

O FEITICEIRO E SUA MAGIA(*)

Claude Lévi-Strauss

Desde os trabalhos de Cannon, percebe-se mais claramente sobre quais mecanismos psico-fisiológicos estão fundados os casos atestados em inúmeras regiões do mundo; de morte por conjuro ou enfeitiçamento⁽¹⁾ : um indivíduo, consciente de ser objeto de um malefício, é intimamente persuadido, pelas mais solenes tradições de seu grupo, de que está condenado; parentes e amigos partilham desta certeza. Desde então, a comunidade se retrai: afasta-se do maldito, conduz-se a seu respeito como se fosse, não apenas já morto, mas fonte de perigo para o seu círculo; em cada ocasião e por todas as suas condutas, o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende mais escapar àquilo que ela considera como seu destino inelutável. Logo, aliás, celebram-se por ela os ritos sagrados que a conduzirão ao reino das sombras. Incontinenti, brutalmente privado de todos os seus elos familiares e sociais, excluído de todas as funções e atividades pelas quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, depois encontrando essas forças tão imperiosas novamente conjuradas, mas somente para bani-lo do mundo dos vivos, o enfeitiçado cede à ação combinada do intenso terror que experimenta, da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo, enfim, à sua inversão decisiva que, de vivo, sujeito de direitos e de obrigações, o proclama morto, objeto de temores, de ritos e proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social⁽²⁾.

* Publicado sob o título: "Le Sorcier et sa magie", in *Les Temps Modernes*, 4º ano, n.º 41, 1949, pp. 3-24. [Em português no *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213]

¹ W. B. CANNON, "Voodoo' Death", *American Anthropologist*, n. s., vol. 44, 1942.

² Um indígena australiano, vítima de um enfeitiçamento deste gênero, no mês de abril de 1956, foi transportado, moribundo, ao hospital de Darwin. Colocado num pulmão de aço e alimentado por meio de uma sonda, ele se restabeleceu progressivamente, convencido de que "a magia do

Como se exprimem esses fenômenos complexos no plano fisiológico? Cannon mostrou que o medo, assim como a cólera, se faz acompanhar de uma atividade particularmente intensa do sistema nervoso simpático. Esta atividade é normalmente útil, acarretando modificações orgânicas que possibilitam ao indivíduo se adaptar a uma situação nova; mas se o indivíduo não dispõe de nenhuma resposta instintiva ou adquirida para uma situação extraordinária, ou que ele considere como tal, a atividade do simpático se amplia e se desorganiza, e pode, em algumas horas às vezes, determinar uma diminuição do volume sangüíneo e uma queda de pressão concomitante, tendo como resultado desgastes irreparáveis para os órgãos da circulação. A recusa de alimentos e de bebidas, freqüente em doentes tomados de uma angústia profunda, precipita esta evolução, a desidratação agindo como estimulante do simpático e a diminuição do volume sangüíneo sendo acrescida pela permeabilidade crescente dos vasos capilares. Estas hipóteses foram confirmadas pelo estudo de inúmeros casos de traumatismos conseqüentes de bombardeios, de ações no campo de batalha, ou mesmo de operações cirúrgicas: a morte intervém, sem que a autópsia possa revelar a lesão.

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro. na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam ás relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça⁽³⁾. Nenhuma das três partes em causa está, evidentemente, apta a formar uma representação clara da atividade do simpático, e dos distúrbios que Cannon denominou de homeostáticos. Quando o feiticeiro pretende extrair por sucção, do corpo de seu doente, um objeto patológico cuja presença explicaria o estado

homem branco é a mais forte". Cf. Arthur MORLEY, in *London Sunday Times*, 22-4-1956, p. 11.

³ No curso deste estudo, cujo objeto é mais psicológico do que sociológico, acreditamos poder negligenciar, quando não sejam absolutamente indispensáveis, as distinções precisas da sociologia religiosa entre as diversas modalidades de operações mágicas e os diversos tipos de feiticeiros.

mórbido, e apresenta um seixo que dissimulara na sua boca, como se justifica este procedimento aos seus olhos? Como chega um inocente, acusado de feitiçaria, a se desculpar, se a imputação é unânime, já que a situação mágica, e um fenómeno de *consensus*? Enfim, que parte de credulidade, e que parte de crítica, intervêm na atitude do grupo face àqueles nos quais reconhece poderes excepcionais, aos quais concede privilégios correspondentes, mas dos quais exige também satisfações adequadas? Começemos por examinar este último ponto.

* * *

Era o mês de setembro de 1938. Desde algumas semanas, acampávamos com um pequeno bando de índios nambikwara, não distante das nascentes do Tapajós, nessas savanas desola das do Brasil Central, onde, durante a maior parte do ano, os indígenas erram à procura de sementes e de frutos selvagens, de pequenos mamíferos, de insetos e de répteis, e, em geral, de tudo o que possa impedi-los de morrer de fome. Uma trintena deles se encontrava ali reunida, ao acaso da vida nômade, agrupada em famílias, sob os frágeis abrigos de ramagens que fornecem uma proteção irrisória contra o sol esmagador do dia, o frescor noturno, a chuva e o vento. Como a maioria dos bandos, *este* tinha um chefe civil, e um feiticeiro cuja atividade cotidiana em nada se distinguia da dos outros homens do grupo: caça, pesca, trabalhos artesanais. Era um homem robusto, de aproximadamente quarenta e cinco anos, e um espírito alegre.

