, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, that attempts to provide new understandings of the difference between “us” and “them”. Its starting point is the realization that Evans-Pritchard’s book is at once an example of asymmetric anthropology and a source of data and analyses that permit new explorations. Two connections exemplify these possibilities: one makes use of accounts of the death of Tancredo Neves, while the other discusses the contradictions of modernity. The analysis then proceeds by seeking to outline a kind of ontography of the Azande, which exposes the limitations of interpretations of its witchcraft that are restricted to sociological or linguistic dimensions. The inclusion of an Azande hunting net in a New York art exhibition, that inspires the final comments, epitomizes proposals that aim at attaining an understanding of differences by engendering some connections.*

Keywords: *alterity, anthropological theory, modernity, witchcraft.*

A bruxaria é uma noção tão estranha para nós que se torna muito difícil apreciarmos as convicções azande sobre sua realidade. Mas não podemos esquecer que tampouco é fácil para os Azande entenderem nossa ignorância e nossa descrença sobre o assunto. Certa vez, ouvi um deles dizer de nós: “Talvez lá na terra deles as pessoas não sejam assassinadas por bruxos, mas aqui elas são.” (Evans-Pritchard, 1976, p. 492).

Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande está seguramente entre as mais fascinantes etnografias já escritas por um antropólogo. Publicado em 1937, o livro não teve na época o impacto de outra obra de Evans-Pritchard, *Os Nuer*, que saiu três anos depois. Só após a II Guerra, sobretudo na década de 1960, é que a etnografia sobre esse povo do então Sudão anglo-egípcio, enfocando situações que envolvem cupins e barracões caindo na cabeça de pessoas e divinações que consistem em administrar veneno a galinhas, se tornou uma referência para discussões que abordavam o papel social da bruxaria em sociedades africanas, mas também o tópico mais geral da racionalidade e dos modos de pensamento. Em 1976, aparece uma versão condensada, preparada por Eva Gillies, bastante próxima à original. É dessa versão a tradução para o português, disponível desde 1978 e que recentemente ganhou nova edição (Evans-Pritchard, 2005).

Assim, não é de hoje que nos deliciamos, muitas vezes desde a formação na graduação em disciplinas de antropologia, com os relatos e as análises contidas no livro. Afinal, a imagem de um povo africano que acredita em bruxos, e que dispõe de um curioso aparato para lidar com eles (oráculos, adivinhos e magos, ervas e medicamentos), parece bem servir a uma certa concepção da antropologia, bastante disseminada, seja por corresponder a convicções de seu ensino, seja por alimentar expectativas que nutrem seu aprendizado. Na base dessa concepção viceja uma certa noção da alteridade, que transforma as diferenças em um dado de superfície, facilmente detectável, e que demanda por um modo de explicação que não desestabiliza o lugar a partir do qual essas diferenças são apreendidas. Assim, no caso do livro de Evans-Pritchard, saudar a razoabilidade das crenças na bruxaria e de todo o sistema que as cerca vem muitas vezes acompanhado do reforço da convicção daquilo que nos separa de povos como os Azande. O conteúdo e o modo dessas crenças demandam uma “sociologização” ou uma “antropologização” que funcionam como índices de uma *tradicionalidade*, a qual, por sua vez, sustenta a oposição que existiria entre “eles” e “nós”. Em suma, os Azande de Evans-Pritchard poderi-

am alimentar os procedimentos que constituem, com as melhores das intenções, os grandes divisores, adotados, por exemplo, para separar “tradição” e “modernidade” (Goldman; Stolze, 1999).

Este texto propõe uma leitura do livro sobre os Azande baseada em outra concepção sobre suas diferenças conosco. Para tanto, é preciso exorcizar o recurso da exotização, o que se fará seguindo a sugestão de Otávio Velho (1997) quando assume um compromisso com o tropo das semelhanças e das aproximações contingentes. Para Velho, a opção pelas aproximações pode ser um modo interessante de reconceber o papel da antropologia, considerando os riscos da sua associação recente com discursos que elogiam a diferença apenas para reificá-la, ou que a reconhecem apenas para constatar a impermeabilidade das fronteiras. Revisitar o livro de Evans-Pritchard dessa perspectiva equivaleria a afirmar a necessidade de exercícios que atualizem certos textos clássicos, explorando possibilidades que dialogam com as questões contemporâneas. Outra referência inspiradora é Wittgenstein (1998), quando critica Frazer não em nome de uma reverência automática à diferença, mas por ter ele falhado em mostrar como os “primitivos” experienciam a realidade de forma tão complexa quanto os “civilizados”.

Mas talvez a melhor noção para identificar meus propósitos seja a de *simetria*. Sugerida por Latour (1983, 1994, 1997) na forma do sintagma “antropologia simétrica”, ela propõe uma concepção que pretende envolver tanto os “não-modernos” quanto os “modernos” no mesmo movimento de compreensão. Trata-se não de concluir que tudo se iguala, mas de colocar as mesmas exigências e de seguir os mesmos procedimentos quando se faz antropologia, sobre “nós” ou sobre “eles”. Isso pode levar, como veremos adiante, a encontrar semelhanças entre os territórios separados por um grande divisor, mas implica certamente reconsiderar os termos da sua diferença. Entrar por esse caminho não deixa escolha: livrar os Azande da tradicionalidade implica automaticamente abalar certas facetas de nossa auto-imagem. Daí que este texto oscile sistematicamente entre “nós” e “eles”, na tentativa, às vezes com Evans-Pritchard, às vezes contra ele, aqui e ali recorrendo a comentários de outros autores, de produzir um certo entendimento de alguns aspectos da vida azande e de alçar algumas provocações através de procedimentos que, por caminhos que não anulam as diferenças, nos aproximam deles.

Os Azande por um de nós

Na introdução de seu livro,¹ Evans-Pritchard declara:

Meu objetivo [...] não é descrever exaustivamente todas as situações sociais nas quais a magia, os oráculos e bruxaria se apresentam, mas estudar as relações entre essas práticas e crenças entre si, mostrar como formam um sistema racional e investigar como este sistema racional se manifesta no comportamento social. (p. 26).

O volume passa em revista noções, especialistas e procedimentos, estritamente relacionados, que abrangem as diferenças entre bruxaria e feitiçaria, a ação de adivinhos, o recurso a uma série de oráculos e a utilização de drogas em rituais de magia. Ainda que Evans-Pritchard reconheça a conexão entre esse “sistema” e uma série de atividades sociais, concebe sua análise sobre a possibilidade de separá-las em domínios distintos. E no domínio que elege como objeto direto, embora encontre crenças e práticas, é sobre as primeiras que concentra sua interpretação. Em outros trechos, o autor faz referência a uma “teia de aranha mental” (p. 193, 243) que articula a “noção de realidade” (p. 28) dos Azande.

Ou seja, Evans-Pritchard escreveu, no auge de um paradigma que privilegiava as relações sociais, um livro sobre como os Azande pensam. Impossível buscar a inspiração disso com a ajuda das referências bibliográficas, pois apenas são citadas obras sobre os próprios Azande. Mas algumas pistas aparecem em textos publicados pelo autor na década de 1930. Um deles trata da interpretação intelectualista da magia; outro é dedicado a Lévy-Bruhl.² Embora nos textos Evans-Pritchard busque distanciar-se desses marcos teóricos, parece

¹ Utilizei a versão integral, em tradução espanhola (Evans-Pritchard, 1976). Nos trechos que foram mantidos na versão condensada, transcrevo a tradução da edição brasileira (Evans-Pritchard, 2005), com indicação da página entre colchetes. Nos demais, a tradução é minha, procurando manter a terminologia adotada na edição brasileira. Neste texto, todas as vezes em que não houver outra indicação, a referência de páginas remete ao livro de Evans-Pritchard.

² Esses textos foram publicados no *Bulletin of the Faculty of Arts* (Universidade do Egito), mas seus argumentos reaparecem em Evans-Pritchard (1965). Por interpretação intelectualista, Evans-Pritchard se referia basicamente às teorias de Spencer, Tylor e Frazer, para as quais religião e magia derivavam de deduções racionais baseadas nas experiências limitadas que povos primitivos tinham de si e do mundo.

ter preservado uma certa sintonia – revelada, exatamente, no interesse pelo plano das crenças e do pensamento. O deslocamento produzido por essa sintonia em relação às principais balizas da antropologia britânica dos anos 1930 é de certo modo compensado pela aproximação que ocorre com as obras de Malinowski e Radcliffe-Brown. Como Malinowski, que dois anos antes publicara também um livro sobre magia, Evans-Pritchard compartilha, além da imagem de um pragmatismo primitivo, um interesse em rituais que mantêm uma relação imediata com outras atividades sociais.³ A Radcliffe-Brown, pode-se associar um certo funcionalismo de Evans-Pritchard, que procura entender o papel da bruxaria para a manutenção das posições sociais e para a continuidade da sociedade Azande.

Creio que a maneira mais interessante de definir o livro de Evans-Pritchard não é descrever a síntese que se teria operado a partir dessas várias influências, produzindo alguma coisa que o próprio autor não resolveu fazer. Melhor preservar o seu deslocamento, propiciado por um conjunto de distanciamentos e aproximações que não encontra denominador comum e vale exatamente pelas indicações das possibilidades de deslizamentos em relação a outros referenciais. Pode-se, assim, falar de *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande* traçando uma continuidade com os temas e os interesses intelectualistas, mas apenas para notar como eles estão imersos em uma etnografia riquíssima do funcionamento da sociedade. E pode-se, com o mesmo direito, inserir o livro na linhagem funcionalista a que seu autor pertence, mas sem deixar de reconhecer que nele o pensamento ocupa o centro da análise. Preservar o seu deslocamento, de todo modo, permite entender uma das razões pelas quais ele será “recuperado” em outro momento – e o que o torna instigante até hoje.

Isso não significa que não possamos encontrar um argumento central no livro.⁴ Ele aparece em diversos pontos, mas onde sua formulação ganha maiores implicações é no Capítulo IV da primeira parte: “a noção de bruxaria como

³ O livro de Malinowski é *Coral Gardens and their Magic*. Para um comentário sobre a abordagem malinowskiana da magia, ver Tambiah (1968, 1990). Note-se ainda que o próprio Evans-Pritchard procurou aproximar as magias azande e trobriandesa em um artigo de 1929, republicado em Middleton (1967).

