

Marcel Mauss

Sociologia e antropologia

Precedido de uma *Introdução à obra de Marcel Mauss*
por Claude Lévi-Strauss

Textos Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl
Tradução Paulo Neves

COSACNAIFY

Biblioteca Setorial-CEFD-UFES



- HOGGIN, H. IAN
1935-36. "Mana". *Oceania*, v. 6.
- LACAN, Jacques
1948. "L'Agressivité en Psychanalyse". *Revue française de Psychanalyse*, n. 3, jul-set.
- LEIRIS, Michel
1950. "Martinique, Guadeloupe, Haiti". *Les Temps Modernes*, n. 52, fev.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1947. "La Sociologie française", in G. Gurvitch e W. Moore (orgs.). *La Sociologie au XX^e siècle*. Paris: PUF, v. 2 (*Twentieth Century Sociology*. Nova York: 1946, cap. XVII).
1948a. "The Tupi-Kawahib". *Handbook of South American Indians*. Washington, v. 3.
1948b. "La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara". *Société des Américanistes*. Paris.
1949. "Le sorcier et sa magie". *Les Temps Modernes*, mar.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1948. *Magic, Science and Religion*. Boston.
- MEAD, Margaret
1949. "The Mountain Arapesh". *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*. Nova York: v. 41, 3.
- METRAUX, Alfred
1944a. "La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la Region tropical Sul-Americana". *América Indígena*, v. 4, Mexico.
1944b. "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale". *Acta Americana*, v. 2, n. 3 e 4.
- NADEL, S. F.
1946 [1949]. "Shamanism in the Nuba Mountains". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. LXXVI, n. 1.
- SHANNON, C. E. & Warren WEAVER,
1949. *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press.
- SCHNEEP, G. J.
1947. "El concepto de Mana". *Acta Anthropologica*, n. 3, v. 2, Mexico.
- TROUBETZKOY, Nicolas S.
1939. *Grundzüge der Phonologie*. [Principes de phonologie, 1949, tradução franc. de J. Cantineau. Paris: Klincksieck]
- WIENER, Norbert
1948. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, MA: MIT Press.

Primeira parte

ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DA MAGIA*

- I. Histórico e fontes
 - II. Definição da magia
 - III. Os elementos da magia
 - IV. Análise e explicação da magia
 - V. Conclusão
- Apêndice

* Extraído de *Année Sociologique*, [1902-03] 1904, em colaboração com Henri Hubert. Algumas páginas preliminares foram transferidas a um apêndice acrescentado no final deste estudo.

I. Histórico e fontes

Há muito a magia é objeto de especulações. Mas as dos antigos filósofos, alquimistas e teólogos, sendo puramente práticas, pertencem à história da magia e não devem ter lugar na história dos trabalhos científicos que o nosso tema ensejou. A lista destes começa com os escritos dos irmãos Grimm, que inauguraram a longa série de pesquisas na qual se situa nosso trabalho.

Atualmente já existem, sobre a maior parte das grandes classes de fatos mágicos, boas monografias. Seja com fatos colecionados de um ponto de vista histórico, seja de um ponto de vista lógico, repertórios imensos se constituíram. Por outro lado, algumas noções estão estabelecidas, como a de sobrevivência ou a de simpatia.

Nossos predecessores diretos são os estudiosos da escola antropológica, graças aos quais constituiu-se uma teoria já suficientemente coerente da magia. Tylor aborda-a duas vezes em sua *Primitive Culture* [1871]. Ele associa primeiro a demonologia mágica ao animismo primitivo; em seu segundo volume, é um dos primeiros a falar de magia simpática, isto é, de ritos mágicos que procedem, seguindo as leis ditas de simpatia, do mesmo ao mesmo, do próximo ao próximo, da imagem à coisa, da parte ao todo; mas isso é sobretudo para mostrar que, em nossas sociedades, ela faz parte do sistema das sobrevivências. Na verdade, Tylor só dá uma explicação da magia na medida em que o animismo constitui uma explicação. Do mesmo modo, Wilken e Sydney Hartland estudaram a magia, um a propósito do animismo e do xamanismo, o outro a propósito do penhor de vida, assimilando às relações simpáticas as que existem entre o homem e a coisa ou o ser a que sua vida está ligada.

Com Frazer e Lehmann, chegamos a verdadeiras teorias. A teoria de Frazer, tal como exposta na segunda edição de seu *O ramo de ouro*, é, para nós, a expressão mais clara de toda uma tradição para a

qual contribuíram, além de Tylor, sir Alfred Lyall, Jevons, Lang e também Oldenberg. Mas como todos esses autores concordam, sob a divergência das opiniões particulares, em fazer da magia uma espécie de ciência antes da ciência, e como é esse o fundo da teoria de Frazer, é desta que nos contentaremos em falar primeiramente. Para Frazer, são mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas leis ditas de simpatia, lei de similaridade e lei de contigüidade, que ele formula do seguinte modo: "O semelhante produz o semelhante; as coisas que estiveram em contato, mas que já não estão mais, continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse". Pode-se acrescentar como corolário: "A parte está para o todo assim como a imagem para a coisa representada". Desse modo, a definição elaborada pela escola antropológica tende a absorver a magia na magia simpática. As fórmulas de Frazer são muito categóricas a esse respeito; elas não permitem nem hesitações nem exceções: a simpatia é a característica necessária e suficiente da magia; todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos. Admite-se claramente que, de fato, os mágicos praticam ritos semelhantes às preces e aos sacrifícios religiosos, quando não são sua cópia ou sua paródia; admite-se também que os padres parecem ter em muitas sociedades uma predisposição notável ao exercício da magia. Mas esses fatos, dizem-nos, testemunham desdobramentos recentes, não havendo motivo para levá-los em conta na definição; esta deve considerar apenas a magia pura.