Uma tarde, contudo, ele não reapareceu no acampamento à hora habitual. A noite desceu e os fogos se acenderam; os indígenas não dissimulavam sua inquietude. Inúmeros são os perigos da mata, rios torrentosos, perigo, sem dúvida improvável, do encontro de um grande animal selvagem: jaguar ou tamanduá, ou aquele, mais imediatamente presente no espírito nambikwara, de que uma fera aparentemente inofensiva seja a encarnação de um Espírito malfazejo das águas ou dos bosques; e, sobretudo, percebíamos todas as tardes, desde uma semana, misteriosos fogos de acampamento, que ora se afastavam e ora se aproximavam dos nossos. Ora, todo bando desconhecido é potencialmente hostil. Após duas horas de espera,

tornou-se geral a convicção de que o companheiro havia sucumbido numa emboscada, e enquanto suas duas jovens esposas e seu filho choravam ruidosamente a morte de seu esposo e pai, os outros indígenas evocavam as conseqüências trágicas que o desaparecimento de seu dignitário não podia deixar de anunciar.

Por volta das dez horas da noite, essa espera ansiosa de uma catástrofe iminente, os gemidos dos quais outras mulheres começaram a participar, a agitação masculina, conseguiram criar um ambiente intolerável, e decidimos partir em reconhecimento com alguns indígenas que haviam conservado uma relativa calma. Não havíamos sequer caminhado duzentos metros, quando tropeçamos numa forma imóvel: era nosso homem, silenciosamente acorçado, tiritando no frio noturno, desgrenhado e privado (os Nambikwara não usam outras vestimentas) de seu cinto, colares e pulseiras. Deixou-se conduzir sem dificuldade ao acampamento, mas foram necessárias longas exortações de todos e as súplicas dos seus para que ele saísse de seu mutismo. Enfim, pôde-se arrancar-lhe, pedaço por pedaço, os detalhes de sua história. Uma tempestade – a primeira da estação – sé desencadeara à tarde, e o trovão o conduziu a muitos quilômetros dali, a um sítio que ele indicou, depois o reconduziu ao local mesmo onde nós o encontramos, após tê-lo despojado completamente. Todo mundo foi se deitar, comentando o acontecimento. Na manhã seguinte, a vítima do trovão havia reencontrado sua jovialidade habitual com, aliás, todos os seus ornamentos, detalhe que não pareceu surpreender ninguém, e a vida habitual retomou seu curso.

Alguns dias depois, entretanto, uma outra versão destes acontecimentos prodigiosos começou a ser divulgada por certos indígenas. É necessário saber que o bando que serviu de palco a estes acontecimentos era composto de indivíduos de origens diferentes, e que se haviam fundido numa nova unidade social em seguida a circunstâncias obscuras. Um dos grupos fora dizimado por uma epidemia alguns anos antes e não era suficientemente numeroso para levar uma vida autônoma; o outro se havia separado de sua tribo de origem e se encontrava sujeito às mesmas dificuldades. Quando, e em que condições, os dois grupos se haviam encontrado e decidido unir suas forças, um dando à nova formação seu chefe civil, o outro seu chefe religioso, nós não pudemos sabê-lo;

mas o acontecimento era certamente recente, pois nenhum casamento se havia produzido entre os dois grupos no momento de nosso encontro, se bem que as crianças de um fossem geralmente prometidas às crianças do outro; e, malgrado a comunidade de existência, cada grupo havia conservado seu dialeto, e não podia se comunicar com o outro senão por intermédio de dois ou três indígenas bilíngües.

Após estas explicações indispensáveis, eis o que se dizia à boca pequena: tinham-se boas razões para supor que os bandos desconhecidos que se cruzavam na savana, provinham do grupo secessionista ao qual pertencia o feiticeiro. Este, arrogando-se atribuições de seu colega, o chefe político, quisera sem dúvida tomar contato com seus antigos compatriotas, para solicitar uma volta à sua tribo, para incitá-los a atacar os seus novos associados, ou ainda para assegurá-los sobre as disposições destes a seu respeito; o que quer que fosse, teve necessidade de um pretexto para se ausentar, e o arrebatamento pelo trovão, com a encenação subsequente, tinham sido inventados para esta finalidade. Eram, naturalmente, os indígenas do outro grupo que espalhavam esta interpretação, na qual acreditavam secretamente, e que os enchia de inquietude. Mas jamais a versão oficial do acontecimento foi publicamente discutida, e, até a nossa partida, que se deu pouco depois, permaneceu ostensivamente admitida por todos⁽⁴⁾.

Ter-se-iam, contudo, surpreendido bastante os céticos, invocando uma fraude tão verossímil, e da qual eles mesmos analisavam os móveis com bastante sutileza psicológica e senso político; para pôr em causa a boa fé e a eficácia de seu feiticeiro. Sem dúvida, ele não havia voado nas asas do trovão até o Rio Ananás, e tudo não passava de encenação. Mas essas coisas teriam podido se produzir, tinham-se efetivamente produzido em outras circunstâncias, elas pertenciam ao domínio da experiência. Que um feiticeiro mantenha relações íntimas com as forças sobrenaturais, isto é uma certeza; que, em tal caso particular, ele haja pretextado seu poder para dissimular uma atitude profana, isto é, domínio da conjectura e ocasião de aplicar a crítica histórica. O ponto importante é que as duas eventualidades não são mutuamente exclusivas,

⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, capítulo XXIX.

mais do que o é, para nós, a interpretação da guerra como o último sobressalto da independência nacional, ou como o resultado das maquinações dos negociantes de canhões. As duas explicações são logicamente incompatíveis, mas nós admitimos que uma ou outra possa ser Verdadeira, segundo o caso; como são igualmente plausíveis, passamos facilmente de uma à outra, segundo a ocasião e o momento, e, para muitos, elas podem coexistir obscuramente na consciência. Essas interpretações divergentes, qualquer que possa ser sua origem intelectual, não são evocadas pela consciência individual ao termo de uma análise objetiva, mas antes como dados complementares, reclamados por atitudes muito fluidas e não elaboradas que, para cada um de nós, têm um caráter de experiência. Essas experiências permanecem, entretanto, intelectualmente informes e afetivamente intoleráveis, a não ser que se incorporem a tal ou qual esquema presente na cultura do grupo e cuja assimilação é o único meio de objetivar os estados subjetivos, - formular impressões informuláveis, e integrar experiências inarticuladas em sistema.

* * *

Esses mecanismos se esclarecerão melhor à luz de observações já antigas, feitas entre os Zuni do Novo México pela admirável investigadora M. C. Stevenson ⁽⁵⁾. Uma mocinha de doze anos fora presa de uma crise nervosa, imediatamente depois que um adolescente lhe agarrara as mãos; este último foi acusado de feitiçaria e arrastado diante do tribunal dos sacerdotes do Arco. Durante uma hora, ele negou inutilmente ter quaisquer conhecimentos ocultos. Este sistema de defesa se tendo mostrado ineficaz, e o crime de feitiçaria sendo, nesta época ainda, punido com a morte entre os Zuni, o acusado mudou de tática e improvisou uma longa narrativa, na qual explicava em quais circunstâncias havia sido iniciado na feitiçaria, e recebido de seus mestres dois produtos, um dos quais deixava as meninas loucas e outro que as curava. Este ponto constituía uma engenhosa precaução contra os desenvolvimentos ulteriores. Intimado a produzir suas drogas, transportou-se à sua casa bem escoltado, e retornou com duas raízes que logo utilizou num ritual complicado, no decorrer do qual simulou um transe consecutivo à absorção de uma das

⁵ M. C. STEVENSON, *The Zuni Indians, 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, 1905.

drogas, depois um retorno ao estado normal graças à outra. Após o que, administrou o remédio à doente e declarou-a curada. A sessão foi suspensa até o outro dia, mas, durante a noite, o pretense feiticeiro se evadiu. Reaprisionaram-no imediatamente, e a família da vítima se improvisou em tribunal para continuar o processo. Diante da resistência de seus novos juizes em aceitar sua versão precedente, o rapaz, então, inventou uma outra todos os seus parentes, seus ancestrais, eram feiticeiros, e é deles que lhe provinham poderes admiráveis, como o de se transformar em gato, encher sua boca de espinhas de cactus e matar suas vítimas – dois bebês, três mocinhas, dois rapazes – projetando-os sobre estas; tudo isto, graças a plumas mágicas que lhe permitiam, a ele e aos seus, abandonar a forma humana. Este último detalhe constituiu um erro tático, pois agora os juizes exigiam a produção das plumas, como prova da veracidade da nova narrativa. Após diversas desculpas, rejeitadas uma após a outra, foi necessário se transportar à residência familiar do acusado. Este começou a sustentar que as plumas estavam dissimuladas atrás do revestimento de uma parede, que ele não podia destruir. Obrigaram-no a isto. Após haver derrubado uma face do muro, do qual examinou cuidadosamente cada pedaço, ele tentou se desculpar por uma falta de memória: havia dois anos que as plumas haviam sido escondidas e ele não sabia mais aonde. Constrangido a novas explorações, terminou por investir contra uma outra parede, onde, após uma hora de trabalho, uma velha pluma apareceu na argamassa. Ele agarrou-a avidamente, e apresentou-a aos seus perseguidores como o instrumento mágico de que havia falado; fizeram-no explicar detalhadamente o mecanismo de seu emprego. Enfim, arrastado à praça pública, teve que repetir toda a sua história, que enriqueceu com um grande número de novos detalhes, e terminou por uma peroração patética onde lamentava a perda de seu poder sobrenatural. Assim tranqüilizados, seus auditores consentiram em libertá-lo.

Esta narrativa que, infelizmente, nos foi necessário abreviar e despojar de todos seus matizes psicológicos, permanece instrutiva sob muitos aspectos. Vê-se logo que, perseguido por feitiçaria e se arriscando, por este fato, à pena capital, o acusado não consegue a absolvição se desculpando, mas reivindicando seu pretense crime; mais ainda: ele melhora sua causa,