⁴ Não me preocupo em fazer uma apresentação geral do livro. Comentários mais panorâmicos podem ser encontrados em Kuper (1983), para a sua inserção na antropologia britânica, e em Steil (2003), para a sua relação com outros escritos de Evans-Pritchard sobre religião.

explicação de infortúnios”. Através de exemplos que já se tornaram célebres, como a da queda de um barracão corroído por cupins sobre uma pessoa, Evans-Pritchard procura mostrar que “causas empíricas” e “causas místicas” se complementam, em uma relação de superposição, para gerar uma explicação do infortúnio pela bruxaria. Assim, por um lado, um Azande, segundo o autor, descreveria “como nós” a corrosão causada pelos cupins e o uso do barracão como abrigo pelas pessoas; mas ao acionar a noção de bruxaria, ele acrescentaria algo, com o qual daria conta do encontro dessas duas cadeias de eventos. Nas palavras de Evans-Pritchard: “A crença azande na bruxaria não contradiz absolutamente o conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles quanto para nós.” (p. 91 [p. 55]). Assim: “A bruxaria é um fator causal de produção de infortúnios em determinados lugares, em determinados momentos e em relação com determinadas pessoas. Não é o vínculo necessário de uma seqüência de acontecimentos, mas algo externo a eles que deles participa e lhes confere um valor peculiar.” (p. 91).

Pode-se dizer que a ambigüidade contida nessa formulação do “algo externo a eles que deles participa” percorre todo o livro, a ponto de criar uma dupla leitura e mesmo uma dupla percepção do que seja a bruxaria azande. Essa tensão se revela, por exemplo, quando Evans-Pritchard tematiza a noção de experiência a propósito do uso dos oráculos. Ora lemos que os Azande não possuem como nós a idéia de “causas físicas” (p. 296), mas em seguida somos informados de que se pautam pela idéia de “causas misteriosas” cuja definição as opõe às “causas físicas”. Os oráculos não são contrários à experiência (p. 318), mas captam apenas as forças misteriosas que interferem nos acontecimentos ordinários (p. 317). Já sobre as práticas curativas, Evans-Pritchard mostra como nelas se misturam o ritual e o empírico, mas para afirmar a preeminência do místico e do mágico (p. 451 e seguintes). Antes disso, já sabíamos que não devemos qualificar o referente da noção de bruxaria como algo “sobrenatural”, pois afinal é a própria natureza que ela implica (p. 97), mas isso não faz com que a descrição dispense o conceito de “causação mística”, que, se não explica sozinho a bruxaria, é indispensável para compreendê-la (p. 87).⁵ E o místico, por definição, “atribui aos fenômenos qualidades supra-sensíveis

⁵ O termo “sobrenatural” não é totalmente relegado; ele é usado em algumas passagens na parte em que o livro trata especificamente sobre magia.

que, não procedendo da observação nem podendo se deduzir logicamente dela, tais fenômenos não possuem” (p. 34-35 [p. 232]). Evans-Pritchard confessa não ter encontrado dificuldades em pensar como esses primitivos (p. 113, 493). Mas isso não o impede de afirmar: “Uma conclusão inescapável das descrições azande acerca da bruxaria é que não se trata de uma realidade objetiva. [...] Os bruxos, tal como os concebem os Azande, não podem existir.” (p. 83).

A ambigüidade percebida em relação à experiência reitera-se quando passamos ao domínio da sociedade – se é que é possível fazer tal distinção. Por um lado, ao apontar que a bruxaria é ao mesmo tempo uma “filosofia natural” e uma “causa socialmente relevante”, Evans-Pritchard pode estar sugerindo que estamos diante de uma cosmologia em que humano e não-humanos são definidos de uma forma que recorta e confunde as nossas noções de natureza e de sociedade. A bruxaria, algo que explica eventos que nós chamaríamos de naturais, é “uma realidade social, uma pessoa” (p. 91). Por outro lado, em vários pontos a idéia de “tradição” é levantada para entender como os Azande não percebem a futilidade e a ineficácia de suas concepções místicas – e, nesse caso, a sociedade faz o papel de uma espécie de operador de elaborações secundárias. Outro exemplo: Evans-Pritchard é capaz de mostrar como um Azande que jamais desconfiara de sua própria bruxaria pode vir a admitir que a possui (p. 129 e seguintes), e ao mesmo tempo não se cansa de apontar os supostos truques e fraudes cometidos pelos adivinhos (p. 190 e seguintes).

Enfim, parece que o próprio Evans-Pritchard sofre do que tanto acusa os Azande: *contradições*. Este é um ponto crucial da sua argumentação, algo que aparece logo no primeiro capítulo, onde o autor nota que os Azande definem a bruxaria como orgânica e hereditária e, porém, não tiram as conseqüências lógicas disso, contentando-se em se ocupar dos bruxos apenas em quadros concretos e restritos. Outra contradição: a bruxaria não envolve ritos e age psicologicamente (portanto, pode ser involuntária), mas os Azande acreditam que os bruxos se reúnem e agem em grupo (e aqui ela se torna necessariamente voluntária). É verdade que Evans-Pritchard atenua essas contradições com o recurso à idéia de situação, idéia que explica o acesso dos atores às crenças que formam o sistema. Ao mesmo tempo, o texto não deixa de carregar um certo ar de denúncia: “Quando o pesquisador aproxima [as crenças azande] todas, e apresenta-as como um sistema conceitual, as insuficiências e contradições tornam-se evidentes” (p. 492 [p. 225], 299). Acerca de uma contradição específica, Evans-Pritchard foi mais taxativo ao julgá-la como falaciosa. No presente, diz ele, com a perda da autoridade real, que servia de instância públi-

ca decisiva, não há como saber se uma morte é resultado de bruxaria ou é resultado de uma vingança em função de um ato de bruxaria anterior. “Tudo é névoa e confusão”, lamenta o antropólogo (p. 53, 138).

“Fazemos todo esforço possível para nos livrar ou escapar do infortúnio por meio de nosso conhecimento das condições objetivas que o causam. O Azande age de maneira semelhante, mas, como em seu modo de ver a causa principal de todo infortúnio é a bruxaria, ele concentra sua atenção nesse fator de suprema importância” (p. 155 [p. 90]). Eis um trecho, no qual se observa a oposição “nós”/“eles” estruturada sobre o acesso ou não às “condições objetivas”, que escancara uma das possíveis leituras sobre *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande*. Nela, a diferença entre “nós” e “eles” se assenta na relação com a natureza, que entre os Azande seria viesada pelo misticismo socialmente compartilhado da bruxaria. Sendo assim, não surpreende que encontremos no texto de Evans-Pritchard as marcas típicas dos argumentos intelectualistas dos evolucionistas britânicos: a magia como trapaça e a sociedade como engano coletivo (Tambiah, 1990). É aí também que Evans-Pritchard parece mais próximo do que reprova em Levy-Bruhl, ou seja, a determinância das noções místicas, o que explicaria a distância do pensamento primitivo em relação ao civilizado. Assim, o livro só reconhece que a bruxaria comporta uma filosofia natural desde que se acrescente que se trata de uma filosofia que gira sobre algo que não existe. Em suma: os Azande são “razoáveis, mesmo equivocados” (p. 294).

Nesse caso, temos que dar razão a Latour (1994, 1997), quando este encontra o motivo da dificuldade em se constituir uma antropologia da ciência, não simplesmente em uma opção por objetos mais interessantes, mas em uma incapacidade mais geral da disciplina. Ou seja, uma característica da antropologia dedicada às “sociedades complexas” constituiria uma espécie de revelador de algo construído na observação de “sociedades tradicionais”. Evans-Pritchard, ao fundamentar a diferença entre “nós”/“eles” na possibilidade de acesso à realidade objetiva, conta com a ciência ocidental para fazer essa avaliação e, nesse movimento, a elimina de seu campo de problematização. Não se poderia ser mais explícito: “a categoria [de noções científicas] foi aqui introduzida por ser necessário um critério que decida se uma determinada noção é mística ou do senso comum; e nosso conhecimento científico acumulado e a lógica são os únicos árbitros capazes de decidir o que são noções místicas, científicas e de senso comum” (p. 35 [p. 233]). Por conta dessa perspectiva, podemos entender que Evans-Pritchard, aqui e ali, traia seus maiores propósitos. O que pre-

tendia fazer é mostrar a “coerência intelectual” dos Azande, expressas na sua lógica e racionalidade (p. 493, 114). E, no entanto, ele mesmo chega a confundir empírico e racional (excluindo disso o místico) (p. 96) e a descrever sua convivência com o pensamento azande como uma “queda no irracional” (p. 113).

Ocorre que *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande* não é, lembremos, um livro sobre crenças apenas. É o que sugere este outro trecho:

Pois se os adivinhos são incompreensíveis sem a crença na bruxaria, também a crença na bruxaria depende dos adivinhos, dos oráculos e da magia [...]. Os Azande aprendem a amplitude e a natureza da magia assistindo às sessões dos adivinhos, utilizando a magia e consultando os oráculos. (p. 244).

Ou seja, não se trata meramente de descrever noções, mas de apontar o que as suporta e como elas funcionam na vida social. Os adivinhos, os rituais mágicos e, sobretudo, os oráculos são a maquinaria das noções ligadas à bruxaria. Ao estender sobre elas sua etnografia, Evans-Pritchard nos oferece uma visão ampla o suficiente para concedermos à bruxaria um estatuto mais claramente positivo. E mesmo quando descreve as crenças, como o faz na primeira parte do livro, o antropólogo inglês consegue apresentá-las de uma forma que torna problemática a totalização do sistema. Ainda que sua intenção com isso fosse talvez denunciar as contradições, Evans-Pritchard contribui para termos sobre as crenças uma perspectiva que considera sua plasticidade de acordo com as situações concretas em que são enunciadas.

Dos Azande a nós

Ainda que funcione apenas como cenário para evocar a diferença, o próprio Evans-Pritchard sugere uma aproximação entre os Azande e a nossa sociedade.

Talvez tenha ocorrido ao leitor que há uma analogia entre o conceito azande de bruxaria e nosso conceito de azar. Quando, apesar do seu conhecimento, providência e eficiência técnica, um homem sofre um revés, dizemos que isso se deve à má sorte, enquanto os Azande dizem que ele foi embruxado. As situações que evocam essas duas categorias são similares” (p. 155 [p. 90]).

Evans-Pritchard poderia ter ainda lembrado da noção de “destino”, outra forma de agência que compartilha de duas características encontradas na lógi-

ca da bruxaria. À primeira delas podemos chamar hiperdeterminismo, atributo das narrativas que procuram explicar o máximo de circunstâncias em um evento. Assim, a bruxaria encontraria uma causa e uma responsabilidade onde outras explicações só veriam coincidência ou acaso. A segunda é exatamente a ação por meios não materiais. Para os Azande, a bruxaria atua animicamente: a “alma” do bruxo se destaca do corpo dele para devorar aos poucos a “alma” dos órgãos de sua vítima. As nossas noções de sorte/azar e de destino podem ser caracterizadas de forma semelhante.

