

# ANTROPÓLOGOS E SEUS SORTILÉGIOS: UMA RELEITURA DO “ESBOÇO DE UMA TEORIA DA MAGIA” DE MAUSS E HUBERT\*

**Emerson Giumbelli**

**Resumo:** O texto, hoje clássico, de H. Hubert e M. Mauss sobre a magia é objeto de uma releitura que se pretende original ao privilegiar, ao invés de seu “conteúdo”, o modo em que os autores dizem o que tem a dizer. Com isso, este trabalho procura enfatizar duas coisas. Primeiro, que o poder de persuasão das idéias de um texto é, em boa parte, produzido pelo modo como são apresentadas (através de seqüências, reiterações, progressões), definindo uma “forma”, uma totalidade configuracional, com a qual entretém uma relação não-arbitrária. Segundo, a preocupação em mostrar que a definição da magia como “coisa” social e sociológica (eis a tese central de Hubert e Mauss) é o efeito de uma construção textual. O texto apresentaria, portanto, uma dimensão “performativa” expressa no fato de sua argumentação e sua forma de organização apontarem para além da magia que se quer objetivar, inserindo-se no cerne mesmo das estratégias de legitimação de uma sociologia durkheimiana. A hipótese mais geral é a de que todo texto pode ser visto como uma espécie de “operação mágica” – ou seja, uma construção ritual com efeitos sobre seu conteúdo e sobre a inserção sociológica de seu autor.

**Palavras Chaves:** Teoria Antropológica – Magia – Análise Textual.

**Abstract:** H. Hubert and M. Mauss’s now classical text on magic is submitted to a rereading with focus on “form” rather than “content”. My aim is twofold: to show the extent to which their text is dependent on rethorical devices and to suggest that Hubert and Mauss’s central thesis on magic as a social “thing” is the result of a textual construction. I thus highlight the performative nature of their argumentation as instrumental in the legitimating of Durkheimian sociology. The general, underlying hypothesis is that any text can be seen as a kind of “magical operation” – that is, a ritual affecting its “objective” content and its author’s sociological standing.

**Keywords:** Anthropological Theory – Magic – Text Analysis.

## A magia de que se fala e a magia que se vive

Considerarei oportuno começar esse texto com um contraste que, apesar de impreciso, espe-

ro poder revelar um problema real. De um lado, podemos facilmente nos admirar com o

---

\* Este texto foi escrito, em sua primeira versão, como um trabalho de conclusão para a disciplina “Rituais e Simbolismo”, ministrada pela Prof<sup>a</sup> Mariza Peirano no PPGAS/UFRJ. Agradeço a Mariza Peirano pelas sugestões e pelo incentivo que ajudaram a dar forma às minhas idéias. Posteriormente, o texto foi apresentado na IV Reunião Regional ABA-Sul, realizada em novembro de 1993, na cidade de Florianópolis, Santa Catarina.

poder de abrangência e de significação conferido, pelo discurso de “senso comum”, à noção de “magia”: livros, produtos, práticas terapêuticas, religiosidades alternativas formam um campo cujas fronteiras difusas parecem conter uma voracidade simbólica que desafia classificações e ocupa um espaço crescente em nossa sociedade. De outro, um olhar mais atento permite constatar o relativo esquecimento a que o conceito de “magia” foi deixado no discurso antropológico. Talvez esquecimento nem seja a palavra mais adequada, pois a expressão não desapareceu dos textos nem das salas de aula. Simplesmente parece não portar qualquer conteúdo consistente ou definido, podendo ser utilizada até como uma categoria pejorativa ou, o que parece ser mais comum, para designar um não-lugar, exprimido, muitas vezes, entre as categorias mais nobres de “ciência” e de “religião”.

É importante notar que esse caráter residual conferido à noção de “magia” é fruto, antes de tudo, de uma transformação. Lembremos de Tylor e de Frazer, para quem “magia”, assentada sobre os respectivos conceitos de “animismo” e “simpatia”, ocupava um lugar legítimo e preciso na escalada do pensamento humano; lembremos também de Durkheim e Mauss em sua preocupação de delimitar as fronteiras entre a “magia” e a “religião”. No caso do intelectualismo inglês, a noção de “magia” esteve indissociavelmente ligada à denúncia de uma “falsa ciência” praticada por fraudadores e sustentada por “experiências” mal realizadas – e, nesse sentido, seu questionamento pela tradição antropológica posterior parecia inevitável e justificado.

Uma proposta interessante seria ver por que caminhos passou esse questionamento, quais foram seus principais marcos e, especialmente, em nome do que ele se fez. Anotaria, aqui, dois desses marcos. Primeiro, quando Lévi-Strauss (1976) pretendeu “esclarecer” as relações entre magia e religião: ambas seriam como que as duas faces,

necessariamente articuladas, do simbolismo concreto do “pensamento selvagem”. A religião – definida como uma antropomorfização da natureza – seria correlata à magia – enquanto uma naturalização do homem –, uma vez que só pode existir sobrenatural para uma humanidade que se atribui poderes sobrenaturais e que concede à natureza os poderes de sua super-humanidade. O outro marco seria o de Clifford Geertz (1978), para quem se poderia isolar, pela precedência do “crer” sobre o “saber”, da atitude (enquanto estado mental) sobre o seu objeto, uma “perspectiva religiosa” de outras “perspectivas” – por ele definidas como sendo as do senso-comum, ciência e arte. Nesse caso, a categoria de “magia” nem aparece como dado ou como problema. O que gostaria de destacar é o fato de os conceitos centrais formulados por esses dois autores – num caso o de “pensamento selvagem”, no outro o de “religião” – recolocarem o tema da eficácia da magia em termos bem restritos, privilegiando aspectos mais “simbólicos” (o caráter apriorístico das crenças mágicas e religiosas e sua relação com os arcaísmos cosmológicos de cada cultura) e deixando de enfatizar a magia como uma operação ritual.

De certo modo, foi na tradição antropológica inglesa que essa dimensão permaneceu, bem ou mal, contemplada nas etnografias dos povos “primitivos”. Isso aconteceu, em grande parte, em virtude do trabalho de Evans-Pritchard (1978) sobre a bruxaria Azande e das polêmicas suscitadas a seu respeito a partir do final da década de 60<sup>1</sup>. Paralelamente a essas polêmicas, alguns grandes nomes da antropologia britânica, como M. Douglas (1970 e 1976, cap. 4) e J. Middleton (1963 e 1967), trataram os temas da magia e do comportamento ritual a partir de sua relação com aspectos da estru-

---

1. A coletânea organizada por J. Overing (1985) fornece um bom resumo dessas polêmicas, cujo tema central era o problema da racionalidade.

tura social. Desse modo, privilegiou-se a magia e a bruxaria como categorias de acusação e modos de acesso a mecanismos de atrito e de resolução de conflitos sociais – em detrimento à questão da eficácia.

Entretanto, a discussão sobre “magia” e temas correlatos foi retomada de maneira bastante instigante por Stanley Tambiah, um antropólogo radicado na Inglaterra e ainda pouco conhecido entre nós. É a partir de alguns de seus trabalhos, em minha opinião, que podemos conciliar a consideração do “contexto social” em que a magia se dá com a da força e do poder que seus praticantes fazem questão de lhe atribuir, sem implicar em posturas etnocêntricas ou em dicotomias contestáveis. Tambiah (1985b e 1985c) propõe que concebamos a magia não como um “modo de pensamento” caracterizado pela violação dos princípios da causalidade empírica e mecanicamente eficiente, mas como um conjunto de operações envolvendo raciocínios analógicos que conteria em sua própria realização os princípios de sua eficácia.

Um pequeno exemplo concreto demonstrará que estão aí envolvidos dois aspectos. Entre os Dobu, há uma operação mágica em que uma mulher, enquanto borrifa água (na qual estava imerso um polvo) sobre sementes de inhame, repete a seguinte fórmula:

“o polvo Murua, de sua caverna, estende seu tentáculo esquerdo; depois, seu tentáculo direito; vem para fora e ali se deita...”.