apresentando versões sucessivas, cada qual e mais rica, mais repleta de detalhes (e pois, em princípio, mais culpável) que a precedente. O debate não procede, como nossos processos, por acusações e contestações, mas por alegações e especificações. Os juizes não esperam do acusado que ele conteste uma tese. e menos ainda que refute fatos; exigem-lhe que corrobore um sistema do qual não detém senão um fragmento, e do qual querem que reconstitua o resto de uma maneira apropriada. Como o nota a investigadora a propósito de uma fase do processo “Os guerreiros se deixaram absorver tão completamente pela narrativa do rapaz, que pareciam ter esquecido a razão primeira de seu comparecimento perante eles”. E quando a pena mágica é finalmente exumada, a autora observa, com bastante profundidade: “A consternação se propagou entre os guerreiros, que exclamaram de uma só voz: “O que significa isto?” Agora, eles tinham certeza de que o rapaz dissera a verdade”. Consternação, e não triunfo de ver aparecer a prova tangível do crime: pois, antes que reprimir um crime, os juizes procuram (validando seu fundamento objetivo por meio de uma expressão emocional apropriada) atestar a realidade do sistema que o tornou possível. A confissão, reforçada pela participação, a cumplicidade mesma, dos juizes, transforma o acusado, de culpado, em colaborador da acusação. Graças a ele, a feitiçaria, e as idéias que a ela se ligam, escapa a seu modo penoso de existência na consciência, como conjunto difuso de sentimentos e de representações mal formuladas, para se encarnar em ser de experiência. O acusado, preservado como testemunha, traz ao grupo uma satisfação de verdade, infinitamente mais densa e mais rica do que a satisfação de justiça que teria proporcionado a sua execução. E finalmente, por sua defesa engenhosa, tornando seu auditório progressivamente consciente do caráter vital oferecido pela verificação de seu sistema (pois que, principalmente, a escolha não é entre este sistema e um outro, mas entre o sistema mágico e nenhum sistema, ou seja, a desordem), o adolescente chegou a se transformar, de ameaça para a segurança física de seu grupo, em garantia de sua coerência mental.

Mas a defesa é, verdadeiramente, apenas engenhosa? Tudo faz crer que, após ter tateado para encontrar uma escapatória, o acusado participa com sinceridade e – a palavra não é demasiado forte – fervor, do jogo dramático que

se organiza entre seus juizes e ele. Proclamam-no feiticeiro; pois, se existem, ele poderia sê-lo. E como conheceria de antemão os indícios que lhe revelariam sua vocação Talvez estejam aí, presentes nesta prova e nas convulsões da mocinha transportada ao tribunal. Para ele também, a coerência do sistema, e o papel que lhe é assinalado para estabelecê-la, não têm um valor menos essencial do que a segurança pessoal que arrisca na aventura. Vemo-lo pois construir progressivamente o personagem que lhe impuseram, com uma mescla de astúcia e de boa fé: bebendo amplamente em seus conhecimentos e em suas lembranças, improvisando também, mas, sobretudo, vivendo sua função e procurando, nas manipulações que delineia e no ritual que ele constrói de pedaços e de fragmentos, a experiência de uma missão cuja eventualidade, pelo menos, é oferecida a todos. Ao termo da aventura, o que permanece das astúcias do início, até que ponto o herói não se tornou logrado por seu personagem, melhor, ainda: em que medida não se tornou ele, efetivamente, um feiticeiro? “Quanto mais o rapaz falava”, diz-nos a autora a respeito de sua confissão final, “mais profundamente se absorvia em seu objeto. Por momentos, sua face se iluminava com a satisfação resultante do domínio conquistado sobre seu auditório”. Que a mocinha saia após a administração do remédio, e que as experiências vividas no curso de uma prova tão excepcional se elaborem e se organizem, nada mais é necessário, sem dúvida, para que os poderes sobrenaturais, já reconhecidos pelo grupo, sejam confessados definitivamente por seu inocente detentor.

* * *

Devemos atribuir um lugar maior ainda a um outro documento, de valor excepcional, mas ao qual parece não ter sido reconhecido, até o momento, senão um interesse lingüístico: trata-se de um fragmento de autobiografia indígena, recolhido em língua Kwakiutl (da região de Vancouver, no Canadá) por Franz Boas, e do qual nos deu a tradução justalinear ⁽⁶⁾.

⁶ FRANZ Boas, *The religion of the Kwakiutl*, Columbia University Contributions to Anthropology, vol. X, Nova Iorque, 1930, parte II, pp. 1-41.

Um certo Quesalid (tal é, ao menos, o nome que ele recebeu quando se tornou feiticeiro) não acreditava no poder dos feiticeiros, ou, mais exatamente, dos xamãs, visto que este termo convém melhor para denotar seu tipo de atividade específica em certas regiões do mundo; impelido pela curiosidade de descobrir suas fraudes, e pelo desejo de desmascará-los, pôs-se a freqüentá-los, ate que um deles se ofereceu para introduzi-lo em seu grupo, onde seria iniciado e tornar-se-ia rapidamente um dos seus. Quesalid não se fez de rogado, e sua narrativa descreve, detalhadamente, quais foram suas primeiras lições estranha mistura de pantomima, de prestidigitação e de conhecimentos empíricos, onde se encontram misturados a arte de fingir o desfalecimento, a simulação de crises nervosas, o aprendizado de cantos mágicos, a técnica para se fazer vomitar, noções bastante precisas de auscultação e obstetrícia, o emprego de “sonhadores”, ou seja, de espões encarregados de escutar as conversações privadas e de relatar secretamente ao xamã os elementos de informação sobre a origem e os sintomas dos males sofridos por alguém, e, sobretudo, a *ars magna* de certa escola xamanística da costa noroeste do Pacífico, isto é, o uso de um pequeno tufo de penugem que o prático dissimula num canto de sua boca para expetorá-lo todo ensangüentado no momento oportuno, após se haver mordido a língua ou ter feito brotar o sangue de suas gengivas, e apresentá-lo solenemente ao doente e à assistência, como o corpo patológico expulso em conseqüência de suas sucções e manipulações.