Durante as discussões em aulas de graduação sobre *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande*, seus leitores muito frequentemente fazem uma aproximação que não ocorreu a Evans-Pritchard. Lembram que no Brasil convivemos com noções como a de olho grande e a de mau-olhado – e mesmo a de feitiço. Nesse caso, a aproximação seria ainda maior, uma vez que olho grande e mau-olhado não apenas explicam o infortúnio produzido por meios não materiais, coisa que o azar e o destino também fazem, mas ainda apontam para um autor, ou seja, outra pessoa que por alguma razão inveja ou odeia a quem sofre o revés. Assim, encontra-se nessas noções a outra característica da bruxaria azande: a articulação entre juízos morais e a atribuição de responsabilidade pessoal. “Para um Azande”, afirma Evans-Pritchard, “quase todo acontecimento que lhe prejudica se deve às más intenções de outrem” (p. 125 [p. 79]). As noções de olho grande e de mau-olhado são diferentes das de azar ou destino não só por se aproximarem mais da lógica da bruxaria, mas também por evocarem um universo religioso mais específico, aquele que remete no Brasil aos cultos de possessão. E quando se lê a descrição de Evans-Pritchard das sessões em que os adivinhos “dançam as perguntas”, é difícil não imaginar uma gira de umbanda, com sua música, seus passos e suas consultas.

Até que ponto tais aproximações são pertinentes? Não restam dúvidas de que estejam bem fundamentadas e que apontem para semelhanças efetivas. Mas seriam elas a única maneira de transpor para nossa sociedade o que Evans-Pritchard afirmou a propósito dos Azande? Lembremos como ele os descreveu:

A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida azande [...]. É um tópico importante de vida mental [...]; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. Não existe nicho ou recanto da cultura azande em que não se insinue. (p. 83 [p. 49]).

Aproximar a bruxaria azande com o olho grande ou mesmo com o feitiço entre nós não significa deslocar o foco de um ponto nevrálgico de toda uma sociedade para considerar apenas o que está no recanto de outra? Não significa também provocar uma falsa analogia, fazendo uma correspondência entre bruxaria azande e noções que remetem à magia e à religião entre nós? Esse modo de proceder busca semelhanças entre elaborações culturais de escala diversa e mantém a percepção da diferença que existiria entre “eles” – cuja vida inteira está dominada pela bruxaria – e “nós” – que confinamos a lógica da bruxaria a um nicho. Por que não procurar uma analogia com algo que em nossa sociedade, exatamente por não pertencer ao terreno da magia e da religião, também seja tão onipresente e nevrálgico quanto a bruxaria entre os Azande?

A ciência, por exemplo. E isso não implica acionar necessariamente um argumento neo-intelectualista. Na sua variante mais debatida (Horton, 1993), a racionalidade é reconhecida a um povo como os Azande traçando uma equivalência entre bruxos, de um lado, e, de outro, átomos, moléculas e ondas – todas essas são entidades voltadas para a explicação, previsão e controle do mundo observável. Assim, o pensamento científico pode suceder ao pensamento tradicional porque cumprem o mesmo papel e geram os mesmos resultados. O problema, segundo Winch (1987, p. 449-450), é que há algo de ilusório e deslocado nesse tipo de analogia. Isso é demonstrado pelos próprios Azande, que desconfiavam que os médicos europeus criavam as doenças que vinham curar e que tinham a sensação de que os remédios europeus só serviam aos mesmos, não podendo nada contra doenças causadas por feitiçaria e bruxaria nativas. Se as entidades científicas fossem do mesmo tipo que as entidades azande, elas seriam facilmente intercambiáveis. O que os neo-intelectualistas chamam de ciência supõe todo um jogo de linguagem que não se reduz às suas entidades e se associa a papéis e resultados muito diferentes daqueles desempenhados e produzidos pela bruxaria na sociedade azande.

Penso, portanto, em uma outra forma de provocar uma aproximação entre a bruxaria entre os Azande tal como descrita por Evans-Pritchard e a ciência tal como é praticada entre nós. O tema da ação à distância oferece um campo interessante, uma vez que está fortemente associado à caracterização da magia por oposição à ciência. Mas é possível apostar em sentido inverso, já que o mesmo trata-se de um tema perene da física, que não fez mais do que ampliar a escala em que se coloca. E Latour (1993, 2001) ainda o amplia em outra direção, quando sugere que a ação à distância seja um dos principais

efeitos da prática científica em geral. Uma cadeia de mediadores, que intervêm na prática científica (instrumentos, ferramentas, procedimentos), é manejada de tal forma a permitir que algo permaneça constante ao longo de uma série de traduções. A relação de *representação* que se estabelece entre realidade e discurso (um mapa, uma fórmula, uma demonstração textual) instaura simultaneamente a possibilidade de uma ação à distância. Daí que manusear um mapa implique intervir sobre o território. O antropólogo britânico A. Gell, em texto que será detalhado adiante (Gell, 1992), sugere um resultado semelhante ao tornar indissociáveis técnica e magia, o que lhe permite falar de fascínio em relação à primeira e de produtividade em relação à segunda.

Mas se esse exercício já seria suficiente para instaurar entre magia e ciência uma relação que evite tanto a oposição quanto a substituição, creio ser com outro aspecto que se pode deixar mais claras a distância com o neo-intelectualismo e a exigência central de uma antropologia simétrica. Ele pode ser aludido com a ajuda de um dos traços de que se serve Horton (1993) para fazer a distinção entre modo de pensamento tradicional e modo de pensamento moderno. Pois, para ele, embora ambos se dediquem a explicar o que acontece no mundo se remetendo a uma ordem subjacente, o primeiro adota uma linguagem pessoal, e o segundo, uma linguagem impessoal. Em outros termos: enquanto a bruxaria explica os acontecimentos recorrendo a intervenções humanas (ou que a imitam), a ciência consegue se ater à materialidade das coisas. E se, contrariando isso, tentássemos vislumbrar como a ciência pode também conjugar juízo moral e responsabilização pessoal? Como algo, sem ser a bruxaria, que se pronuncia sobre a natureza pode envolver moralidade e responsabilidade?

A maneira que encontrei para discorrer sobre isso assume a forma de um comentário acerca de um episódio narrado por uma reportagem. Ainda que contemplada a partir de uma descrição pouco densa, essa situação tem a vantagem de envolver os destinos da pessoa mais visada em um certo momento da história brasileira, quando o cume de uma trajetória política se cruza com os sortilégios da ciência médica. A reportagem foi exibida pela Rede Globo no programa *Fantástico* do dia 17 de abril de 2005 (A Verdade..., 2005) e se prolongou em alguns esclarecimentos feitos no *Jornal Nacional* (Reação da Família, 2005) na noite seguinte. Teve como título “A verdade sobre a morte de Tancredo” e se refere aos acontecimentos que cercam o adoecimento de Tancredo Neves em 1985, no momento em que já estava eleito presidente da República e prestes a assumir o cargo. Nessa reportagem, uma narração cos-

tura imagens e depoimentos, alguns deles divulgados há 20 anos e outros colhidos recentemente. O foco, no entanto, recai sobre os médicos, tanto os que cuidaram de Tancredo em Brasília desde o dia 12 de março, quanto os que o receberam em São Paulo, onde ele veio a falecer em 21 de abril. A reportagem anuncia trazer revelações sobre as verdadeiras causas médicas da morte de Tancredo. Gostaria de mostrar como o episódio retratado na mesma reportagem articula elementos que inserem a medicina e seu discurso sobre a natureza em diferentes contextos que têm como ponto comum a implicação da sociedade.⁶

A narrativa, após discorrer sobre a trajetória política de Tancredo, se concentra sobre sua “doença” –, algo que aparece primeiro nessa formulação genérica e depois será especificada através de renomeações sucessivas. Dividida em duas partes, a história tem como primeiro cenário a cidade de Brasília. Três dias antes da posse, o “médico do presidente” é chamado. Ele e um cirurgião examinam Tancredo e recomendam a internação. Segundo o médico do presidente, Tancredo se opôs terminantemente a ir para o hospital antes de tomar posse. Nesse ponto da reportagem, dois depoimentos (o de um historiador e o de um político) ajudam a fundamentar os temores do presidente, referindo-se a possíveis complicações políticas caso fosse o cargo transmitido ao vice-presidente. Nas palavras do político, também integrante da família de Tancredo: “Tancredo sempre trabalhou com os riscos de setores mais radicais das forças armadas, minoritários certamente, que poderiam, de alguma forma, encontrar algum pretexto para um retrocesso.” Vemos então que a “doença” do presidente se vinculava aos destinos da transição democrática no país.

Na véspera da posse, Tancredo volta a passar mal e momentos depois é conduzido pelos dois médicos já mencionados ao Hospital de Base, o maior hospital público de Brasília. Ali ele é imediatamente operado. O primeiro boletim médico divulga o diagnóstico de “apendicite aguda”, logo alterado, continua a narrativa, para “divertículo de Meckel”. O novo diagnóstico é anunciado pelo neto do presidente, juntamente com a previsão de que a cerimônia de posse ocorreria como programada. Depois de lembrar que isso não aconteceu, a reportagem proclama sua primeira grande revelação:

⁶ Ênfase que minha análise, neste momento, serve basicamente aos propósitos do artigo, deixando de aprofundar pontos relevantes do episódio e de se estender sobre outras fontes necessárias para seu melhor entendimento.

Agora, 20 anos depois, o patologista E. M. admite que escondeu o diagnóstico: “Eu, disse: [...] considerando a situação atual, com o medo de que nós não tenhamos a posse do presidente... Porque [...], e não importa naquele momento se é um tumor benigno ou maligno, basta dizer para o público que é um tumor, então vão dizer que o homem está com câncer, e ele vai morrer. Então eu faço o seguinte: eu faço um outro laudo, [...] igualzinho a esse, só que, ao invés de eu colocar: leiomioma infectado etc. e tal, eu vou colocar diverticulite aguda perfurada.” (A Verdade..., 2005).

Vê-se como, até aqui, a narrativa sugere que uma “leitura política” (a expressão aparece em um depoimento exibido na própria reportagem) explica a ocultação do verdadeiro diagnóstico da doença que acometia o corpo do presidente. Reforçando essa versão, há uma observação sobre as condições em que ocorreu a primeira cirurgia: muitas pessoas ocupavam a sala, a maioria delas, segundo o filho do presidente, “políticos paramentados com roupa de médico para assistir à operação”. Note-se que em torno da “leitura política” a reportagem indica que convergem diferentes personagens: o próprio presidente, a sua família e o médico que assinou o diagnóstico “falso”, segundo este, tendo comunicado o diagnóstico “verdadeiro” à equipe médica, aos familiares e ao porta-voz do presidente. Como não lembrar dos Azande (embora, claro, não seja essa a razão da aproximação) quando se encontra uma narrativa que vincula os destinos da política nacional com a situação do intestino de um indivíduo?