Um primeiro aspecto seria o da sincronização, em uma seqüência estruturada, dos artifícios lingüísticos com aqueles da ação não-verbal. Tal seqüência seria dada pelo estabelecimento verbal de uma equivalência metafórica, com o auxílio de operações metonímicas, entre uma mesma propriedade existente num objeto e desejada em outro. Nesse sentido, toda operação mágica implicaria numa transferência persuasiva de propriedades (definidas e atribuídas aos objetos cul-

turalmente) combinada com uma técnica instrumental que imita a ação prática. Retomando o exemplo: a analogia, culturalmente elaborada, entre o polvo que tem muitos tentáculos e o inhame que deve ter muitas raízes e brotos é realizada através da água que metonimicamente representa as propriedades do polvo a serem transferidas para a semente de inhame. Mas há um segundo aspecto que revela a inserção dessa operação ritual e lingüística num conjunto de atividades que a precedem e a seguem, constituindo-a como um entendimento imaginativo, prospectivo das atividades sociais que lhe servem de contexto mais amplo.

Essa perspectiva recoloca, portanto, a magia como uma ritualização, derivando todas as suas virtudes do modo como definimos “comportamento ritual”. Ao invés de opô-lo substantivamente a um comportamento tido como racional, cotidiano ou do senso comum, Tambiah (1985a) propõe um contraste simplesmente relativo: um evento envolvendo uma certa estruturação e tendendo para certos objetivos que, segundo a percepção dos próprios atores envolvidos, servem para singularizá-lo do fluxo das atividades sociais. A partir dessa definição, não haveria domínio algum da atividade social do qual pudéssemos excluir a ritualização e, ao mesmo tempo, seria legítimo analisarmos essa ritualização como um momento privilegiado para aceder aos próprios pressupostos de um modelo cultural mais amplo.

## Desdobramento textual: o dizer da forma

Se todos os domínios da vida cultural podem conter aspectos rituais, por que não encarar deste modo os textos que os antropólogos escrevem? Em uma cultura que podemos considerar “quirográfica-tipográfica” – em que o

texto é, entre outras coisas, tido como expressão privilegiada do pensamento, conseqüentemente como lugar do melhor significado e como fonte de autoridade, e como elemento fundamental na construção da identidade social do autor – procurar pela seqüência de eventos, verbais e não verbais, que cercariam a construção de um texto como atividade social seria algo bem interessante e ajudaria a ampliar a compreensão de algo que toma boa parte de nossas preocupações de intelectuais.

Entretanto, pretendo, aqui, ser mais modesto. Meu interesse é ver *como um texto específico* – o *Esquisse d'une Theorie Générale de la Magie*, escrito por M. Mauss e H. Hubert<sup>2</sup> – “diz” o que quer “dizer”. Se estabeleço esse desdobramento é porque acho que permite um duplo ganho. Primeiro, ao revelar o primeiro destes “dizeres”, torna-se possível uma leitura do texto que não privilegie nem a relação com seus dados, nem o modo como se articula com a história de nossa disciplina<sup>3</sup>. Segundo, permite analisar o texto como uma “operação mágica” em que a sincronização entre dimensões não verbais e verbais assume o contorno das relações entre “forma” e “conteúdo”.

A possibilidade e a utilidade de um desdobramento textual em suas dimensões “formais” e de “conteúdo” é reafirmada ainda a partir das considerações de Jakobson [1960] sobre a poesia. Segundo ele, poderíamos distinguir uma “função poética” da linguagem em todo ato de comunicação verbal que coloque ênfase na própria mensagem e não nos objetos aos quais se refere. Nesse, a

---

2. O texto foi primeiro publicado na *L'Année Sociologique*, n.7 (1904), mas a paginação é da republicação em Mauss (1950). Toda vez que a abreviação “H&M” aparecer, ela significa “Hubert e Mauss”.

3 Como exemplos desse gênero de análise, cito os comentadores a que tive acesso: Karady (1968), Cardoso (1979), Duarte (1986), L. Strauss (1950) e Tambiah (1985b).

dimensão do significado – uma equivalência semântica – seria resultante de uma equivalência sonora reiterável (como a rima) elevada a princípio constitutivo das seqüências gramaticais. Ainda nessa direção, Jakobson sugere a existência de uma “*poesia da gramática*” (p. 157), ou seja, de uma relação, em todos os níveis da linguagem, em que som e sentido estão mutuamente implicados. É sobre essa mesma questão que ele procura chamar a atenção, em outro texto [1965], quando fala em caráter diagramático, icônico (uma relação motivada entre significante e significado) da linguagem.

Inspirados nesses conceitos, podemos sugerir que toda mensagem possui um certo grau de estetização, e portanto torna-se importante ver se e como as idéias nela expressadas não estão arbitrariamente ligadas à forma que se lhes dá. Pensada deste modo, toda mensagem adquire uma certa concretude, produto de um investimento de seu autor, que é traduzível em certas imagens ou motivos reconhecíveis – e portanto analisáveis. O próprio Tambiah (1985) aponta em direções semelhantes, a partir de outras preocupações, na medida em que define “significado” como padrões configuracionais: a eficácia do que se quer expressar numa performance ritual está vinculada às formas comunicacionais nas quais se reveste. Parte da análise de qualquer ritual focalizaria, portanto, na estruturação interna de suas seqüências e no modo como elas são articuladas umas com as outras (através de acumulações e recorrências, progressões e reiterações, condensações e fusões), procurando mostrar como se tem uma *totalidade configuracional* que tende para um determinado objetivo. Vista dessa forma, toda mensagem minimamente elaborada seria ela mesma, como um todo, reiterável e repetível em novas performances – colocando em questão sua relação com o contexto mais amplo das atividades sociais em que se insere.

Trata-se, portanto, de problematizar a construção de um texto antropológico específico que pretende convencer seus leitores. Enquanto proposta, isso não tem nenhuma originalidade, já que vários antropólogos tem tido preocupações semelhantes (e até mais do que eles, historiadores e críticos literários)<sup>4</sup>. A novidade estaria nas referências aqui utilizadas como ponto de partida, apontando para o que designei mais acima como privilégio da análise à “forma” do texto sobre seu “conteúdo” – reconhecendo, como Geertz (1988, p. 68), que “the way of saying is the what of saying”. Por outro lado, espero não dar a impressão de um desprezo ao “conteúdo”, pois a principal vantagem da perspectiva que procuro aqui defender é mostrar que a força das idéias é produzida também pelo modo como são apresentadas no seu espaço privilegiado, segundo certas seqüências, certas redundâncias, definindo uma “forma” que, sem ser a única possível, tem seus motivos e suas razões. Em outras palavras, o objetivo de um desdobramento textual não é sua reificação numa dicotomia, mas a compreensão, através da análise do “dizer” da “forma”, de novos aspectos do “dizer” das idéias. Na tentativa de mostrar aquelas razões, utilizo dois contrapontos, que, além disso, permitiram o surgimento de níveis diferenciados de análise e a percepção de que o que é “forma” num caso, pode, em outro, se transformar em “conteúdo” e vice-versa.