Confirmado em suas piores suspeitas, Quesalid desejou prosseguir a sindicância; mas ele não era mais livre, seu estágio entre os xamãs começava a ser conhecido no exterior. E assim, um dia foi convocado pela família de um doente que com ele sonhara como seu salvador. Este primeiro tratamento (pelo qual, observa aliás, ele não se fez pagar, não mais que por aqueles que se seguiram, pois não tinha terminado os quatro anos de exercícios regulamentares) foi um sucesso estrondoso. Mas, se bem que conhecido, desde este momento, como “um grande xamã”, Quesalid não perde seu espírito crítico; interpreta seu êxito por razões psicológicas, “porque o doente acreditava firmemente no sonho que tivera a meu respeito”. O que devia, segundo seus próprios termos, torná-lo “hesitante e pensativo” foi uma aventura muito mais complexa, que o colocou em presença de inúmeras modalidades de “falso-

sobrenatural”, e que o levou a concluir que algumas eram menos falsas do que outras: bem entendido, aquelas as quais seu interesse pessoal estava empenhado, ao mesmo tempo que o sistema que começava a se construir sub-repticiamente em seu espírito.

Visitando a tribo vizinha dos Koskimo, Quesalid assistiu a uma cura de seus ilustres colegas estrangeiros; e, com grande estupor, constatou uma diferença de técnica: ao invés de cuspir a doença sob forma de um verme sanguinolento constituído pelo tufo dissimulado na boca, os xamãs Koskimo se contentavam. em expetorar em suas mãos um pouco de saliva, e ousavam pretender que ali estava “a doença”. O que vale este método? A qual teoria corresponde? A fim de descobrir “qual é a força desses, xamãs, se ela é real, ou se eles apenas aspiram a ser xamãs como os seus compatriotas, Quesalid solicitou e obteve experimentar seu método, o tratamento anterior tendo-se, aliás, revelado ineficaz; a doente declarou-se curada.

E eis aqui, pela primeira vez, nosso herói vacilante. Por poucas ilusões que tenha mantido até o presente acerca de sua técnica, ele encontrou uma ainda mais falsa, mais mistificadora, mais desonesta do que a sua. Pois ele, ao menos, dá qualquer coisa a sua clientela: ele lhe apresenta a doença sob uma forma visível e tangível, ao passo que os seus confrades estrangeiros não mostram absolutamente nada, e pretendem somente ter capturado o mal. E seu método obtém resultados, ao passo que o outro é vão. Assim, nosso herói se encontra às voltas com um problema que não é talvez sem equivalente no desenvolvimento da ciência moderna: dois sistemas, que se sabe serem igualmente inadequados, oferecem entretanto, um em relação ao outro, um valor diferencial, e isto, ao mesmo tempo do ponto de vista lógico e do ponto de vista experimental. Em relação a qual sistema de referências se os julgarão? O dos fatos, onde eles se confundem, ou o seu próprio, onde tomam valores desiguais, teórica e praticamente?

Entrementes, os xamãs Koskimo, “cobertos de vergonha” pelo descrédito no qual caíram junto aos seus compatriotas, estão também mergulhados na dúvida: seu colega produziu, sob forma de objeto material, a doença à qual tinham sempre atribuído uma natureza espiritual, e que não haviam, pois, jamais

sonhado em tornar visível. Enviaram-lhe um emissário, para convidá-lo a participar com eles de uma conferência secreta, numa gruta. Quesalid se dirigiu para lá, e seus confrades estrangeiros lhe expuseram seu sistema: “Cada enfermidade é um homem: furúnculos e tumores, comichões e eczemas, empôlas e tosse, e definhamento, e escrófula; e também isto, constrição da bexiga e dores de estômago... Logo que temos sucesso em capturar a alma da doença, que é um homem, então morre a doença, que é um homem; seu corpo desaparece em nossos interiores”. Se esta teoria é exata, o que há para mostrar? E por qual razão, quando Quesalid opera, “a doença adere à sua mão”? Mas Quesalid se refugia atrás dos regulamentos profissionais que o interdizem de ensinar antes de ter completado quatro anos de exercício, e se recusa a falar. Persiste nesta atitude, quando os xamãs koskimo lhe enviam suas filhas pretensamente virgens para tentar seduzi-lo e arrancar-lhe seu segredo.

Neste íterim, Quesalid retorna à sua aldeia de Fort Rupert para ser informado de que o mais ilustre xamã de um clã vizinho, inquieto com sua crescente reputação, lançou um desafio a todos os seus confrades, e convida-os a se medirem com ele em torno de diversos doentes. Presente ao encontro, Quesalid assiste a diversas curas do xamã mais velho; mas, não mais que os Koskimo, *este* não mostra a doença; limita-se a incorporar um objeto invisível “que ele pretende ser a doença”, ora ao seu toucado de cortiça, ora ao seu chocalho ritual esculpido em forma de pássaro: e, “pela força da doença que morde” os pilares da casa ou a mão do prático, esses objetos são então capazes de se manterem suspensos no ar. O roteiro habitual se desenrola. Solicitado a intervir nos casos julgados desesperadores por seu predecessor, Quesalid triunfa com a técnica do verme ensangüentado.