A reportagem continua, mencionando as complicações que surgem após a primeira cirurgia. Isso leva a uma segunda cirurgia, com a participação de médicos vindos de outros estados. Os seus depoimentos é que conduzirão daí por diante a narrativa. O cenário muda: estamos agora em São Paulo, para onde Tancredo foi transferido após sofrer uma hemorragia. Eis a narração: “É a primeira vez que estes médicos se reúnem desde que Tancredo Neves cruzou suas vidas. São 11 especialistas, que cuidaram do presidente durante os 27 dias em que ele ficou no Instituto do Coração, em São Paulo. E eles afirmam: desde a primeira internação, em Brasília, o presidente tinha poucas chances de sobreviver.” (A Verdade..., 2005). Somem os políticos e os familiares. Os depoimentos contestam a causa da morte de Tancredo, na época anunciada como “infecção generalizada”. A opinião do grupo de médicos é sintetizada na seguinte frase: “Tancredo Neves foi vítima de um quadro que a medicina desconhecia na época: a síndrome da resposta inflamatória sistêmica.”

Mas houve ainda outra “revelação”, fundamentada na mesma condição de que o “avanço da pesquisa médica” permitiria um diagnóstico mais adequa-

do da saúde do presidente. Um dos médicos sugere que Tancredo já estava doente há mais tempo, sofrendo do que um colega chama de “crises de bacteremia, que são bactérias circulantes”. Seus sintomas seriam febre e tremores. O mesmo médico afirma que Tancredo “se automedicava”, algo que é detalhado por um colega farmacêutico: “Ele (Tancredo) tomava seis medicamentos, por conta dos calafrios e da bacteremia. Há mais de um ano ele vinha tomando, sempre sob a supervisão do balconista da Farmácia de São João Del Rey”. Nesse segundo cenário, a reportagem, portanto, se concentra sobre outra nova verdade, que vem substituir as deficiências dos diagnósticos de 20 anos atrás. Essa verdade não é trazida pelos mesmos médicos que trataram de Tancredo em Brasília, mas por outros cuja “leitura” parece ser puramente científica. É preciso notar, porém, que essa ciência pura traz consigo uma implicação de responsabilidade. O grupo de médicos reunidos em São Paulo é enfático em desculpabilizar toda a sua classe: “A despeito da qualidade da cirurgia e do cirurgião, ele tinha uma possibilidade de sobrevida muito limitada, mesmo antes da cirurgia. [...] Ele (Tancredo) era um paciente já de alto risco ao chegar ao Hospital de Base de Brasília.” O que o diagnóstico suplementar da bacteremia implica é a responsabilização do próprio Tancredo e das pessoas que lhe eram próximas – incluindo aí o farmacêutico do interior que supostamente supervisionava a automedicação.

Mesmo quando a ciência quer ser puramente natural, ela se mistura com a sociedade. Embora o deslocamento da responsabilidade proposto na reportagem não seja reconhecido na narrativa, ele se torna evidente na reação dos familiares. Essa reação vem através de uma nota divulgada pelo *Jornal Nacional* do dia seguinte. Nela, os filhos de Tancredo lembram que dois médicos que o trataram em Brasília foram condenados pelo Conselho Regional de Medicina do Distrito Federal pela alteração de diagnóstico. Procuram assim desfazer uma das revelações. Quanto à outra, declaram desconhecer os médicos de São Paulo que aparecem na reportagem e lembram que na ocasião do tratamento tinham recebido sempre prognósticos positivos. Ainda contestam a informação de que o ex-presidente sofria de crises de bacteremia e asseveram que, portanto, não tomava quaisquer medicamentos. Desautorizam as suposições dos médicos que citavam conversas com a família para firmar seu diagnóstico. Na versão desses familiares, surge uma medicina culpada por pouca ética e pela incapacidade de manter vivo o presidente, inocentado do suposto autotratamento.

Não precisa existir nenhuma semelhança entre a sociedade brasileira e a sociedade azande, nem entre as categorias de pensamento que são acionadas em uma situação de bruxaria e na situação que envolveu a morte de Tancredo Neves. De fato, a cadeia de agentes nos dois casos é bem diferente. Entre os Azande, encontramos, em torno das vítimas, telhados, cupins, oráculos, adivinhos e pessoas com substância-bruxaria em seus ventres. No episódio que acompanhamos, temos, em volta do presidente eleito, inflamações, tumores, bactérias, familiares, políticos e médicos de vários tipos. Mas saber como os Azande lidam com as situações de bruxaria pode ajudar a entender o que está acontecendo nesse combate de versões sobre os motivos que levaram à morte de Tancredo Neves. Para usar o vocabulário de Latour (1994), perseguir a *rede* de associações no primeiro caso inspira a fazer o mesmo no segundo. Como eles, nós também forjamos explicações que mobilizam tanto a natureza quanto a sociedade.

De nós aos Azande

Proponho que retomemos a questão das contradições que tanto incomodam Evans-Pritchard quando trata do sistema que nos Azande interliga as noções de bruxaria e as intervenções de adivinhos, oráculos e rituais mágicos. Isso será feito em dois movimentos, ambos amparados em sugestões que partem de textos de Latour, rendendo alguns comentários a estes. No primeiro desses movimentos, as contradições azande são redefinidas como efeito de um olhar externo; ou seja, eles mesmos não se importam com as tais contradições. Mas é possível fazer uma outra leitura, que considera as contradições derivadas da bruxaria azande como vinculadas a um jogo de tensões que serve para sustentar e movimentar a ação social que lhe está atrelada. Nesse caso, as contradições passariam a revelar um aspecto central e constitutivo da vida social – e se aproximariam, em seu estatuto positivo, daquilo que Bateson chamou de “duplo vínculo” (Velho, 2005). Ao invés de vê-las como déficit de racionalidade provocada por alguma exigência “social” ou de desfazê-las como mera impressão causada por algum mal-entendido “cultural”, caberia compreender a sua lógica e o seu lugar – por exemplo, entre os Azande.

Em um texto publicado originalmente em 1983, no qual Latour já apresenta as provocações desenvolvidas a propósito de uma “antropologia das ciências”, há um comentário direto a *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande*, ainda que inspirado na crítica a Evans-Pritchard elaborada por D. Bloor. O comentário incide sobre a já mencionada contradição azande entre, de um lado, a aceitação

da transmissão hereditária da bruxaria e, de outro, a recusa da conclusão de que os parentes do bruxo são também bruxos. Enunciado o problema, Latour acompanha Bloor na anedota que imagina um observador azande notando que em muitas sociedades ocidentais acredita-se, ao mesmo tempo, que toda pessoa que mata outra voluntariamente é culpada de assassinato e que os pilotos de guerra são inocentes de suas ações mortíferas. Eis o comentário de Latour (1983, p. 210, tradução minha):

O etnólogo azande ao nos acusar de ilogismo se engana, como nós bem percebemos [...]. Jamais para nós, nativos, a noção de assassinato inclui ou “deveria” incluir o piloto de guerra, exceto nos raríssimos casos de crime contra a humanidade. Ao nos acusar de ilogismo, o etnógrafo azande evidencia somente sua ignorância de nossa cultura e sua crença ingênua em uma lógica que seria mais forte que as associações estabelecidas pela sociedade. [...] Ao se enganar tanto, o etnólogo inventado por Bloor demonstra o erro monumental cometido por Evans-Pritchard.

Dado o interesse por uma análise que seja positivamente simétrica, é preciso que se corrija o artifício de Bloor, cultivando as condições que permitem eliminar os mal-entendidos mútuos. Latour procura reforçar seu argumento fazendo em seguida uma discussão de classificações zoológicas que visa colocar os mesmos problemas no exame de etnoclassificações e de controvérsias científicas. Nos dois casos, argumenta Latour, é possível encontrar incongruências e falhas lógicas, mas que só aparecem como tal para um olhar que não tenha compreendido as “condições sociais” em que o pensamento opera. Toda lógica é uma “sociológica” e sua compreensão requer “um conhecimento preciso da sociedade e das associações que ela estabelece para se construir” (Latour, 1983, p. 211, 215, tradução minha). Sugestão muito semelhante é feita pelo filósofo Peter Winch no texto que foi republicado na coletânea, dedicada ao tema da racionalidade, que traz os Azande em vários de seus capítulos. Para Winch (1970, p. 93, tradução minha), “as noções azande de bruxaria não constituem um sistema teórico em termos dos quais os Azande buscam obter um entendimento quase-científico do mundo. [...] é o europeu, obcecado em conduzir o pensamento azande aonde ele não iria naturalmente – para uma contradição –, que comete um mal-entendido”.⁷

⁷ Ver ainda Winch (1987, p. 201).

Latour e Winch concordam, portanto, em localizar o problema, vazado no incômodo ou mesmo na denúncia da contradição, na observação e não no observado. Um olhar limitado ou conduzido por erros de analogia é que gera o problema. Eles estariam sugerindo, quanto ao observado, que as contradições não fazem parte da vida social? Em se tratando dos Azande, a admissão de que Evans-Pritchard colocava exigências que não faziam parte de sua lógica não nos leva necessariamente a anular a questão das contradições. O seu livro – que reconhece que a mentalidade azande seja “lógica e inquisitiva dentro da trama de sua cultura” e que “insiste na coerência de sua própria linguagem” (p. 66) – contém várias passagens nas quais os Azande procuram lidar com suas contradições. Ora resolvendo-as, como no exemplo dos familiares que renegam o parentesco biológico com alguém cuja autópsia encontrou a substância-bruxaria (p. 50). Outro exemplo surge quando procuram justificar a lógica do sistema nos casos em que uma morte pode ser atribuída à bruxaria e à vingança mágica, apelando para a honestidade do príncipe ou para uma possível sobreposição de processos (p. 53). Ora reconhecendo a possibilidade de contradições, mas sem acusarem incômodo por elas, confiando que o sistema possa funcionar a contento sem ter de enfrentá-las. Assim, Evans-Pritchard sugere que as contradições seriam aparentes “se todas as mortes fossem levadas em consideração, e não apenas uma morte em particular” (p. 53). Ocorre que, como ele mesmo aponta, “os Azande interessam-se apenas pela dinâmica da bruxaria em situações particulares” (p. 51).