### Sacrifício: o social teatralizado

O texto que pretendo analisar traz, em sua especificidade, algumas complicações iniciais: trata-se de um “esboço” e faz parte de uma produção fragmentária, inacabada,

4. Menciono, a título de referência, os trabalhos de Clifford (1986 e 1988) e de Marcus & Cushman (1982).

multiforme, descontínua – pelo menos se levarmos em conta o conjunto da obra de um de seus autores (Mauss)<sup>5</sup>. Todavia, creio ter encontrado algumas pistas. O *Esquisse d'une Théorie de la Magie* foi escrito como uma tentativa explícita de solucionar um problema para o grupo ligado a *L'Année Sociologique*. Em 1902, Mauss (1968a, p. 90), ao tratar das divisões da sociologia religiosa, não encontrava lugar exato para a magia entre os fenômenos religiosos. O outro modo em que podemos perceber esse caráter problemático é na relação da magia com o sacrifício, um fenômeno que, como Mauss e Hubert tinham deixado claro no seu *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*, poderia ser considerado tipicamente um rito religioso e, portanto, um fato social e do domínio do sagrado. A magia, comparada ao sacrifício, não parecia ser um fato social, pois era praticada por indivíduos isolados; nem poderia ser assimilada à religião, seja pelo menor grau de santidade de seus objetos, seja pelo seu caráter inorgânico e desorganizado. Por outro lado, a magia certamente era um fenômeno religioso e um rito, o que fazia de sua consideração algo imprescindível para uma teoria do rito em geral e uma teoria da noção de sagrado. Nesse quadro, o *Esquisse* pretendia tornar os fatos irreduzíveis mas imprecisamente definidos da magia em uma “classe natural de fatos”. Daí à conclusão vai um longo caminho, como mostrarei depois, mas o ponto de chegada é bastante conhecido. Vejamo-lo na formulação dos próprios autores:

“Notre théorie [dos fatos sociais] se trouvant ainsi vérifiée pour le cas difficile de la magie, où les actes de l'individu sont

5. H&M se referem (Mauss, 1968a:22) ao “Esquisse” como um trabalho parcial, incompleto (faltaria abordar as relações entre magia e religião) - o que não retira nada de sua importância para a história de nossa disciplina. Quanto ao caráter sui generis da obra de Mauss, v. Karady (1968) e Cardoso (1979).

aussi laïcs et personnels que possible, nous sommes bien sûrs de nos principes en ce qui concerne le sacrifice, la prière, les mythes”<sup>6</sup>.

Sacrifício e magia teriam sido estabelecidos como fatos igualmente sociais. O mais surpreendente é a diferença no modo como essas mesmas conclusões são atingidas num e noutro caso. Detenhamo-nos sobre o *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*<sup>7</sup>. Depois de começar com uma introdução que é uma apresentação e uma crítica das teorias de R. Smith e uma delimitação dos “sistemas naturais de ritos” dos quais os autores se servirão como base etnográfica, o texto se desenvolve em quatro partes: uma definição do sacrifício, um esquema descrevendo seu mecanismo, as variações desse esquema e a conclusão. Destas, a mais importante é a segunda, ao mesmo tempo desdobramento da primeira e lugar onde está exposto o clássico esquema “entrada-ato-saída” aplicado aos ritos religiosos.

Esse esquema não é apenas uma descrição linear de uma seqüência; ele – é isso que gostaria de destacar – apela para uma metáfora que o torna extremamente realístico: a idéia de uma *peça teatral* com seus preparativos, seus personagens e sua história.<sup>8</sup> Trata-se de um teatro sem bastidores, cujo palco, circular, permite não só que todos os nativos possam assistir a peça, mas que os leitores tenham a mesma visão. Tudo começa com a preparação dos atores: o sacri-

ficante e o sacrificador são consagrados. Depois a data é confirmada e o palco é montado e arrumado. Finalmente, a vítima, personagem ao mesmo tempo central e inerte, sem fala e sem movimento – depois de devidamente preparada, é ela que vai ocupar o centro da circunferência. Tudo é um crescendo, as atuações são perfeitas e todos esperam o momento mais dramático, a consagração suprema: a morte da vítima. Mas a peça não acaba antes de que o corpo, agora morto, da vítima, possa ser utilizado e a eficácia do rito ser sentida. Só depois disto, desfaz-se o cenário, os atores vestem suas roupas habituais, os instrumentos são destruídos ou guardados. Há um fio condutor real para esse esquema, o sacrifício animal hindu védico, em torno do qual dados de outros “sistemas de ritos” são agregados. Isso permite, sem que se deixe de transmitir uma sensação de continuidade (e mesmo de suspense), que sempre esteja presente uma ilustração exemplar pelo seu excesso em cada ponto da seqüência. O ritual hindu está no centro não só porque contenha todos os personagens, mas por ser um sacrifício animal: a destruição da vítima ganha uma dramaticidade que um sacrifício vegetal jamais alcançaria. Portanto, se a linearidade da apresentação, dividida em tópicos, ajuda a passar a imagem de um “esquema”, a metáfora da peça teatral permite pensar esse mesmo esquema como um todo em que várias coisas acontecem simultaneamente.

A terceira parte pretende dar conta das variações do esquema (dependendo das finalidades e das funções as quais pode preencher), procurando sustentá-lo pelas próprias alterações que comporta. A história da peça sofre algumas modificações, mas os seus personagens e os seus movimentos são os mesmos. No cap.III, a argumentação cria uma variação (sacrifícios de sacralização) na primeira metade do texto que é anulada pela outra variação (sacrifícios de dessacralização) presente na segunda metade, pois na

6. A citação é do prefácio aos “Mélanges d’Histoire des religions” (in Mauss, op.cit., p.25-26, grifo meu). Para considerações sobre a magia anteriores ao “Esquisse”: Mauss, 1968b, p.370-400; para formulações posteriores sobre o caráter “problemático” da magia: Mauss, 1968a, p.17-18.

7. O “Essai sur le Sacrifice” foi publicado na *Année Sociologique*, n.2 (1899). O texto que utilizei está em Mauss, 1968a, p.193-309.

8. Num determinado momento do texto (p.226), a metáfora é explícita. Há uma referência no “Esquisse” sobre o sacrifício como uma comédia cerimonial (p.83).

verdade um supõe o outro: é como se tivéssemos andado em círculos, voltando ao ponto de partida. Nos cap. IV e V, sentimos que o texto se movimenta, há um deslizamento que pretende dar conta de uma peça que, em particular, os autores não podem deixar de explicar: a missa cristã. Dos sacrifícios agrários ao sacrifício do deus, as peças de um quebra-cabeça complicado vão se encaixando, primeiro em torno da análise de um sacrifício agrário grego e depois da incorporação de um novo elemento, as mitologias. Esse movimento traz consigo 1) uma reafirmação do esquema, através da qual a idéia de continuidade deixa de ser apenas a exigência central do mecanismo interno do sacrifício e torna-se necessidade social (condição de existência dos deuses e de dignidade humana) – ou seja, o sacrifício traz consigo o princípio de sua própria periodicidade; 2) e um enriquecimento do argumento, pois consegue passar a imagem da complexidade através do rompimento da linearidade da apresentação.

Outro aspecto digno de destaque é que a vítima não é apenas central como personagem da peça, mas desempenha esse papel ao longo de todo o ensaio. Na primeira parte, a definição, sua posição é análoga à da peça: ela ocupa a circunferência central de um conjunto de círculos concêntricos, relacionados a noções cada vez mais delimitadas de consagração e de eficácia. Na terceira parte, ela é o eixo fundamental na definição das variáveis que vão emprestar ao sacrifício o caráter de complexidade que os autores fazem questão de lhes dar. Mas ao lado dessa noção que eu consideraria pervasiva e axiomática, há a ela associada uma outra noção, esta recorrente – a de *forças religiosas*. A imagem assumida por essas forças é a de uma plasticidade, uma imaterialidade amorfa e difusa, e sua associação com a vítima está no fato mesmo da morte desta, depois de atingir o ponto mais alto de consagração, ser o motivo de sua liberação. É

interessante notar como essa mesma imagem, aparecendo mais nitidamente em três momentos do texto, ajuda a construir o duplo caráter de esquemático e de complexo que os autores pretendem dar a sua definição do sacrifício. Há um primeiro momento, em que a morte da vítima liberaria uma força “ambiguë”, “aveugle” (p.235), mas passível de orientação e domínio através dos ritos segundo um efeito determinado. O segundo momento (p.266), as mesmas forças adquirem um caráter “complexe”, indirecionado em si mesmo, que serve para apontar para as diferentes necessidades às quais um sacrifício pode se adequar (de fato, é a partir deste ponto que o texto abandona a linearidade inicial). Num terceiro momento, quando do sacrifício agrário, essas forças são dotadas de um caráter de “expansividade” praticamente incontrolável (“toute une masse d’effets peuvent sortir”, p.283).