Aqui se situa a parte verdadeiramente patética de nossa narrativa. Envergonhado e desesperado, ao mesmo tempo pelo descrédito em que caiu e pelo desmoronamento de seu sistema terapêutico, o velho xamã envia sua filha, como emissário, a Quesalid; para solicitar-lhe a concessão de uma entrevista. Encontra-o assentado ao pé de uma árvore, e o velho se exprime nestes termos: “Não são coisas más que nós nos diremos, amigo, mas eu desejaria apenas que tu experimentes e que tu salves minha vida para mim, a fim de que eu não

morra de vergonha, pois tornei-me motivo de chacota de nosso povo, por causa do que fizeste nesta última noite. Eu te suplico que tenhas piedade, e que me digas o que estava colado na palma de tua mão na outra noite. Era a verdadeira moléstia, ou era somente fabricada? Pois eu te suplico que tenhas piedade e que me digas como fizeste, a fim de que eu possa te imitar. Amigo, tenha piedade de mim”. Inicialmente silencioso, Quesalid começa reivindicando explicações acerca das proezas do penteado e do chocalho, e seu colega lhe mostra a ponta dissimulada no toucado, que permite furá-lo em ângulo reto contra um poste, e a maneira pela qual ele fixa a cabeça de seu chocalho entre suas falanges, para fazer crer que o pássaro se mantém suspenso pelo bico, em sua mão. Sem dúvida, ele próprio não faz senão mentir e trugar; ele simula o xamanismo por causa dos proveitos materiais que dele retira, e “de sua cupidez pela riqueza dos doentes”; ele sabe bem que não se pode capturar as almas “pois todos nós possuímos nossa alma” ele também emprega o sebo e pretende que “é a alma, essa coisa branca pousada em sua mão”. A filha junta então suas súplicas à do pai: “Tenha piedade dele, para que ele possa continuar a viver”. Mas Quesalid permanece silencioso. Em consequência desta trágica entrevista, o velho xamã teve que desaparecer, na mesma noite, com todos os seus, “coração doente” e temido por toda a comunidade, pelas vinganças que poderia ser tentado a exercer. Bem inutilmente: viram-no retornar um ano depois. Como sua filha, ficara doido. Três anos mais tarde, morreu.

E Quesalid prosseguiu sua carreira, rica de segredos, desmascarando os impostores e cheio de desprezo pela profissão: “Uma vez apenas, vi um xamã que tratava os doentes por sucção; e não pude jamais descobrir se ele era um verdadeiro xamã ou um simulador. Por esta razão apenas, eu creio que ele era um xamã: ele não permitia àqueles que havia curado que lhe pagassem. E em verdade, eu não o vi rir unia única vez”. A atitude do começo se modificou, pois, sensivelmente o negativismo radical do livre-pensador cedeu lugar a sentimentos mais matizados. Existem verdadeiros xamãs. E ele próprio? Ao fim da narrativa, não se sabe; mas é claro que exerce seu ofício com consciência, que é orgulhoso de seus sucessos e que defende calorosamente, contra todas as escolas rivais, a técnica da plumagem ensangüentada, da qual parece ter

perdido de vista, completamente, a natureza falaciosa, e da qual zombara tanto no início.

* * *

Vê-se que a psicologia do feiticeiro não é simples. Para tentar analisá-la, inclinar-nos-emos inicialmente sobre o caso do velho xamã que suplica ao seu jovem rival de dizer-lhe a verdade, se a doença colada no côncavo de sua mão como um verme rubro e viscoso é real ou fabricada, e que soçobrará na loucura por não ter obtido resposta. Antes do drama, estava na posse de dois dados: de uma parte, a convicção de que os estados patológicos têm uma causa e que esta pode ser atingida; de outra parte, um sistema de interpretação onde a invenção pessoal desempenha um grande papel e ordena as diferentes fases do mal, desde o diagnóstico até a cura. Esta fabulação de uma realidade em si mesma desconhecida, feita de procedimentos e de representações, é afiançada numa tripla experiência: a do próprio xamã que, se sua vocação é real (e, mesmo se não o é, somente pelo fato do exercício); experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; enfim, do público, que também participa da cura, e cujo arrebatamento sofrido, e a satisfação intelectual e afetiva que retira, determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo.

Esses três elementos daquilo que se poderia denominar de complexo xamanístico são indissociáveis. Mas vê-se que eles se organizam em torno de dois pólos, formados, um pela experiência íntima do xamã, o outro pelo *consensus coletivo*. Não existe razão para duvidar, efetivamente, que os feiticeiros, ou ao menos os mais sinceros dentre eles, acreditam em sua missão, e que esta crença não esteja fundada na experiência de estados específicos. As provas e as privações às quais se submetem bastariam frequentemente para provocá-los, mesmo se se recusa a admiti-los como prova de uma vocação séria e fervorosa. Mas existem também argumentos lingüísticos, mais convincentes, porque indiretos: no dialeto Wintu da Califórnia, existem cinco modos verbais que correspondem a um conhecimento adquirido pela visão, por impressão corporal, por inferência, pelo raciocínio e pelo ouvir dizer. Todos os cinco constituem a categoria do conhecimento, por oposição à da conjectura, que se

exprime diferentemente. Muito curiosamente, as relações com o mundo sobrenatural se exprimem por meio dos modos do conhecimento, e entre eles, os da impressão corporal (isto é, da experiência mais intuitiva), da inferência e do raciocínio. Assim, o indígena que se torna xamã após uma crise espiritual, concebe gramaticalmente o seu estado como uma consequência que ele deve inferir do fato, formulado como uma experiência imediata, que obteve a tutela de um Espírito, o qual conduz à conclusão dedutiva que ele teve que fazer uma viagem ao além, no fim da qual – experiência imediata – reencontrou-se entre os seus ⁽⁷⁾.