É o próprio Latour, desde que mudemos de texto, que nos indica um outro modo de considerar essas contradições. Na caracterização que elabora sobre o que chama de “constituição dos modernos” (Latour, 1994), ele sugere que esta tem na “natureza” e na “sociedade” as suas noções centrais. À primeira vista, a modernidade estabelece a natureza como transcendente (independente dos humanos) e a sociedade como imanente (construção dos humanos). Mas, embora isso seja bem menos admitido, na modernidade a natureza é construída no laboratório e a sociedade se emancipa em relação aos indivíduos. Ou seja, essas duas noções fazem apelo ao mesmo tempo à transcendência e à imanência, e sua manifestação sob uma ou outra forma depende do modo como articulam seus atributos. Isso permite que os modernos joguem com suas contradições, resolvendo-as ou não. Em suma, permite “que se faça tudo e também o contrário” (Latour, 1994, p. 43). O mesmo acontece em outro plano, em que se articulam princípios possivelmente contraditórios. Por um lado, a modernidade supõe uma distinção clara e radical entre humano e não-humano; por outro, como

mostra Latour, produz a hibridação em uma escala inédita, mobilizando a natureza no seio das relações sociais e concebendo a sociedade com base em propriedades naturais.⁸

Coisa semelhante parece ocorrer entre os Azande a propósito da noção de bruxaria. Se lhes dissermos que qualquer pessoa pode ser bruxa (p. 126), irão retrucar que apenas o são aquelas que possuem substância-bruxaria em sua barriga (p. 47). Mas se dissermos somente que bruxos entre os Azande são aqueles que possuem substância-bruxaria em sua barriga, discordarão também: por um lado, reclamarão que não se pode esperar pela confirmação de uma autópsia e que devemos confiar nas indicações dos oráculos; por outro, lamentarão que presumamos a culpabilidade de pessoas cuja bruxaria pode estar “fria” (isto é, inativa e inócua). Por isso não se deve excluir categoricamente nenhum nome diante do oráculo (p. 269) e faz parte da etiqueta sugerir em primeiro lugar o próprio nome em certas consultas (p. 136). As noções de bruxaria azande também parecem permitir “fazer tudo e qualquer coisa” (Latour 1994, p. 45). Mais um exemplo? Se lhes dissermos que, dado que o bruxo não escolheu nascer com a substância-bruxaria em seu ventre, pode estar prejudicando outra pessoa sem querê-lo (p. 132), os Azande responderão que alguém só é prejudicado pela bruxaria quando aqueles que a possuem cultivam ou se deixam levar por sentimentos de ódio, inveja ou ciúmes (p. 121). Então vocês, Azande, concordam com a idéia de que a bruxaria é algo intencional, e por isso exigem que os acusados pelos oráculos soprem água como sinal da interrupção de suas ações malévolas (p. 111)! Nada disso, retrucarão, pois quando alguém sopra água não significa que admite sua culpabilidade; pode estar simplesmente afirmando “Se sou bruxo, não sei” (p. 133).⁹

Esse jogo de possibilidades envolve, é verdade, uma pluralidade de premissas, plausivelmente auto-excludentes, e que podem ser resumidas na oposição entre “a bruxaria é uma manifestação derivada de uma condição orgânica” e “a bruxaria é uma *performance* detectada pelos oráculos”. Mas para dar

⁸ Toulmin (1990) oferece outra via para se chegar a constatação semelhante, sugerindo que também a modernidade produz suas versões de cosmópolis, ou seja, de atrelamento entre ordem natural e ordem social.

⁹ O parágrafo foi construído de modo a constituir uma paráfrase da análise de Latour sobre os modernos (1994, p. 43).

conta desse jogo não é suficiente o recurso à noção de situação, pelo menos no sentido de que seria ela, a situação, que define qual premissa está sendo efetivamente considerada e validada. Pois o que ocorre, em cada situação, não é uma dissociação e sim uma certa articulação entre as premissas, o que configura exatamente a figura batesoniana do duplo vínculo. Um Azande, em situações de bruxaria, age considerando ao mesmo tempo a manifestação orgânica e a detecção oracular, cogitando simultaneamente a congenitalidade e a intencionalidade das influências maléficas – e é só ao final delas, por assim dizer, que uma premissa parece se estabelecer sobre a outra, o que não significa que a vitória se torne definitiva, uma vez que as narrativas de bruxaria podem sempre ser recomeçadas.

Mas, em se tratando de Latour, é preciso reconhecer que o seu tratamento da modernidade, que serviu aqui de inspiração para considerar os Azande, está sujeito a muitas interpretações. Inclusive aquela que se poderia sintetizar na fórmula, agora parafraseando Evans-Pritchard: a modernidade, tal como a concebem os modernos, não pode existir. Aceito isso, seríamos tentados a ver nas contradições que Latour aponta a propósito dos modernos, o índice de uma falta, cravada na distância entre discursos (separatistas) e práticas (hibridizantes) e na inconsciência dos efeitos das últimas. É uma leitura sustentável. Mas prefiro alimentar outra, que depende de uma abordagem da modernidade que enfatiza a pluralidade de elementos e as várias articulações possíveis entre eles. Nesse sentido, a distância entre discursos e práticas diminui sem perder em complexidade caso passemos do plano da constituição para o plano das contendas – plano em que o próprio Latour se coloca quando faz história ou antropologia da ciência. As implicações dessa passagem podem ser vislumbradas se recuperamos o caso evocado no começo deste item em uma direção que torna positivas as contradições. É verdade que nossos sistemas jurídicos caucionam a diferença entre assassinato e ações militares, mas será tão difícil assim encontrar alguém que discorde que entre o homicídio e a guerra haja dissociação total?

O que fazemos nós com eles?

O pensamento moderno, comenta Latour (2001, 2002), sofre de uma cisão entre exterioridade e interioridade. De um lado, supõe que existam objetos inumanos, com os quais povoa a “natureza”. De outro, confunde os sujeitos

com a “humanidade”, eles, por sua vez, repletos de idéias. Ocorre, entretanto, um movimento de projeção dos sujeitos sobre os objetos, e com isso se criam “representações” ou “crenças” “humanas” acerca da “natureza”. Que essas “representações” ou “crenças” sejam sociologizadas ou antropologizadas não modifica sua condição essencial, a lacuna que por princípio as separa da “natureza”. Partindo desse comentário, penso ser possível encontrar duas versões do discurso moderno travestido em análises antropológicas sobre os Azande. Ambas se recusam a falar sobre a natureza; em um caso, reduzindo a análise à esfera da sociedade; em outro, concentrando o problema em uma análise da linguagem. Gostaria de mostrar como ambas são insuficientes e limitadoras e que apenas uma abordagem voltada para captar a ontologia que se articula com a sociedade e a linguagem pode nos levar a uma compreensão mais adequada do que os Azande estão a dizer.

Nas décadas de 1950 e 1960, pululam textos vindos de antropólogos formados ou radicados na Grã-Bretanha a propósito de bruxaria e feitiçaria. A produção, que começa com artigos e monografias, culmina nas coletâneas organizadas por Middleton (1967), Marwick (1970) e Douglas (1970). Se Lévi-Strauss (1975), em seu texto sobre o tema, apontava para uma direção que destacava de seu contexto semântico e sociológico o triângulo formado pelo curandeiro, o paciente e o público, o tom que predomina naquela literatura acompanha e alimenta o interesse pela dimensão dos conflitos e tensões sociais e pelo campo do simbolismo. As noções de bruxaria e de feitiçaria, em seus processos de acusações e suas repercussões cosmológicas, abriram um terreno inestimável para isso. Curiosamente, porque pareciam permitir um novo sopro ao funcionalismo, que àquela altura já dava sinais de agonia. São os pressupostos funcionalistas da estabilidade social que tornavam tão interessantes crenças, como as de bruxaria e feitiçaria, que pareciam socialmente destrutivas (Beidelman 1970). Para explicá-las, predominou o acionamento de argumentos que procuravam mostrar a dependência das crenças em relação à estrutura social. Crick (1982) caricaturou esses argumentos, apontando o contraste entre Evans-Pritchard, cuja idéia era que a bruxaria explicava a noção de infortúnio, e a literatura funcionalista mais recente, em que prevalecia a idéia de ser o infortúnio social o que explica a bruxaria e a feitiçaria.

Isso não significa que tenha havido qualquer levante contra o livro de Evans-Pritchard. Muito ao contrário, ele sempre aparece reverenciado como referência fundamental e inspiradora e tudo se passa como se tivesse feito o

que seus seguidores estavam propondo. Manteve-se ainda o tom cético que via nas noções de bruxaria e feitiçaria pouca correspondência com a realidade objetiva. Se elas tinham algo a nos revelar, isso tinha a ver com a sociedade, nunca com a natureza. Neste ponto, restrinjo minhas citações aos mais ilustres. Gluckman (1970, p. 108, tradução minha): “Crenças na magia e bruxaria ajudam a desviar a atenção das causas reais de infortúnio natural. Elas também ajudam os homens a evitarem ver a natureza real dos conflitos entre pertencimentos sociais.” E Mary Douglas (1976, p. 36, tradução minha):

Em uma investigação sobre a bruxaria como princípio de causalidade, não se postulam seres espirituais e misteriosos de nenhuma classe, apenas os poderes misteriosos dos seres humanos. Essa crença tem o mesmo tipo de fundamento que a crença [...] em qualquer proposição que se apresente em forma não verificável.

Mas apesar dessa continuidade com a postura de Evans-Pritchard e da reverência à sua obra, é impossível não notar que *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande*, publicada no período áureo do funcionalismo, parece menos funcionalista que a literatura elaborada 20 ou 30 anos depois. Claro, 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. No entanto, em suas linhas gerais, não se trata de uma obra funcionalista típica. Isso se evidencia claramente quando ele é comparado com o modo como o mesmo autor tratou dos Nuer em três livros publicados entre 1940 e 1956. Nesse caso, dedicou-se primeiro à política, tendo antes apresentado a dimensão ecológica, passando em seguida ao parentesco, terminando com a religião. Na introdução ao seu único livro sobre os Azande, Evans-Pritchard se justifica: reconhece que seria preferível seguir a arquitetura funcionalista e chega a prometer obras sobre vida familiar e instituições políticas. De todo modo, conseguiu escrever aproximadamente 500 páginas sem precisar respeitar essa seqüência. Além disso, dedica apenas alguns parágrafos para descrever as características gerais da sociedade azande. E não dá ênfase aos argumentos funcionalistas mencionados acima, que se dissolvem em uma etnografia que demonstra muitas outras preocupações.

Neste ponto, torna-se interessante mencionar o texto de McLeod (1972). Recorrendo a *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande* e a outros escri-

tos de Evans-Pritchard sobre os Azande, McLeod pretende exatamente deixar mais sistemáticas as relações entre ações e crenças da bruxaria e as estruturas sociais. O resultado poderá surpreender. McLeod reúne elementos que esclarecem muito sobre a vida dos plebeus azande. Ao contrário dos nobres, os plebeus não têm sua vida organizada pela divisão em linhagens ou clãs. Entre eles, formam-se núcleos maiores ou menores de parentes paternos que administram propriedades, cultuam ancestrais e assumem os arranjos matrimoniais. Esses núcleos têm como referência um chefe-de-família, adulto de certa idade que geralmente possui várias mulheres e que através de alianças pode se destacar como foco de influência política. Para isso ele deve lutar constantemente com rivais, sejam estes homens mais jovens que buscam suas esposas, sejam estes outros *seniors* com quem medem poder e riquezas. A cadeia de autoridade que leva dos delegados aos governadores e aos príncipes tem na sua base esses plebeus influentes – e por esse caminho um plebeu pode chegar a ser governador. No alto da cadeia, a necessidade de alianças não é menor, o que torna a vida da corte bastante tensa e instável. Conclui McLeod (1972, p. 176, tradução minha): “Portanto, a vida azande parece estar tomada por uma atmosfera altamente competitiva, quase atomística.”