A conclusão é a parte onde essa “noções dominantes” aparecem completamente articuladas em torno das imagens, atribuídas à vítima, de “courant” (a possibilidade de se determinar os mais diferentes efeitos a partir de um único sacrifício) e de “foyer d’énergie” (todo sacrifício desencadeia efeitos que ultrapassam os fins determinados). O esquema se demonstra reafirmado como universal, mas agora como que contaminado pela plasticidade das próprias forças de que dá conta:

“Tout se mêle et se confond dans une même organisation qui, malgré cette diversité, ne laisse pas d’être harmonique” (p.302).

O texto conclui com considerações que enfatizam o caráter social do sacrifício: este movimenta coisas sagradas, que são coisas sociais. Aliás, a leitura destes últimos parágrafos transmite a sensação de terem sido acrescentados ao texto – não como algo que o contradiga, mas como algo desnecessário e ao mesmo tempo dissonante. Mais adiante,

volto a tocar neste ponto. Agora, o mais importante é percebermos como as idéias de Hubert e Mauss são produzidas a partir de uma “forma” que reafirma uma mesma combinação. Isto é, a idéia da articulação entre um real sempre complexo (em função dos diversos fins) e um procedimento subjacente universal que daria a unidade do sacrifício é dita em um texto que mantém a complexidade de seus movimentos argumentativos sempre em torno à linearidade de um roteiro teatral.

### **Magia: o social multifacetado**

Visto comparativamente, o argumento do *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie* parece atravessar caminhos tortuosos, sem compromisso algum com uma continuidade em que as partes se remetem umas às outras. Pelas suas divisões, o texto dá impressão de ser linear: um prefácio [4pp], seguido de um “Historique et Sources” [7pp]; depois uma “Definition” [7pp] que introduz à apresentação dos “Elements de la Magie” [67pp]; a “Analyse et Explication” [50pp] e finalmente a “Conclusion” [4pp]. Mas não há nada do modo relativamente simples pelo qual Durkheim (1960) “depurou” (não sem manter alguma ambigüidade), para seus propósitos, a magia da religião: embora a magia envolva, como a religião, crenças e práticas relativas às coisas sagradas, distingue-se dela por não constituir uma comunidade moral entre seus crentes e praticantes. Além disso, o ponto que mais chama a atenção dos comentadores modernos (a noção de mana) não está de modo algum prenunciado nas primeiras partes do texto e praticamente quase não aparece na conclusão. Do que exatamente H&M pretendiam convencer seus leitores e o que fizeram para isso?

Antes de mais nada, a riqueza, o considerável tamanho e a massa de dados do próprio texto impõem limites de pretensão a qualquer análise. Nessas condições, preferi percorrer os argumentos focalizando sobre o modo como as categorias, e as imagens a elas associadas, de religião e de ciência-técnica servem para demarcar a categoria de magia. Começamos pela “Definition”, cujo tom difere sensivelmente daquele do prefácio. Em ambos, a magia (enquanto rito) aparece como problema, mas a imagem otimista do prefácio é substituída pelo andar progressivamente hesitante da definição. Nesta, o problema é desvencilhar os ritos mágicos de outros “faits de la tradition” que são apresentados numa ordem crescente de proximidade (atos jurídicos, técnica, religião) com a magia. Sua definição – ela é, em contraponto com a religião, uma prática individual, secreta, misteriosa, não fazendo parte de um culto organizado – é produto de uma “destilação” progressivamente dificultada. É assim, definida mais negativa do positivamente, decomposta em seus “elementos”, que a magia vai penetrar no cap. III, no qual H&M pretendem mostrar, para cada um deles (mágico, atos, representações), o seu caráter social.

Entretanto, a parte mais importante desse capítulo é sem dúvida sua seção final (“Observations Générales”), que constitui o verdadeiro *turning point* do texto. Trata-se de um comentário e uma avaliação de todo o capítulo, cujo teor é bem revelado em duas de suas primeiras frases:

“Les faits que nous avons rassemblés sont, à première vue, disparates. [...] De tout notre examen, la magie sort plus ambiguë, plus indéterminée que jamais” (p.79).

Por um lado, essa avaliação refletia com fidelidade a sensação experimentada na leitura das seções anteriores. Poder-se-ia fazer uma lista das expressões ligadas a um

mesmo campo semântico em torno da idéia de “confusão” (expressões como “caos”, “confuso estilo mágico”, “fusão de imagens” são recorrentes). Nenhum caso etnográfico significativo conduz as análises – o que tinha a ver com o fato de que, para H&M, os ritos mágicos não possuíam o equivalente ao que era o sacrifício para os ritos religiosos. Finalmente, expectativas de generalização eram frustradas pelo privilégio à esquematização e às subdivisões em cada seção<sup>9</sup> – ainda mais se lembrarmos das categorizações que acabam se mostrando incertas ou abortadas.

Por outro lado, entretanto, poder-se-ia discernir um certo ordenamento dado pela própria seqüência do argumento, mas ocultado pela estrutura do texto: as duas primeiras seções parecem ter um caráter bem mais negativo que a última, como se os autores tivessem confeccionado, com os dados do “mágico” e de seus “atos”, uma esfera oca que tivesse de ser preenchida pelas “representações”. Há mesmo, implicitamente, uma certa inversão em relação à própria definição inicial: nesta, os atos eram o centro; agora são as crenças, o que aproxima o argumento às definições durkheimianas dos fenômenos religiosos. O mágico traz consigo a marca da anormalidade e os atos (cuja imagem foram resumidos na bizarria dos ritos manuais e nos enigmas dos ritos orais) se caracterizam por uma formalidade extrema, que pouco considera seu conteúdo ou se especializa segundo funções definidas. O mágico e seus atos estão distantes tanto da simplicidade da técnica como da nobreza e da organicidade da religião e compõem um quadro cuja lógica estaria na proliferação do anormal e do bizarro – marcas coletivas definidas mais

pela negação do caráter individual do que como afirmação do “social” que nos acostumamos a associar aos durkheimianos. Quanto passamos às representações, o tom muda significativamente: elas dão conta não apenas da causalidade mágica, como do poder associado aos outros dois elementos. Ao lado desse caráter de abrangência, o argumento dá a esse conjunto de representações um movimento que desrespeita as divisões internas. Assim, o modo como as noções de similaridade e contigüidade (1a. subdivisão) são conferidas de concretude aponta para a noção de propriedade (2a. subdivisão.), e o tratamento dispensado às representações pessoais (3a. subdivisão) está bem articulado às subdivisões anteriores. Confirmando a valoração relativamente positiva, é nessa seção que a magia é aproximada da ciência (conhecimento experimental da natureza), enquanto mantém uma relação mais tensa com a religião; também nela estão antecipadas pontos centrais da argumentação, tais como a noção de uma idéia sintética e a relação com as classificações sociais.

Por que então essa relativa ordenação foi negada<sup>10</sup> e recoberta pela mesma caracterização atribuída às seções anteriores? Minha sugestão é de que H&M estavam querendo fortemente caracterizar a magia como um “cas difficile” pelo fato de considerarem-na objetivamente “confusa”. Na última seção do cap.III, o texto “conversa” consigo mesmo: ele está isolado das seções anteriores, de modo a englobá-las, pelo seu tamanho e pelo seu estilo, costurado por perguntas e ausente dos confusos dados da magia. A argumentação é pontuada pela categoria de religião, cuja recorrência revela exatamente pelas variações com que se apresenta. Num primeiro momento, ela se opõe irredutivelmente à ciência-técnica, constituindo-se um espaço

9. Cada uma das seções do capítulo sobre os elementos da magia tem três subdivisões: caracteres positivos, negativos e iniciação do mágico; atos preliminares, manuais e orais; representações impessoais abstratas e impessoais concretas e representações pessoais.