As experiências do doente representam o aspecto menos importante do sistema, se se excetua o fato de que um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã, como se observa, ainda hoje em dia, na psicanálise. Como quer que seja, recorde-se que o xamã não é completamente desprovido de conhecimentos positivos e técnicas experimentais, que podem explicar em parte o seu sucesso; de resto, desordens do tipo que se denomina atualmente psicossomático, e que representam uma grande parte das doenças correntes nas sociedades de fraco coeficiente de segurança, devem muitas vezes ceder a uma terapêutica psicológica. Em resumo, é provável que os médicos primitivos, do mesmo modo que seus colegas civilizados, curem ao menos uma parte dos casos de que cuidam, e que, sem esta eficácia relativa, os usos mágicos não teriam podido conhecer a vasta difusão que os caracteriza, no tempo e no espaço. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro. Somos, pois, diretamente conduzidos à outra extremidade do sistema, isto é, ao seu pólo coletivo.

É, de fato, na atitude do grupo, bem mais que no ritmo dos reveses e dos sucessos, que é necessário procurar a verdadeira razão da derrocada dos rivais de Quesalid. Eles próprios o sublinham, quando se queixam de se terem tornado o motivo da chacota de todos, quando alegam sua vergonha, sentimento social por excelência. O fracasso é secundário, e percebe-se, em todos seus

⁷ D. DEMETRACOPOULOU LEE, Some Indian Texts Dealing With The Supernatural, *The Review of Religion*, maio de 1941.

propósitos, que o concebem como função de um outro fenômeno: o desaparecimento do *consensus social*, reconstituído às suas custas em torno de um outro prático e de um outro sistema. O problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou; mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo.

Tratando o seu doente, o xamã oferece a seu auditório um espetáculo. Que espetáculo? Com risco de generalizar imprudentemente certas observações, diríamos que esse espetáculo é sempre o de uma repetição, pelo xamã, do “chamado”, isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação de seu estado. Mas a expressão do espetáculo não deve enganar: o xamã não se contenta em reproduzir ou representar mimicamente certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência. E visto que, ao termo da sessão, ele retorna ao estado normal, podemos dizer, tomando emprestado da psicanálise um termo essencial, que ele abreagiu. Sabe-se que a psicanálise denomina abreação ao momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente. Neste sentido, o xamã é um abreator profissional.

Nós pesquisamos alhures as hipóteses teóricas que seria necessário formular para admitir que o modo de abreação particular à cada xamã, ou ao menos à cada escola, pudesse induzir simbolicamente, no doente, uma abreação de sua própria perturbação⁽⁸⁾. Se, todavia, a relação essencial é a relação entre o xamã e o grupo, é necessário também colocar a questão de outro ponto de vista, que é o da relação entre os pensamentos normal e patológico. Ora, em toda perspectiva não científica (e nenhuma sociedade pode se vangloriar de não participar dela de nenhum modo) pensamento patológico e pensamento normal não se opõem, eles se completam. Em presença de um universo de que está ávido de compreender, mas do qual não chega a dominar os mecanismos, o pensamento normal reclama sempre seu sentido às coisas, que o recusam; ao contrário, o pensamento dito patológico extravasa de

⁸ “A eficácia simbólica”, cap. X deste volume.

interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais está sempre pronto a sobrecarregar uma realidade, que seria de outro modo deficitária. Para um, existe o não-verificável experimentalmente, isto é, um exigível; para o outro, - experiências sem objeto, ou seja, um disponível. Tomando emprestado à linguagem dos lingüistas, nós diremos que o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (ao menos em certas de suas manifestações) dispõe de uma. plethora de significante. Pela colaboração coletiva à cura xamanística, um equilíbrio se estabelece entre essas duas situações complementares. No problema da doença, que o pensamento normal não compreende, o psicopata é exortado pelo grupo a investir uma riqueza afetiva, privada por si própria de qualquer aplicação. Um equilíbrio aparece entre o que é verdadeiramente, no plano psíquico, uma oferta e uma procura; mas sob duas condições: é necessário que, por uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total onde feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontram cada qual o seu lugar. E é necessário que, do mesmo modo que o doente e o feiticeiro, o público participe, ao menos em certa medida, da abreação, essa experiência vivida de um universo de efusões simbólicas do qual o doente, pois que doente, e o feiticeiro, pois que psicopata -isto é, dispondo ambos de experiências não integráveis de outro modo- podem-lhe deixar, à distância, entrever “as luminárias”. Na ausência de todo controle experimental, que não é necessário e nem é mesmo exigido, é esta experiência só, e sua riqueza relativa em cada caso, que pode permitir a escolha entre diversos sistemas possíveis, e acarretar a adesão a tal escola ou a tal prático⁽⁹⁾.

** * *

⁹ Sobre o paralelo, feito aqui de maneira demasiado simplista, entre feiticeiro e psicopata, fui conduzido, por críticas oportunas de Michel Leiris, a precisar meu pensamento em: “Introduction à L’oeuvre de Marcel Mauss”, in: MARCEL MAUSS, **Sociologie et Anthropologie**, (P.U.F.), Paris, 1950, pp. XVIII a XXIII.