Os mesmos núcleos de parentes paternos possuem ainda a atribuição de intervirem nas disputas que envolvem bruxaria e adultério. Isso inclui o controle do principal oráculo azande, que funciona pela administração de veneno a galinhas. O custo, as regras e a parafernália implicados no acionamento desse oráculo restringem a sua posse, entre os plebeus, praticamente aos chefes-de-família. McLeod procura mostrar que o impacto de uma atribuição de bruxaria a um desses chefes poderia ter implicações graves: exposto a uma vingança ou obrigado a uma reparação, a sua influência política seria certamente afetada. Além disso, a construção e a manutenção de alianças, constituídas por casamento ou expedientes estranhos ao parentesco, estavam atreladas a decisões que precisavam ser tomadas em casos de bruxaria. Especula McLeod (1972, p. 177, tradução minha): “Parece improvável que os acusados fossem pessoas que eram aliadas aos acusadores através de casamento ou de irmandade de sangue caso estes ainda achassem que teriam algo a ganhar dessas alianças ou que estivessem em uma posição [social] inferior.”

Ou seja, é possível de fato traçar uma associação entre bruxaria e ordem social, como sugere o argumento funcionalista. No entanto, os elementos reunidos por McLeod – lembremos: todos derivados de textos escritos por Evans-

Pritchard – alimentam a idéia de que não há como traçar claramente uma linha entre a estrutura social azande e suas noções de bruxaria. A bruxaria participa, de forma intrínseca, da sociedade azande, como um de seus idiomas privilegiados – e a sua análise impele à elaboração do que os americanistas já chamaram de “sociocosmologias” (Viveiros de Castro, 1999). Quanto à estrutura social, aliás, considerada a exposição de McLeod, ela pouco lembra a imagem sugerida pelo sistema de grupos corporados organizados em torno do princípio de descendência, imagem consagrada pelos estudos funcionalistas das sociedades africanas. Tentar enquadrá-la nessa imagem produziria impressão semelhante com aquela que se gerou a propósito sociedades ameríndias, nas quais os grupos de parentesco não definem por si só as relações sociais e a cosmologia, vazada na centralidade do corpo e de seus idiomas, parecia essencial à organização social (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1987). Em suma, talvez não devamos “culpar” Evans-Pritchard por seu livro ter saído menos funcionalista, no conteúdo e na arquitetura, do que se poderia esperar. A explicação deve ser buscada entre os próprios Azande.

A aproximação com a etnologia sul-americanista sugere ainda um outro comentário sobre a relação entre bruxaria e sociedade azande. Como já foi mencionado, para Evans-Pritchard, há um comprometimento da lógica do sistema da bruxaria depois que os príncipes perderam autoridade. Sendo deles a atribuição, através de seu oráculo de veneno, de confirmar as revelações dos demais oráculos, eles é que garantiam que uma morte derivava de um ataque de bruxaria, permitindo que então as devidas providências fossem tomadas – a execução do acusado ou o pagamento de compensações aos parentes da vítima. No momento em que Evans-Pritchard fazia sua pesquisa, com a proibição de processos legais por bruxaria, mesmo que o oráculo do príncipe fosse consultado visando as devidas confirmações, tudo se passava em segredo. Assim, não havia nenhuma instância que assegurasse que uma morte resultara de bruxaria ou de vingança obtida por magia. A propósito disso, o autor faz um comentário muito interessante:

[...] apesar das muitas maneiras pelas quais a crença no oráculo de veneno se sustenta, poder-se-ia duvidar de que mantivesse seu prestígio numa comunidade democrática. No país azande seus veredictos têm uma sanção histórica pelo fato de que eram tradicionalmente sustentados pela plena autoridade do rei. [...] Se pudesse caber qualquer recurso contra [as decisões reais] dirigido aos oráculos privados, ocorreria uma confusão generalizada, já que todo mundo poderia produzir

veredictos oraculares para apoiar seu próprio ponto de vista, e não haveria como decidir entre eles. (p. 319 [p. 173]).

Vê-se como, para Evans-Pritchard, o oráculo real constitui a garantia contra uma “confusão generalizada”, não vindo como os Azande poderiam sem ele subsistir como uma “comunidade democrática”. Mas e se encarássemos essa distinção entre os Azande inspirados pelas análises de Clastres (1978) sobre os dispositivos que em sociedades ameríndias impedem a concentração e a estabilização do poder? Desse modo, o que Evans-Pritchard considera um comprometimento lógico ou um sinal de desordem social viria a representar um outro regime micropolítico, que passa a predominar com o enfraquecimento do poder real. Pois é de poder que se trata: para “garantir silêncio sobre os assuntos de seu senhor” costuma-se executar os operadores dos oráculos reais (p. 273); os príncipes não disfarçavam sua oposição às autópsias (p. 64), já que seus resultados poderiam contrariar as decisões dos oráculos deles. Com esse poder real enfraquecido, as disputas de bruxaria não deixam de seguir os trâmites socialmente estabelecidos, mas as decisões sobre culpados e vítimas ocorrem em meio a uma batalha de versões que buscam, cada qual, um maior respaldo. Por exemplo: pode-se buscar um acordo entre os envolvidos com a ajuda dos próprios oráculos ou apelar para oráculos privados com maior reputação (p. 319-321). De todo modo, o resultado é o seguinte:

Em casos que não sejam de morte, é possível para um grupo de pessoas dizer que o seu oráculo denunciou um homem por embruxar seus parentes, enquanto os amigos e parentes do acusado podem facilmente negar a imputação e dizer que ele soprou água por simples formalidade, porque não há certeza de que o oráculo tenha falado a verdade, ou mesmo que tenha sido consultado – pois não é o oráculo de um príncipe. (p. 138 [p. 89]).

Diante disso, é preciso mencionar outra observação do autor: “o oráculo de veneno escuta como uma pessoa e resolve os casos como rei [...]” (p. 301). Nesse sentido, torna-se possível dizer que a suprema autoridade reside nas revelações oraculares, sendo o poder real derivado e garantido pelos cuidados extraordinários que cercam o seu oráculo. Mas há ainda outra implicação: a bruxaria não depende do príncipe para existir. Tendo o príncipe poderes efetivos, seu oráculo desponta como instância privilegiada. Sem o oráculo real, porém, a bruxaria não é menos real; ela passa a funcionar em outro regime polí-

tico, que desloca a decisão sobre a atribuição de bruxaria para o combate de versões com as quais se enfrentam os grupos familiares. Talvez não nos deparemos propriamente com uma “comunidade democrática”, mas o resultado é certamente menos autocrático do que aquele vigente nos “tempos passados”. Resta, contudo, ainda um ponto, que se revela na continuidade do trecho já transcrito no início deste parágrafo: “[...] mas não é pessoa, nem rei, sendo simplesmente pó vermelho” (p. 301). Ou seja, o oráculo de veneno introduz-se na sociedade azande como um elemento não-humano. O que isso nos diz sobre a sua ontologia?

Para tanto, retomemos o percurso dos Azande na literatura antropológica. Eles ressurgem em um texto primeiramente publicado em 1973 (Tambiah, 1985) e que colocava uma alternativa à abordagem funcionalista. Seu autor é Stanley Tambiah, que em 1968 já publicara uma reanálise da magia trobriand tal como registrada por Malinowski. O texto de 1973 volta-se para os dados e as reflexões de Evans-Pritchard sobre os Azande. Para Tambiah, a análise de Evans-Pritchard fica prejudicada pelo uso da distinção entre empírico e místico, em detrimento da compreensão da semântica da magia e do curandeirismo azande, que acabam sendo vistos segundo critérios ocidentais de indução e verificação. Os rituais azande só poderiam ser devidamente compreendidos, segundo o autor, quando considerados como ações performativas – conceito tomado das teorias lingüísticas de Austin. Calcadas em raciocínios analógicos, que fazem uso de metáforas e metonímias, os ritos transferem propriedades de uma relação para outra. Uma ilustração de seu método se utiliza da prática azande de prender uma pedra nos galhos de uma árvore, acompanhada do desejo expresso de que a pedra retenha o sol para que o viajante que a colocou possa chegar em casa antes do anoitecer. A analogia, explica Tambiah (1985, p. 74-75, tradução minha), ocorre entre o sol “viajando” no céu e uma pessoa retornando à sua casa. Prender a pedra na árvore “representa o efeito positivo desejado de retardar o sol e o contra-efeito implícito [...] de apressar o passo, o que na realidade o viajante efetivamente faz ao encenar esse rito”.

O trabalho de Tambiah chama a atenção, sobretudo, pela tentativa de reabilitar a noção de magia livrando-a dos pressupostos intelectualistas com os quais ela adentra na antropologia. Entre esses pressupostos, a recorrente idéia de que a magia deve ser avaliada com os parâmetros da ciência. No texto de 1968, Tambiah propõe uma interpretação não literalista para salvar os trobriandeses de uma suposta confusão entre palavras e coisas. Daí a ênfase sobre os procedimentos que envolvem metáforas e metonímias, o que permite

aos trobriandeses agirem sobre si quando declaram agir sobre as coisas. No texto de 1973, mesmo com a introdução das noções derivadas de Austin, a conclusão se reitera. Considerando que “nas sociedades primitivas é melhor assimilar a bruxaria e a magia a ‘ritual’ do que a ‘ciência aplicada’”, Tambiah propõe: “através do ritual, o homem impõe significado ao mundo, antecipa o futuro, retrospectivamente ‘racionaliza’ o passado e obtém resultados” (Tambiah, 1985, p. 84, tradução minha). O exemplo da pedra na árvore para reter o sol confirma o argumento de que esses resultados se dão sobre os homens, ficando a natureza, por assim dizer, entre parênteses. Livrada dos parâmetros da ciência, a magia ficaria, em compensação, trancafiada na linguagem. Não haveria outras possibilidades que contemplassem tanto as declarações literais dos Azande quanto a idéia, apresentada pelo próprio Tambiah (1985, p. 84, tradução minha), de que “os ritos funcionam em outro comprimento de onda de que a tecnologia científica”?