10. Aliás, para isso, não bastará apenas a última sessão do cap.III; a sessão sobre as representações será “reescrita”, como veremos, no interior do cap.IV.

intermediário, liminar que os elementos da magia irão ocupar (daí seu caráter ambíguo). Logo depois, ela servirá de contraponto à magia agora definida como totalidade: ou seja, *um todo mais real que suas partes e ao mesmo tempo, tão incoerente e deslocado quanto elas*. Esse todo, na verdade “une masse vivante, informe, inorganique” (p.80), se distingue da religião em razão da ordenação, da compartimentação e da autonomia dos elementos desta. Por último, quando os autores voltam à questão central – a magia, agora como um todo, tem caráter coletivo? –, a religião aparece como uma “fonction spéciale” da sociedade, formando, em um mesmo patamar, um novo par com a ciência. Agora, entretanto, não há mais espaço intermediário onde a magia possa ser colocada. Ou é ciência – e isso não é pela ausência de inovação ou crítica individuais. Ou é religião – e isso ela não poderia ser, pois deixaria de existir. Então deve ser uma outra “fonction spéciale”, cujas origens viriam do mesmo domínio que as da religião: *as forças coletivas*.

Essa parece ser a “expressão mágica” do texto. É como se suas palavras fossem agora escritas em uma outra dimensão, ao mesmo tempo que o leitor é obrigado a virar a página para iniciar o próximo capítulo. Até então, a própria análise estava destinada a ser confusa como os fatos que inventariava; deu-se um passo atrás e tudo se transforma (e veremos mais tarde como haverá uma transformação ainda mais importante): a magia aparece como realmente é para quem a pratica, como um todo confuso. Agora que a análise pode explorar o próprio pensamento mágico, a magia torna-se passível de uma explicação abrangente e exaustiva. A sessão sobre a crença mágica não só permite tratar da “cegueira experimental” e da simulação do mágico; reafirma a presença das forças coletivas e estabelece a magia como algo que existe antes mesmo de cada ato particular. A próxima sessão (“Analyse des Explications

Idéologiques de l’Efficacité du Rite”), ao mesmo tempo que prepara para uma consideração definitiva da idéia de eficácia mágica, é uma reedição da sessão sobre as “representações” no capítulo anterior. Suas estruturas são idênticas, mas a articulação interna é bem diferente. Nesse caso, não há nenhum movimento, nenhuma progressão, as três subdivisões estando claramente compartimentadas enquanto classes de ritos onde esta ou aquela representação predominaria. Em cada uma delas, a análise revela as mesmas duas noções – a de “força eficaz” e a de “meio espiritual” – como algo não contemplado por nenhuma consideração anterior. O argumento produz um efeito de realce, em que a recorrência das mesmas noções projeta-as para a frente e isolá-las dos diversos fundos que as revelam, permitindo que H&M se refiram a elas como um resíduo, de que o próprio mágico tem consciência, senão anterior a, pelo menos mais explicativo e mais geral que todas as outras representações. É para nomeá-lo que a palavra mana vai ser utilizada.

Em primeiro lugar, é preciso notar que ela marca o cume de um movimento ascendente de *generalização*. Este movimento começa ainda no final do capítulo III, quando os autores propõem a imagem de uma totalidade que possa dar conta do caráter simultâneo, e não compartimentado, dos elementos da magia; continua com o argumento de que a crença na magia é sempre *a priori* e em bloco; avança ainda mais quando aquele resíduo é considerado simultaneamente como razão de ser da crença, produto de todo rito mágico e objeto de uma representação geral e englobante. Pela noção de mana, o poder do mágico se legitima e os atos formais, a virtude criativa das palavras, as conexões simpáticas, as transferências de qualidades e a presença dos espíritos se justificam – trata-se de uma verdadeira  *fusão de noções*. É com esse caráter e revestida de todas essas qualificações que ela vai poder ser considerada

uma categoria do pensamento e a origem da noção de sagrado. Tão importante como é, é curioso que a noção de *mana*, ela mesma confusa, tenha sido emprestada a povos primitivos, de idéias confusas. Mas para dizerem, nesse momento, o que querem dizer, essa confusão parece ser indispensável. H&M não querem mais falar com as “catégories rigides et abstraites de notre langage et de notre raison” (p.101); é como se as categorias gramaticais fossem falhas, estivessem sempre aquém de uma imagem de *simultaneidade* que se quer transmitir. *mana* é, simultânea e irredutivelmente, substantivo, adjetivo e verbo, podendo funcionar como sujeito e predicado da mesma oração. É o único modo de continuar falando por palavras:

“ces actions et réactions... se produisent comme dans un cercle fermé où tout est *mana* et qui, lui même, doit être *mana*, si nous pouvons nous exprimer ainsi”. (p.105, grifo meu).

Mesmo a imagem de “força” já se tornava inexata, pois demasiadamente abstrata. As coisas mágicas, ao mesmo tempo que imanentes ao mundo ordinário, eram heterogêneas a ele, podendo ser manejadas como essências e possuídas como qualidades. Esse caráter de concretude, que é ainda força, a confusa noção de *mana* transmitia bem.

A noção de *mana* é o cume não apenas de um movimento de generalização, como de um outro, paralelo a esse: a *aproximação entre magia e religião* e o distanciamento daquela em relação à ciência-técnica. Na primeira seção, essa aproximação se deu pela crença *a priori*; na segunda, por uma referência ao sacrifício (ambos, enquanto ritos, liberam força eficaz); agora, o *mana* é colocado na origem da noção de sagrado e como determinante da posição social dos seres e das coisas (classificações sociais). Ou seja, o *mana* não apenas se sobrepõe ao mundo ordinário, mas ajuda a ordená-lo, está na base de valores que são sociais, arbitrários, e não

experimentais. Vemos a magia, de um lado, perder qualquer conotação individualizada e experimental – e com isso o “fazer” do mágico foi colocado em último plano –; de outro, ser colocada na base do social, com uma valoração positiva, estabelecida pelo privilégio ao seu “pensar”. É quase uma inversão da “Definição” e do tom de boa parte do cap.III. E se o capítulo terminasse aqui e lêssemos a primeira frase da “Conclusion” (“La magie est donc un phénomène social”, p.134), nada pareceria faltar.

Mas o resto dessa “Conclusion” – que se ocupa em mostrar as relações da magia com a ciência e a técnica – soaria estranho e contraditório. Só não o é por causa da última sessão do cap.IV (“États Collectives et Forces Collectives”). Passa-se para uma nova dimensão (“Nous allons donc tenter de remonter plus haut”): H&M, sem abandoná-las, já não falam mais nos termos indígenas, mas empregando a linguagem, “un peu obscur mais commode” (p.115), dos filósofos, em vista do objetivo mais nobre: apontar as forças coletivas das quais a magia é o produto e a idéia de *mana* a expressão<sup>11</sup>. Na seção anterior, os povos primitivos serviram de metáforas uns dos outros para mostrar a universalidade da noção de *mana*; agora, aponta-se os fatos-raízes (“estados afetivos coletivos”), captados em sua plenitude entre os primitivos, mas também a sua sobrevivência atenuada entre nós, na forma de “un inépuisable fond de magie diffuse”. Entre um e outro, pode-se observar uma ligação metonímica, isto é, histórica – fala-se da Inquisição, há versos de Shakespeare... O mais importante: agora, que os fenômenos sociais *são* um fundo e *estão* no fundo, reinsere-se o indivíduo, o mágico que desenvolve, que ensina a magia, que faz sua história – assumindo um papel análogo ao que o indivíduo tem na ci-

11. Passo, nesse momento, rapidamente sobre essa importante sessão porque terei oportunidade de voltar a ela mais adiante.