Diversamente da explicação científica, não se trata, pois, de ligar estados confusos e inorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob forma de totalidade ou sistema; o sistema valendo precisamente na medida em que permite a precipitação, ou a coalescência, desses estados difusos (penosos também, em razão de sua descontinuidade); e este último fenômeno é atestado a consciência por uma experiência original, que não pode ser percebida de fora. Graças as suas desordens complementares, o par feiticeiro-doente encarna para o grupo, de modo concreto e vigoroso, um antagonismo próprio a todo pensamento, mas cuja expressão normal permanece vaga e imprecisa: o doente é passividade, alienação de si mesmo, como o in formulável é a doença do pensamento; o feiticeiro é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos. A cura põe em relação esses pólos opostos, assegura a passagem de um a outro, e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social.

Percebe-se assim a necessidade de estender a noção de abreação examinando os sentidos que ela toma nas terapêuticas psicológicas distintas da psicanálise, que teve o imenso mérito de redescobri-la e de insistir sobre o seu valor essencial. Dir-se-á que existe, em psicanálise, apenas uma abreação – a do doente – e não três? Não é tão certo. É verdade que na cura xamanística, o feiticeiro fala, e faz abreação *para* o doente que se cala, ao passo que na psicanálise é o doente que fala, e faz abreação *contra* o médico que o escuta. Mas a abreação do médico, por não ser concomitante à do doente, não é menos exigida, pois que é necessário ter sido analisado para se tornar analista. O papel reservado ao grupo pelas duas técnicas e mais delicado para definir, pois a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente, ao passo que a psicanálise readapta o doente ao grupo, por meio de soluções introduzidas. Mas a inquietante evolução que tende, desde alguns anos, a transformar o sistema psicanalítico, de corpo de hipóteses científicas verificáveis experimentalmente em certos casos precisos e limitados, numa espécie de mitologia difusa que permeia a consciência do grupo (fenômeno objetivo que se traduz, no psicólogo, pela tendência subjetiva de estender ao pensamento normal um sistema de interpretações concebido em função do pensamento

patológico, e a aplicar a fatos de psicologia coletiva um método adaptado ao estudo do pensamento individual somente) propicia restabelecer rapidamente o paralelismo. Então – e talvez já, em certos países – o valor do sistema deixará de ser fundado em curas reais, as quais beneficiarão indivíduos particulares, mas sobre o sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura, e o sistema popular em conformidade com o qual, sobre esta base, seu universo se encontrará reconstruído.

Desde agora, a comparação entre a psicanálise e terapêuticas psicológicas mais antigas e mais divulgadas pode incitar a primeiras a úteis reflexões acerca de seu método e de seus princípios. Deixando desenvolver-se sem cessar o recrutamento de seus jurisdicionados que, de anormais caracterizados, se tornam paulatinamente exemplos representativos do grupo, a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões; pois somente um doente pode sair curado, um inadaptado ou um instável só podem ser persuadidos. Vê-se aparecer então um perigo considerável: que o tratamento (sem que o médico o saiba, bem entendido), longe de chegar à resolução de uma perturbação precisa sempre dentro do contexto, se reduz à reorganização do universo- do paciente em função das interpretações psicanalíticas. Significa que se cairia, como ponto de chegada, na situação que fornece seu ponto de partida e sua possibilidade teórica ao sistema mágico-social que nós analisamos.

Se esta análise é exata, é necessário ver nas condutas mágicas a resposta à uma situação que se revela à consciência por manifestações afetivas, mas cuja natureza profunda é intelectual. Pois sozinha, a história da função simbólica permitiria a explicação desta condição intelectual do homem, de que o universo não significa jamais bastante, e que o pensamento dispõe sempre de demasiadas significações para a quantidade de objetos nos quais ele pode enganchá-las. Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência, no seio do qual os dados até então contraditórios possam se integrar. Mas sabe-se que esse sistema se edifica às custas do progresso do conhecimento, que teria exigido que, dos dois sistemas anteriores, um apenas fosse manejado e aprofundado até o ponto (que estamos

ainda longe de entrever) em que tivesse permitido a reabsorção do outro. Não teria sido necessário que se fizesse repetir ao indivíduo, psicopata ou normal, essa desventura coletiva. Mesmo se o estudo do doente nos ensinou que todo indivíduo se refere mais ou menos a sistemas contraditórios, e que ele sofre de seu conflito, não basta que uma certa forma de integração seja possível e praticamente eficaz para que ela seja verdadeira, e para que se esteja certo de que a adaptação assim realizada não constitui uma regressão absoluta, com relação à situação conflitual anterior.

Reabsorver uma síntese aberrante local, por sua integração com as sínteses normais, no seio de uma síntese geral, mas arbitrária -fora dos casos críticos onde a ação se impõe representaria uma perda em todos os quadros. Um corpo de hipóteses elementares pode apresentar um valor instrumental certo para o prático, sem que análise teórica deva se impor a reconhecer aí à imagem última da realidade; e sem que seja tampouco necessário unir, por seu intermédio, doente e médico numa espécie de comunhão mística, que não tem o mesmo sentido para ambos e que chega somente a dissolver o tratamento numa fabulação.

Afinal só se exigirá desta uma linguagem que sirva para dar a tradução, socialmente autorizada, de fenômenos cuja natureza profunda ter-se-ia tornado igualmente impenetrável para o grupo, para o doente e para o mago.