Voltemos então aos Azande. No trecho em que comenta o curioso ritual para retardar o sol, Evans-Pritchard esclarece que um Azande diria que a pedra nele utilizada é *ngua uru*, uma droga do sol. *Ngua* é o termo que designa as drogas, geralmente de origem vegetal, que são usadas em diversos rituais. Evans-Pritchard sugere então que ele pode significar também curandeirismo e mesmo magia, empregada como parte de diversas atividades econômicas e para proteção pessoal. De fato, a concepção azande de magia a associa crucialmente a certas drogas. Essa associação, no entanto, a coloca em um campo ambíguo e delicado. Afinal, drogas também são empregadas pelos feiticeiros, sempre com o fito de prejudicar a alguém. Em princípio, haveria uma distinção entre drogas boas e drogas más, que corresponderia à disjunção entre magia socialmente aprovada, que se faz em concordância com regras morais e legais, e a feitiçaria. Na prática, porém, ninguém é capaz de produzir em todos os casos essa distinção (p. 373-390). Deve-se ainda lembrar que a magia pode ser usada com fins punitivos. Nos casos de bruxaria, drogas são usadas para tratamento de doenças, para a proteção da vítima e também para a vingança contra o bruxo. Em situações nas quais famílias reivindicam estar vingando um parente por bruxaria, outros podem aventar que se trata na verdade de feitiçaria. Outro campo de ambigüidades ocorre em torno dos adivinhos que são consultados em casos de bruxaria e feitiçaria. Eles dependem de drogas para fazerem suas revelações (*pa ngua*) e sobre eles paira a suspeita, às vezes transformada em opinião, de que sejam eles mesmos bruxos (p. 170, 180, 186-192). Ou seja, entre os Azande, embora se parta do pressuposto de que bondade e

maldade, justiça e injustiça sejam claramente distintas, os modos de se garantir essas distinções produzem ambigüidades crônicas.

Isso nos leva ao oráculo de veneno, que também envolve o emprego de uma droga. Os Azande, no entanto, não se referem aos oráculos como magia e não designam o veneno com o mesmo termo que aplicam às drogas. Parece haver a intenção de distinguir o oráculo de veneno, compatível com a posição que lhe atribuem de autoridade máxima em assuntos de bruxaria. Evans-Pritchard afirma que os Azande possuem uma fé cega no oráculo de veneno (p. 249), mas admite ao mesmo tempo que ele pode ser usado pelos indivíduos para justificar seus projetos e interesses (p. 325). Estamos diante, como no caso do oráculo de Ifá usado na santeria cubana (Holbraad, 2003), de uma situação em que infalibilidade e interpretação não se contrapõem. Seja através do veneno administrado a galinhas, seja através do jogo de nozes, trata-se de relacionar “acontecimentos com histórias pessoais”, produzindo uma confluência entre a resposta oracular e a demanda do consultante, de modo que cadeias causais fiquem articuladas a dados que estão fora delas. Não há nisso nada de anti- ou de não-empírico, uma vez que o oráculo contempla uma certa dimensão da realidade, que em certas situações é vista como absolutamente necessária. No caso dos Azande, é importante lembrar que o oráculo de veneno é também a autoridade máxima em casos de adultério (p. 254-255), algo de cuja existência Evans-Pritchard jamais duvida. Como a bruxaria, o adultério ocorre em geral de forma oculta, e os Azande preferem os veredictos do oráculo às alegações, sempre interessadas e divergentes, dos envolvidos.

Holbraad (2003) sugere que para compreendermos o oráculo de Ifá cubano a noção fundamental seria a de movimento, capaz de dar conta tanto das características do jogo e de sua interpretação quanto de uma concepção de verdade dinâmica e não representacionista. Creio que, para os Azande, a noção correspondente seria a de *discriminação*. Como vimos, Evans-Pritchard prefere conceber a explicação pela bruxaria como algo que suplementa a explicação empírica. Mas, em um certo sentido, tudo se passa como se a bruxaria delimitasse entre muitas possibilidades a que efetivamente provocou determinado infortúnio. Assim, quando consideradas as cadeias causais entre os eventos, sobram hipóteses; os oráculos, ao mesmo tempo em que fazem intervir outra dimensão da realidade, definem os fatores determinantes para aquela pessoa naquela ocasião. A afinidade com uma concepção não representacionista da verdade se afirma, dessa vez, por conta de uma recusa ao princípio da arbitrariedade: as relações entre os eventos são motivadas, sendo preciso des-

cobrir, em cada situação, o encadeamento efetivo. É preciso ainda notar que a noção de discriminação capta bem o procedimento oracular, baseado na eliminação sucessiva de hipóteses. Enfim, a discriminação é uma interpretação plausível para a aproximação sugerida pelos próprios Azande: “O oráculo de veneno não se engana, é o nosso papel. O que o papel é para vocês o oráculo de veneno é para nós’, pois vêem na arte de escrever a fonte de conhecimento, a exatidão, a memória dos acontecimentos e a predição do futuro dos europeus” (p. 250-251).

Considerando o que vimos sobre o campo de ambigüidades derivado das noções morais azande, pode-se compreender o sentido dessa operação de discriminação. Em cada vez que é acionado, o oráculo – deliberando, lembremos, como um rei – revalida as distinções entre bom e mau, ao menos dentro de determinada situação e segundo o ponto de vista de um certo ator social. Se um bruxo pode não querer mal a ninguém, por outro lado não basta a constatação de sentimentos reprováveis para que se aplique a alguém a condenação própria à bruxaria. Evans-Pritchard observa que na vida cotidiana azande há amplo campo para os atritos (p. 121-23). Por conta disso, os “impulsos não caridosos” são constitutivos da existência social. Ao invés de simplesmente estar a seu serviço, a bruxaria funciona como um discriminador, permitindo a interpretação de certas tensões como motivação para infortúnios e prescrevendo uma reação condizente com a sua gravidade. “A malevolência não importa enquanto a bruxaria não a respalde”, constata Evans-Pritchard (p. 55), e só o oráculo poderá dizer se um sentimento negativo está associado com a bruxaria (p. 121).

A noção de discriminação continua a valer para se entender como propriamente funciona o oráculo de veneno. Note-se que, em contraste com o que fala sobre os adivinhos, quando se trata do oráculo de veneno Evans-Pritchard desconsidera cuidadosamente a hipótese de manipulação dos resultados pelo operador (p. 302 e seguintes). Isso não nos impede de aplicar ao oráculo um tipo de observação elaborada a propósito dos adivinhos: o consultante ajuda a encontrar as respostas para as suas perguntas. Diante do oráculo de veneno, todas as circunstâncias do caso em julgamento devem ser esclarecidas e apenas certos tipos e formas de perguntas são formulados. Mesmo assim, é o próprio Evans-Pritchard que reconhece que “cada sessão deve ser experimentalmente consistente” (p. 313). Há regras técnicas para o número e o volume das doses de veneno. E vários fatores sustentam a aleatoriedade do procedimento, de forma que os Azande podem confiar na imparcialidade das respostas do oráculo (p. 303-306). Para garanti-lo, existe um sistema de aferição da eficácia

do veneno (p. 282). Testes com as galinhas permitem saber se o veneno em uso é “bom” ou “mau”. Um veneno que mata sempre é considerado “estúpido”, designação que sobrepõe um sentido moral a uma propriedade lógica, ou seja, a capacidade de discriminação. Assim, o mesmo Evans-Pritchard que junta o oráculo de veneno à série de noções místicas dos Azande é obrigado a reconhecer que ele opera pela produção de provas (p. 253, 254), tanto no seu sentido jurídico (p. 280) quanto na sua conotação científica (p. 313).

A maior confiabilidade atribuída ao oráculo de veneno deve-se, em boa parte, à ausência de interferência humana na revelação. O contraste é dado pelo oráculo de atrito, cujo funcionamento envolve diretamente uma agência humana. Evans-Pritchard, como vimos, toma o cuidado de precisar que o veneno não é concebido como pessoa (p. 300 e seguintes). Ao mesmo tempo, ele também não é propriamente natureza, pois os Azande não confundem o veneno com a substância de que é feito, dada as transformações introduzidas pela sua manipulação, e não lhe atribuem eficácia fora de um contexto ritual, que, aliás, envolve a observância de tabus (p. 295 e seguintes). Ou seja, sem ser propriamente humano ou natural, o veneno oracular enreda na mesma trama circunstâncias humanas e agências naturais. Algo parecido pode ser dito dos adivinhos, os quais, como já se disse, devem seus poderes de revelação às drogas que ingerem, devidamente preparadas e consumidas. Na magia, as drogas só agem quando corretamente manipuladas e sob a observância de tabus; mas depois de cumprido seu objetivo, devem ser destruídas para que cesse a sua eficácia (p. 413, 422 e seguintes). Sendo assim, a *ngua uru*, a pedra empregada para atrasar o sol, ganha um sentido que vai além do efeito de apressar o passo do viajante. Se a humanidade está aberta à intervenção de agentes não humanos, a natureza pode ser igualmente mobilizada pelos agentes humanos.

Quando ouviu dos Piaroa que “a anta é nosso avô”, Overing (1985) não buscou a compreensão dessa afirmação apenas na sociedade ou na linguagem. Foi procurar entender a cosmologia e a sua relação com os arranjos de parentesco, encontrando uma noção de temporalidade correspondente. Nos termos de Holbraad (2003): descreveu sua ontografia. Talvez devêssemos fazer o mesmo diante da prática azande de atrasar o sol. Se a resposta envolve também noções de temporalidade, é de novo no significado do oráculo de veneno que elas surgem com mais clareza. No seu emprego pelos Azande, nota Evans-Pritchard, “o presente participa do futuro”, de modo que “a saúde e a felicidade futuras do indivíduo dependem das forças misteriosas que podem ser abordadas aqui e agora” (p. 322) – com o auxílio dos oráculos. Estes, no entanto,

mobilizam menos “forças misteriosas” do que processos de validação. Tal noção é proposta por Hirst (1985) para refutar que os discursos sobre bruxaria na Europa moderna possam ser tratados meramente como fenômeno de credulidade. Processos específicos de validação decorrem das conseqüências lógicas dos discursos e remetem para um campo codificado de produção de evidências. Ontografia e processos de validação ficam assim necessariamente associados para dar conta das formas particulares de existência supostas em algo como a bruxaria azande – seu “caderno de encargos”, como diria Latour (2002, p. 86, 99).

Todos enredados

A referência com que concluirei é óbvia: trata-se do comentário que Alfred Gell (1996) dedicou a uma exposição ocorrida em 1988 no Centro de Arte Africana em Nova Iorque, na qual foi incluída uma rede de caça azande. Um dos textos impressos no catálogo da exposição, intitulada *Arte/Artefato*, foi elaborado por Arthur Danto, um renomado filósofo e crítico de arte vanguardista, elaboração que serve de base para muitos dos comentários de Gell, este, por sua vez, interessado na formulação de uma antropologia da arte. Antes de passarmos a eles, é importante notar que a rede azande foi colocada na seção “Galeria de Arte Contemporânea”, seguindo as intenções da curadora (Susan Vogel, uma antropóloga) em provocar certas aproximações. Gell (1996, p. 17-18, tradução minha) esclarece: “o que Vogel queria era romper a associação entre arte africana e arte moderna ‘primitivista’ [...], sugerindo que objetos africanos mereciam uma apreciação em uma perspectiva mais ampla, incluindo o estilo dominante na Nova Iorque dos anos 1980, ou seja, a arte conceitual”. Feito o esclarecimento, torna-se fácil entender a sua menção neste texto, igualmente voltado a produzir aproximações entre os Azande e nós.