ência e na técnica. É assim que H&M poderão concluir de forma tão diferente de quando começaram: três parágrafos aproximando, pela identidade de função e pelo laço genealógico, a magia da técnica, três parágrafos aproximando-a, pelos mesmos motivos, da ciência, e em ambos os casos em contraste com a religião.

Podemos, agora, apreciar os efeitos dos diferentes modos envolvidos na formulação do que Hubert e Mauss consideravam como o traço comum do sacrifício e da magia: seu caráter social. Um ponto essencial presente em ambas as caracterizações é exatamente a associação desses fenômenos com a idéia de “confusão”: as forças liberadas pelo sacrifício estão dotadas de uma imaterialidade amorfa e difusa, de uma expansividade ilimitada, assim como os fenômenos da magia surpreendem pelo seu caráter deslocado, incoerente, ambíguo. Entretanto, no caso do sacrifício, trata-se de uma confusão harmonizada pelo fato de podemos perceber um procedimento universal subjacente – expresso no esquema “entrada-ato-saída”. A convivência entre diversidade e unidade, ambigüidade e harmonia, afirmada ao nível das idéias parece ser reduplicada pela própria trajetória do argumento, em que um “esquema” junta linearidade e dramaticidade, permanência e complexificação. Quanto ao “confuso estilo mágico”, este teve de ser envolvido por superações sucessivas: primeiro, pelo apelo à noção ainda confusa de *mana*, enquanto categoria do entendimento e origem da noção de sagrado; em seguida, pela noção sociológica de “forças coletivas”, enquanto base dos fenômenos mágicos<sup>12</sup>. Nesse caso, o argumento produz, ao invés da imagem de uma “unidade enriquecida”, um escalonamento em

níveis cujo efeito consiste exatamente em transformar as próprias categorias que estão em questão.

Uma distinção poderia ser feita entre três “patamares” correspondendo a diferentes conjuntos de relações entre as categorias de ciência, religião e magia, conjuntos que coincidem, pelo menos aproximadamente, com os marcos do argumento (sem se sobrepor às divisões “oficiais” do texto): 1) da “Definition” até a penúltima sessão do cap. III, no qual a religião, senão é o próprio social, é sua expressão mais legítima e fiel; e nesse caso, a magia é um social mórbido, bizarro e uma ciência por acidente; 2) da última sessão do cap. III até a sessão sobre o *mana*, no qual a magia vai aparecer gradativamente na própria base do social (enquanto valor); 3) da última sessão do cap. IV à “Conclusion”, onde a magia mostra-se, pelo seu fazer permeado pela história, um social individualizável, próximo da técnica e da ciência.

A partir dessas distinções, ambos os argumentos revelam-se como construções que parecem preservar, cada um de seu modo, um traço essencial de ambigüidade. No *Essai sur le Sacrifice*, a ambigüidade perpassa a própria idéia de um “social”, na medida em que este aparece como algo intermitente, produzido pela “efervescência teatral” dos indivíduos no desempenho de seus papéis. Daí os últimos parágrafos – onde esse “social” é definido de modo mais substancialista – soarem deslocados. No *Esquisse d'une Théorie de la Magie*, a ambigüidade penetra em todo o conjunto das categorias que aqui privilegiei, visto que suas relações são transformadas conforme o argumento passa para níveis progressivamente mais “altos”: religião e ciência representam, para os autores, menos conceitos unívocos, transparentes à realidade a qual se refeririam (o que implicaria em contradições explícitas), e mais marcos de um trajeto tortuoso, balizas de um argumento que se contentava em afirmar, de diferentes e multifacetadas maneiras, o caráter social da magia.

12. Temos, representados respectivamente pelas categorias explicativas de MANA e de “forças coletivas”, um prenúncio aproximado das duas tendências que identifiquei no início deste trabalho - uma análise da magia em seus aspectos mais “simbólicos” ou em seus aspectos mais “sociais”.

## “Com-Textualidade” e “Eficácia-Textualidade”: O Poder Mágico das Palavras

Nessa afirmação do caráter social da magia, estão embutidas implicações que, a meu ver, os conceitos de “ilocucionário” e “perlocucionário” (Austin, 1975) ajudam a perceber. A partir desses conceitos, poderíamos compreender todo texto como uma prática cultural inserida “in a total speech-situation”, de modo análogo ao fato de que dizer algo constitui-se, em si mesmo, enquanto um ato, em um duplo sentido. No primeiro deles, dizer algo é fazer algo na medida em que implica certos resultados decorrentes do próprio “dizer” – por exemplo, a nomeação implicada por uma cerimônia de batismo. Dizer algo é fazer algo no sentido ainda da obtenção (pretendida ou atingida) de resultados que não são preenchidos pelo simples enunciar – apontando para a dimensão da persuasão, do convencimento de todo enunciado lingüístico.

A partir disso, percebe-se que a magia não era apenas um objeto sobre o qual Hubert e Mauss formularam uma teoria explicativa; ao concluir seu texto, eles “fizeram” (talvez devesse dizer “esboçaram”) a magia que pretendiam explicar: “La magie est donc un phénomène social” (p.134). Ao formularem uma “teoria da magia”, H&M instituíram-na enquanto “coisa” (um todo real), mas também enquanto coisa social e sociológica. E além desse primeiro e imediato efeito – sobre o qual voltarei a falar mais adiante – há um outro, este pretendido, que tem a ver com o contexto com o qual os autores estavam relacionados. Nesse caso, a teoria da magia deixa de ser o ponto final para se transformar no fundamento para uma reivindicação mais ampla:

“... notre travail n’est pas seulement, comme nous le disions au début, un chapitre de sociologie religieuse, mais c’est encore une contribution à l’étude

des représentations collectives. La sociologie générale pourra même, nous l’espérons, y trouver quelque profit, puisque nous pensons avoir montré, à propos de la magie, comment un phénomène collectif peut revêtir des formes individuelles.” (p.137)<sup>13</sup>.

O contexto a que me refiro era o clima de disputa por legitimidade intelectual e institucional em que estavam envolvidos os fundadores da chamada “Escola Sociológica Francesa”. Nesse campo de disputas, o principal instrumento, tático e epistemológico, era a *L’Année Sociologique*, onde foram publicados ambos os textos aqui analisados. Não encontrei melhor definição para o empreendimento coletivo em torno dessa publicação do que a de *uma sociologia em ato*: a “Année” procurava afirmar um paradigma científico (enquanto teoria sistemática e autônoma) que simplesmente não tinha correspondente no nível institucional onde seus contribuidores estavam inseridos. Primeiro, pela forma como se organizava internamente correspondendo às divisões de uma nova ciência e pelos temas e terminologias privilegiados – sobre os quais incidia um esforço rigoroso de constituição de “fatos sociais”; depois, pelo que continha, basicamente revisões e críticas de publicações cuja abrangência cobria uma multiplicidade de assuntos sem respeitar as fronteiras estabelecidas entre os campos de saber institucionalizados

13. Faço questão de manter a distinção entre os conceitos de Austin, pois meu argumento procura “jogar” com eles: a magia aparece ao mesmo tempo como efeito ilocucionário e como uma locução, um “statement” capaz de sustentar uma pretensão de efeitos perlocucionários (ela seria tanto o segundo termo da fórmula ilocucionária “In saying X they were naming Y” quanto o primeiro termo da fórmula perlocucionária “By saying X they intended Y”). As referências feitas aqui a dois linguistas (Jakobson e Austin) não são gratuitas; derivam da convicção de que as contribuições que a Linguística pode aportar para a Antropologia são de grande significância.

na época e definia um conjunto de interlocutores legítimos que, como regra geral, excluía outros cientistas sociais franceses contemporâneos<sup>14</sup>.

Mauss e Hubert eram pessoas centrais no grupo e a Année deve muito a seus esforços. Desse modo, não seria possível perceber em seus textos *um momento e uma espécie de microcosmos desse fazer sociologia?* Um fazer, dentro do qual estavam embutidos certas pretensões, que foi se definindo e se afirmando também por uma certa forma de escrever e *uma certa forma de organizar o que se escrevia*. Sem pretender explorar o primeiro ponto, limito-me a transcrever duas citações que apontam para essa forma de escrever, distintiva de toda uma perspectiva teórica e epistemológica: Clark (1983:163) assinala que Durkheim “wrote with rigor, insight and intelligence”; quanto a Mauss: “les écrits de la première période sont construites avec une rigueur toute cartésienne qui transparait dans un style sobre e précis...” (Karady, 1983:XIII). Nesse caso, sugeriria que “rigor”, “inteligência”, “sobriedade” ao mesmo tempo que correspondiam a um certo ideal de cientificidade herdado de outras esferas acadêmicas, ajudavam a construir um estilo textual e argumentativo que tendia para a definição de um modelo que se pretendia ideal em se tratando de “sociologia”.

Quanto a uma forma específica de organização, sugeriria a possibilidade de distinguir não só uma seqüência, mas dentro dela certos esforços recorrentes. Vemos, primeiro, uma parte introdutória, em que os interlocutores válidos são delimitados e suas teorias avaliadas de forma global, procurando solapá-las em sua base; com o caminho limpo, segue-se a apresentação e uma crítica

14. Utilizei, para dar uma idéia do que estou chamando de contexto, as análises de Bernard (1983), de Karady (1983) e de Clark (1973).

ca prévia das fontes, estabelecendo estas, e não as teorias alheias, como fundamento último da análise<sup>15</sup>. Depois, uma definição, tão clara, precisa e destacada quanto possível (não raramente impressa em itálico). Em seguida, um desenvolvimento, pautado por uma análise dos dados que, por um lado, alcance um outro nível de abstração<sup>16</sup> e, por outro, transmita um movimento em que se sucedam estruturas ou cada vez mais englobantes ou cada vez mais complexas. Ao final, uma conclusão, em que a ausência de notas e de dados “brutos” indica um nível máximo de englobamento, enfatizando a contribuição dada pelo texto para uma disciplina em progresso, com objetos e explicações próprias<sup>17</sup>.

Poder-se-ia levantar a objeção de que minha própria análise mostrou que o argumento do *Esquisse* constrói uma estrutura diferente daquela suposta no sumário. Isso só vem demonstrar que o sumário não precisa ser uma descrição do texto; é, como nós mesmos o denominamos, um índice e, em si mesmo, pode apontar para algo – nesse caso para a inserção intelectual dos autores –

15. Note-se a grande preocupação que Mauss demonstrava com a crítica aos textos etnográficos: Mauss, 1968b e 1969 - aula inaugural na EPHE e artigo “Sociologia” escrito juntamente com Fauconnet para a “Grande Encyclopédie”.

observar se chegou a se constituir num “fundador de discursividade” na história da sociologia e da antropologia.

16. Essa diferença é marcada também pela especialização do espaço de cada página: o texto propriamente dito, espaço simétrico e privilegiado, em que predomina o “nós” ou o impessoal, e as notas, espaço desordenado, assimétrico, caracterizado mais pelas siglas e pelos nomes próprios do que por estruturas sintáticas.

17. Essas considerações foram feitas com base nos dois textos analisados, mas acredito na probabilidade de se aplicarem a outros textos do mesmo período do grupo durkheimiano. Seria mesmo interessante procurar pelas variações desse “roteiro” etnográfico e observar se chegou a se constituir num “fundador de discursividade” na história da sociologia e da antropologia.

mais do que se referir ao conteúdo do texto (cf. conceito de “index” em Peirce, 1955).

Gostaria de voltar ao argumento do *Esquisse d'une Théorie de la Magie* para, com a ajuda de um rápido contraponto, tentar revelar, com mais especificidade, sobre como o efeito ilocucionário do texto é produzido – ou seja, como a magia é objetivada como fenômeno social. Na época em que H&M publicaram seu texto, a magia não era uma preocupação monopolizada pelos cientistas sociais; havia grupos ou sociedades “iniáticas”, “esotéricas”, cujos líderes se consideravam magos e publicavam livros sobre o assunto. Em 1893 (portanto, 11 anos antes do *Esquisse*), um desses magos, Papus<sup>18</sup>, publicou um “*Tratado Elementar de Magia Prática*” que pretendia “revelar sem temor os ensinamentos da magia prática, adaptando-os à ciência de nossa época” (p.11). Ao pretender formular uma teoria, Papus, como H&M, objetiviza a magia; mas a partir de um referencial bem diferente. A possibilidade da ação mágica estaria dada por uma correspondência entre o corpo humano e a natureza, colocados numa relação analógica pela identidade dos princípios que dinamizariam cada um deles: o “fluido nervoso” para o corpo e o “fluido solar” para a natureza. A magia seria a ação consciente da vontade humana, através desse princípio, dessa força, sobre a natureza – seja ela seu próprio corpo, seja ela o mundo dos objetos e dos seres. Portanto,

“Todas as operações mágicas seriam experiências científicas executadas sobre forças ainda pouco conhecidas, porém muito análogas, em suas leis gerais, a forças físicas mais ativas, como o magnetismo e a eletricidade” (p.12).

18. Trata-se do pseudônimo de Gerard Encausse (1865-1916), um dos principais nomes do ocultismo europeu na passagem do século; além de se dedicar à magia, era chefe do laboratório de hipnoterapia no Hôpital de la Charité. Seu livro contém, obviamente, inúmeros outros aspectos que não pude aqui contemplar.

Percebemos o uso explícito de uma imagem – a da força elétrica e magnética – cujo papel é conferir eficácia ao argumento do *Tratado*: sua teoria da magia torna-se plausível pelo fato de se sustentar sobre uma analogia de algo que o leitor reconhecesse como intrinsecamente eficaz. Se admitirmos que o realismo de um argumento se fundamenta, em boa parte, sobre o uso persuasivo de alguma espécie de analogia – estabelecendo alguma coisa como ícone de alguma outra – torna-se legítimo formular a mesma questão para o texto de Hubert & Mauss.

Um dos pontos que mais chama a atenção na leitura do *Esquisse* é que, em última instância, a magia deve sua existência ao duplo mecanismo da simulação, por parte do mágico, e da sugestão, que age em seus clientes<sup>19</sup>. Isso contrasta significativamente com o texto sobre o sacrifício, cuja eficácia em si mesma não foi objeto de explicação – como se fizesse parte da própria encenação teatral fundamentada como um todo sobre “fatos sociais”. No caso da magia, os autores nos dizem no começo da última seção do cap.IV que a própria noção de *mana* (eficácia mágica) é a expressão de algo mais profundo, de fatos que são sua origem. Ela mesma é de ordem subjetiva, indica um estado de excitabilidade mental gerador de ilusões e de expectativas que dão bem a idéia do que é feita a magia. O mais interessante é que H&M vão, nesse momento, utilizar novamente a metáfora do teatro encarnada em dois exemplos etnográficos. Na verdade, são duas curtas encenações. A primeira é um exemplo excessivo, em que as mulheres de uma tribo dançam a noite inteira para que os homens, distantes, tenham sucesso em suas

19. Há todo um conjunto de termos relacionados: “expectativa”, “ilusão”, “monoideísmo”, “pré-posseção”, etc. À mesma conclusão chega outro texto escrito por Mauss no mesmo ano: “C’est l’opinion publique que le magicien suit, et dont il est à la fois l’exploiteur et l’esclave” (*L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, in Mauss, 1968b, p.319-369).

expedições guerreiras. Nessa peça, não há divisão de papéis e todos os nativos atuam como se fossem um único indivíduo, num só movimento, rítmico, dançante, contínuo, produzindo um verdadeiro êxtase social. A segunda é um ritual de cura, em que se defrontam o mágico com seu poder e o doente, no centro de um embrião de multidão; aí, o transe e a simulação do primeiro e o desejo e a sugestão a que o segundo se sujeita só podem se corresponder mutuamente se forem o produto de um “consentement universel” (p.126) que monopoliza todas as mentes em torno do sentimento de uma finalidade comum. Em ambas as peças, todos os atores esquecem do papel que estão desempenhando e é assim que

“toute la série des phénomènes, normalement successifs, volition, idée, mouvement musculaire, satisfaction du désir, deviennent alors absolument simultanés.” (p.127).