Segundo Gell, Danto adota uma teoria interpretativista em sua concepção de arte. Nela, um objeto é considerado artístico quando elaborado e apreciado dentro de uma interpretação que o articula a uma tradição, cujos caminhos, repletos de passagens, bifurcações e curvas bruscas, se confundem com a história da arte no Ocidente. Assim, depois do dadaísmo e do surrealismo, depois dos *ready-made* de Duchamp, mesmo objetos triviais podem ser artísticos. Mas como considerar objetos elaborados em outras tradições, em outras culturas? Para Danto, é possível incorporá-los ao nosso conceito de arte desde

que se atente para uma distinção crucial, a qual operaria em contextos não ocidentais. De acordo com essa distinção, alguns objetos são produzidos para expressar dimensões importantes de uma cosmologia, enquanto outros são produzidos como parte de um sistema técnico. Em outras palavras, os objetos que incorporam significados podem ser acolhidos como arte; não é o caso dos demais, indissociáveis de uma finalidade utilitária. Baseado nisso, Danto discorda de Vogel, recusando estatuto artístico à rede azande, um instrumento de caça.

Gell, ao contrário, vai propor que devemos considerar a rede azande como uma obra de arte. Para começar, lembra que as atividades de caça em muitas culturas não ocidentais são elas mesmas parte de rituais e que seus objetos são aí ritualmente concebidos – o que solapa a distinção que Danto pretende ver entre o expressivo e o instrumental, entre a arte e o artefato. Os Azande certamente sustentariam o argumento de Gell, pois usam suas drogas para produzir efeitos em várias atividades econômicas, inclusive a caça. A noção que adotam para explicar a ação da magia é a mesma a que recorrem para explicar o que ocorre entre a sementeira e a germinação de uma planta (p. 426). Sobre as plantas às quais a magia não se aplica, argumentam: “suas drogas são apenas a terra” (p. 403). Gell, porém, que não se refere a Evans-Pritchard e não se preocupa em saber como os Azande usam sua rede, desenvolve mais um segundo ponto, construído com a ajuda de uma exposição imaginária que reúne tanto armadilhas registradas por antropólogos entre vários povos do mundo, quanto obras de arte cuja concepção e interpretação estão pautadas também pela idéia de armadilha. A armadilha, como idéia e como objeto, é tomada enquanto uma elaboração complexa e irônica de um jogo ele mesmo intrincado de intencionalidades, que envolve o caçador e a sua vítima, e também o mundo em que vivem. Isso vale seja para o tubarão aprisionado em um tanque de formol, obra de Damien Hirst, seja para a armadilha dos pigmeus projetada especificamente para apanhar chimpanzés, considerando nesse caso a sua semelhança com o comportamento humano. Daí a conclusão: “[...] essa evocação de intencionalidades complexas é o que serve de fato para definir objetos de arte, e [...] adequadamente concebidas, armadilhas animais poderiam fazer evocar intuições complexas de ser, alteridade, relacionalidade” (Gell, 1992, p. 29, tradução minha).

Na minha leitura, o mais interessante do texto de Gell não é propriamente essa redefinição da arte, mas o modo como chega até ela, que reitera e elabora a sugestão de Vogel quando montou a exposição em que se podia ver a rede azande. Trata-se, como já se notou, de uma aproximação – no caso, entre

obras de arte conceituais feitas de objetos comuns e armadilhas animais que evocam filosofias inteiras. É crucial perceber que essa aproximação depende de dois movimentos simétricos. No primeiro deles, acompanha-se o conjunto de concepções que permitiu que nós conseguíssemos enxergar arte na disposição de objetos triviais. O mundo não deixou de ser o mesmo quando Duchamp fez uma *Fonte* de um urinol? Já o segundo movimento remete aos mundos outros criados pela forma como se concebe atividades que tendemos a ver como utilitárias apenas. Mas o que está em jogo são filosofias inteiras, só inteligíveis quando questionada a distinção entre ritual e técnica, o que permite, por exemplo, ver magia na ação de ferramentas. Pois é esse mesmo o tema de um outro texto do próprio Gell (1992), cujo título e estilo evocam este que acabamos de acompanhar.

Nele, Gell está também ocupado em redefinir o que seja arte, atribuindo lugar central para a noção de transformação (“fazer o que não é do que é e fazer o que é do que não é”) e para a produção de competência (em jogos de analogias entre uma atividade artística e uma atividade social), através das quais magia e técnica são aproximadas. Mas é igualmente possível argumentar que o texto dissolve a arte em técnica e magia, que se tornam então os focos centrais. E, nesse caso, o que Gell faz é tornar ambas indissociáveis. Pois, de um certo ponto de vista, toda técnica é mágica: ela aparece, a quem a contempla ou a sofre, como evocando uma superagência. Por outro lado, toda magia é técnica, pois ambas participam do mesmo cálculo que torna a primeira mais vantajosa que a segunda. O resultado é que a discussão sobre eficácia mágica sofre um deslocamento. Isso fica claro quando comparamos a abordagem de Gell (1992) com a de Tambiah (1968), comparação facilitada pelo fato de ambos analisarem os trobriandeses. Enquanto Tambiah enfoca a relação entre técnica e magia organizando o seu sequenciamento dentro de uma série de atividades, Gell ilumina a relação necessária entre ambas: a magia não é só operação acompanhada de uma fórmula, mas a “forma idealizada de produção”; a técnica (o que, para o autor, inclui a linguagem) não está separada, mas penetra a magia.

Esse, evidentemente, não é o único caminho para tornar simétricas técnica e magia. Outras tentativas incluem abordagens da “ciência em ação” e esforços para livrar a magia de conotações primitivistas. Mas a produção da simetria, de todo modo, envolve um movimento de aproximação. Finalizo retornando ao texto sobre a “rede de Vogel”, para destacar uma passagem que corresponde ao ponto que privilegiei em meu comentário: “Não é que eu insis-

tiria que uma armadilha africana e o último trabalho de Damien Hirst sejam exemplos do mesmo tipo de coisa, mas apenas que cada uma é capaz, no contexto de uma exposição, de dar sinergia ao extrair definição do significado da outra.” (Gell, 1992, p. 32, tradução minha). Mas se Gell propõe que insistamos no significado e em suas armadilhas, é possível ficar ainda mais perto da situação que motiva o seu comentário. Refiro-me às aproximações entre “nós” e “eles” propiciadas pela noção de *rede* (Latour, 1983, 1994), que nos obriga a trabalhar não partindo de oposições prévias, mas buscando as associações ou vínculos que diferentes situações, vistas como naturezas-culturas, produzem através de suas práticas e de suas categorias. Afinal, na exposição de Vogel, o artefato azande não estava disposto no modo como entra em ação, mas no formato para transporte, uma rede enredada em si mesma.

Referências

A VERDADE sobre a morte de Tancredo. 2005. Disponível em: <<http://fantastico.globo.com/Jornalismo/Fantastico/0,,AA948475-4005,00.html>>. Acesso em: 15 ago. 2006.

BEIDELMAN, Thomas. Towards more open theoretical interpretations. In: DOUGLAS, M. (Org.). *Witchcraft, confessions and accusations*. New York: Tavistock, 1970. p. 351-356.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CRICK, Malcolm. Recasting witchcraft. In: MARWICK, M. (Ed.). *Witchcraft and sorcery*. 2nd ed. London: Penguin Books, 1982.

DOUGLAS, Mary (Org.). *Witchcraft, Confessions and Accusations*. New York: Tavistock, 1970.

DOUGLAS, Mary. Brujería: el estado actual de la cuestión. In: CIÊNCIA y brujería. Barcelona: Anagrama, 1976. p. 31-69.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Theories of primitive religion*. London: Oxford University Press, 1965.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Brujeria, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama, 1976.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: COOTE, J.; SHELTON, A. (Ed.). *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 40-63.

GELL, Alfred. Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps. *Journal of Material Culture*, v. 1, n. 1, p. 15-38, 1996.

GOLDMAN, Marcio; STOLZE, Tânia. Como se faz um Grande Divisor?. In: GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 83-92.

GLUCKMAN, Max. The logic in witchcraft. In: GLUCKMAN, Max. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell, 1970. p. 81-108.

HIRST, Paul. Is it rational to reject relativism?. In: OVERING, J. (Ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock Publications, 1985. p. 85-103.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, v. 9, n. 2, p. 39-77, 2003.

HORTON, Robin. *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KUPER, Adam. *Anthropology and anthropologists: the modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

LATOUR, Bruno. Comment redistribuer le grand partage. *Revue de Synthèse*, n. 110, p. 203-236, 1983.

LATOUR, Bruno. Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques. In: LATOUR, Bruno. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: La Découverte, 1993. p. 226-252.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. A etnografia das ciências. In: LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 9-34.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.

MARWICK, Max. (Ed.). *Witchcraft and sorcery*. London: Penguin Books, 1970.

MCLEOD, Malcolm. Oracles and accusations among the Azande. In: SINGER, A.; STREET, B. *Zande themes*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. p. 158-178.

MIDDLETON, J. (Ed.). *Magic, witchcraft, and curing*. Austin: University of Texas Press, 1967.

OVERING, Joanna. Today I shall call him “mummy”: multiple worlds and classificatory confusion. In: OVERING, J. (Org.). *Reason and morality*. London: Tavistock, 1985. p. 152-177.

REAÇÃO da família. 2005. Disponível em: <<http://jornalnacional.globo.com/Jornalismo/JN/0,,AA949083-3586,00.html>>. Acesso em: 15 ago. 2006.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: Marco Zero, 1987. p. 11-29.

STEIL, Carlos. Evans-Pritchard: da religião dos outros à experiência pessoal. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 125-157.

TAMBIAH, Stanley. The magical power of words. *Man* (NS), v. 3, n. 2, p. 175-208, 1968.

TAMBIAH, Stanley. Form and meaning of magical acts. In: TAMBIAH, S. *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 60-86.

TAMBIAH, Stanley. *Magic, science and religion and the scope of rationality* (The Lewis Henry Morgan Lecture 1984). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis, the hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997.

VELHO, Otávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. *Mana*, v. 11, n. 1), p. 297-309, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Sumaré: Anpocs, 1999. p. 109-224.

WINCH, Peter. Understanding a primitive society. In: WILSON, B. (Ed.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970. p. 78-111.

WINCH, Peter. Language, belief and relativism. In: WINCH, P. *Trying to make sense*. Oxford: Basil Blackwell, 1987. p. 194-207.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Notas sobre *O Ramo de Ouro*, de Frazer. *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 2, p. 111-126, 1998.

Recebido em 11/01/2006

Aprovado em 12/05/2006