É nas “forças coletivas”, portanto, que encontramos a explicação e a razão de ser da magia e vale repetir que estamos diante da “expressão mágica” do texto. Pois são essas forças que preenchem o espaço deixado, pela magia, entre seus dados e suas conclusões, entre causas e efeitos – por trás das ilusões e das expectativas sinceras que caracterizam as sínteses mágicas há todo um “*mécanisme de la vie sociale*” (p.115, grifo meu) capaz de produzir “realidades alucinantes”. Constitui-se, nesse caso, uma determinada relação entre as noções de causalidade mecânica e de causalidade mágica. Essa relação havia aparecido anteriormente na forma de uma analogia: assim como os movimentos aparentes são resultado da força mecânica, os efeitos mágicos são resultado da força mágica (p. 100); a magia como variação do tema da causalidade (p.56). Nesse momento, que é um momento crucial dentro da estrutura do texto, a causalidade social, imaginada como um mecanismo eficiente, é colocada adiante da causalidade mágica, que torna-se um efeito.

Ou seja, H&M se valeram do ícone da força mecânica (modelo por excelência, em uma sociedade cientificizada, de uma eficácia intrínseca) para legitimar sua operação explicativa<sup>20</sup>.

Há, além disso, um outro aspecto sobre o argumento do *Esquisse* que pode ser revelado por essa rápida comparação. Vimos que o *Tratado Elementar de Magia Prática* pretendia adaptar a magia aos métodos científicos e o livro tem efetivamente um formato cientificista, com a preocupação de fazer definições, manter a lógica tradicional de argumentação, citar suas fontes, etc.. Entretanto, esse *Tratado* não se esgota numa teoria; a maior parte do texto ocupa-se de conselhos para o adestramento da vontade e para o conhecimento dos momentos mais oportunos para as operações mágicas, além de fornecer todos as informações necessárias para a sua realização. Ou seja, o autor pretende nos ensinar magia. Estamos diante de um verdadeiro *manual*, o que fica evidente nas lacunas e nos excessos que podemos perceber no texto: há sempre algo que falta, pois o mago é um homem do fazer, da operação ritual; há sempre coisas que sobram, como as figuras, em número de 160, na sua maior parte instrumentais (ou seja, elas não descrevem nem explicam nada do que está no texto, mas são úteis para quem delas precisar para alguma operação mágica).

Em certo sentido, nota-se algo semelhante no *Esquisse*: de um lado, há uma relação – como procurei mostrar mais atrás – entre esse texto e a disputa por uma maior legitimidade intelectual para o grupo ligado a Durkheim; de outro, podemos encontrar argumentos e idéias cujo modelo apresenta potencialidades que ultrapassam sua formu-

---

20. Podemos também aí ver a afirmação de um dos princípios do método durkheimiano: explicar os fatos sociais por causas determinantes e imediatas, capazes de produzi-los (Mauss e Fauconnet foram claros quanto a isso em seu artigo para a “Grande Encyclopédie”, Mauss, 1968c).

lação específica. O que H&M escreveram aponta para um certo contexto histórico e possui, ao mesmo tempo, a virtualidade de ter sua argumentação reiterada e projetada sobre algum outro “fenômeno social”.

Entretanto, se ambos são “manuais”, eles parecem se orientar por pretensões distintas e específicas. A teoria formulada pelo *Tratado* não pretende ultrapassar com uma “outra magia” a que ela própria objetiva: não é por acaso que a maior parte do argumento segue uma organização analógica, privilegiando a mesma noção pela qual as próprias operações mágicas se validam. Comparativa-

mente, o *Esquisse* pretende transmitir a imagem de um círculo que se fecha, privilegiando e distinguindo, no seu rodeio, a “magia” que objetiva da magia objetivada. A eficácia de textos desse tipo está em produzir mais textos, marcados pela pretensão de serem completos em si mesmos, superando os objetos dos quais tratam. A ilusão de Hubert e Mauss – e talvez de muitos de nós – é pensar que aquela “magia” não pode explicar o que eles mesmos fizeram. O que procuro demonstrar é exatamente como seu texto consegue nos ensinar a “magia” de sociologizar as coisas e os seres.

## Bibliografia

- AUSTIN, J. L.  
1975 *How to do things with words*. Harvard Univ. Press.
- BESNARD, P.  
1983 "The Année sociologique team". In: BESNARD, P.. *The sociological domain – The durkheimians and the founding of French Sociology*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, p.11-70.
- CLARK, T. N.  
1973 *Prophets and patrons: the French university and the emergence of the social sciences*. Cambridge, Harvard Univ. Press.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G.  
1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley. Univ. of California Press.
- CLIFFORD, J.  
1988 "On ethnographic authority". In: \_\_\_\_\_. *The predicament of culture*. Cambridge, Harvard Univ. Press.
- DOUGLAS, Mary (ed.)  
1970 *Witchcraft, confessions and accusations*. London, Tavistock Publications.  
1976 [1966] *Pureza e perigo*. S. Paulo, Perspectiva.
- DUARTE, L. F. D.  
1986 "Classificação e valor na reflexão sobre identidade social". In: CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 69-92.
- DURKHEIM, E.  
1960 [1912] "Définition du phénomène religieuse et de la religion". In: \_\_\_\_\_. *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Paris, PUF.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.  
1978 [1937] *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio, Zahar.
- GEERTZ, C.  
1978 [1973] *A interpretação das culturas*. Rio, Zahar.  
1988 *Works and lives – the anthropologist as author*. Standford, Lingüística Univ. Press.
- JAKOBSON, R.  
1960 "Lingüística e poética". In: \_\_\_\_\_. *Lingüística e comunicação*. S. Paulo, Cultrix, s/d.  
1965 "À procura da essência da linguagem". In: idem.
- KARADY, V.  
1969 "Présentation de l'edition". In: MAUSS, M.. *Oeuvres*, v. 1, p.I-LIII.  
1983 "The durkheimians in academe. A reconsideration". In: BESNARD, P.. Op. cit.. p.71-90.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1950 "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: MAUSS, M.. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, p. IX-LII.  
1976 [1962] *O pensamento selvagem*. S. Paulo, Nacional.
- MARCUS, G. & CUSHMAN, D.  
1982 "Ethnographies as texts". *Annual Review of Anthropology* 11, p.25-69.

MAUSS, M.

1950 *ciologie et anthropologie*. Paris, Presses Univ. de France.

1968 *Oeuvres – Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit, v.1.

1969a *Oeuvres – Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris, Minuit, v. 2.

1969b *Oeuvres – Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris, Minuit, v. 3.

MIDDLETOWN, J. et al.

1963 *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London, RKP.

(ed.) (1967). *Magic, witchcraft and curing*. N.Y., The Natural History Press.

OLIVEIRA, R. C.

1979 “Introdução a uma leitura de Mauss”. In: *Mauss – Col. Grandes Cientistas Sociais*. S. Paulo, Ática.

OVERING, J. (ed.)

1985 *Reason and morality*. London, Tavistock Pub.

PAPUS

1893 *Tratado elementar de magia prática*. São Paulo, Ed. Pensamento, s/d.

PEIRCE, C.

1955 “Logic as semiotic: the theory of signs”. In: Buchler, J. (ed.) *Philosophical writings of Peirce*. New York, Dover Publications.

TAMBIAH, S.

1985 “A performative approach to ritual”. In: *Culture, thought and social action*. Cambridge, Harvard Univ. Press.

1985b “The magical power of words”. In: *id.*

1985c “Form and meaning of magical acts”. In: *id.*