Dessa primeira proposição é possível deduzir outras. Em primeiro lugar, o rito mágico age diretamente, sem a mediação de um agente espiritual; ademais, sua eficácia é necessária. Dessas duas propriedades, a primeira não é universal, pois se admite que a magia, em sua degenerescência, contaminada pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e de demônios; mas a verdade da segunda não foi afetada por isso, pois, no caso em que se supõe um intermediário, o rito mágico age sobre ele como sobre os fenômenos; ele força, obriga, enquanto a religião concilia. Essa última propriedade, pela qual a magia parece distinguir-se essencialmente da religião sempre que fôssemos tentados a confundir-las, permanece, com efeito, segundo Frazer, a característica mais durável e a mais geral da magia.

Essa teoria complica-se com uma hipótese, cujo alcance é mais vasto. A magia assim entendida torna-se a forma primeira do pensamento humano. Ela teria outrora existido em estado puro e, na origem,

o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos. A predominância dos ritos mágicos nos cultos primitivos e no folclore é, pensa-se, uma prova cabal em apoio dessa hipótese. Além disso, afirma-se que esse estado de magia ainda vigora em algumas tribos da Austrália central cujos ritos totêmicos teriam um caráter exclusivamente mágico. A magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia. O homem, que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas idéias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. Certamente, Frazer não propõe essa hipótese senão com prudentes reservas, mas ele a defende firmemente. Aliás, completa-a explicando de que maneira, partindo da religião, o espírito humano se encaminha para a ciência; capacitado a constatar os erros da religião, ele volta à simples aplicação do princípio de causalidade; mas, doravante, trata-se de causalidade experimental e não mais de causalidade mágica. Retomaremos em detalhe os diversos pontos dessa teoria.

O trabalho de Lehmann é um estudo de psicologia ao qual uma breve história da magia serve de prefácio. Ele procede por observação de fatos contemporâneos. A magia, definida como "a colocação em prática das superstições", isto é, "das crenças que não são nem religiosas nem científicas", subsiste em nossas sociedades sob as formas observáveis do espiritismo e do ocultismo. Dedicando-se portanto a analisar as principais experiências dos espíritos pelos procedimentos da psicologia experimental, ele é levado a ver nelas, e conseqüentemente na magia, ilusões, pré-possessões, erros de percepções causados por fenômenos de expectativa.

Todos esses trabalhos têm um caráter ou um defeito comum. Não se buscou fazer uma enumeração completa das diferentes espécies de fatos mágicos e, por conseguinte, é duvidoso que se tenha conseguido constituir uma noção científica que abranja o conjunto. A única tentativa feita, por Frazer e Jevons, para circunscrever a magia, peca por

parcialidade. Eles escolheram fatos pretensamente típicos; acreditaram na existência de uma magia pura e reduziram-na inteiramente aos fatos de simpatia; mas não demonstraram a legitimidade da escolha. Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que as praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos. Se velhas definições não são levadas em conta e se é constituída definitivamente uma classe tão limitada de idéias e de práticas, fora das quais não se quer reconhecer senão aparências de magia, pedimos então que se expliquem as ilusões que induziram tantas pessoas a tomar por mágicos fatos que, por si mesmos, não o eram. É o que esperamos em vão. Acaso nos dirão que os fatos de simpatia formam uma classe natural e independente de fatos que importa distinguir? É possível; ainda assim seria preciso que eles tivessem produzido expressões, imagens, atitudes sociais suficientemente distintas para que se pudesse dizer que estão claramente separados do resto da magia; acreditamos, aliás, que não é isso que acontece. Em todo caso, seria necessário ficar então entendido que nos é dada dessa maneira apenas uma teoria das ações simpáticas e não da magia em geral. Em suma, ninguém nos forneceu até o presente a noção clara, completa e satisfatória da magia, da qual não poderíamos abrir mão. Somos então levados a constituí-la nós mesmos.

Para chegar a isso, não podemos nos limitar ao estudo de uma ou de duas magias, precisamos considerar ao mesmo tempo o maior número possível delas. Com efeito, não esperamos deduzir da análise de uma só magia, ainda que bem escolhida, uma espécie de lei de todos os fenômenos mágicos, pois a incerteza em que estamos sobre os limites da magia nos faz temer não achar representada nela a totalidade dos fenômenos mágicos. Por outro lado, devemos nos propor estudar sistemas o mais heterogêneos possível. Será o meio de estabelecer que, por mais variáveis que sejam, segundo as civilizações, suas relações com as outras classes de fenômenos sociais, a magia ainda assim contém em toda parte os mesmos elementos essenciais, e que, em suma, ela é em toda parte idêntica. Mas, sobretudo, devemos estudar paralelamente magias de sociedades muito primitivas e magias de sociedades muito diferenciadas. É nas primeiras que encontraremos, em sua forma perfeita, os fatos elementares, os fatos-origens dos quais os outros derivam; as segundas, com sua organização mais completa, suas instituições mais distintas,

fornecerão fatos mais inteligíveis para nós, que nos permitirão compreender os primeiros.

Preocupamo-nos em levar em conta apenas documentos muito seguros e que nos descrevem sistemas completos de magia. É o que reduz singularmente o campo de nossas observações, por menos que queiramos nos ater somente aos que solicitam um mínimo de crítica. Restringimo-nos portanto a observar e a comparar entre si um número limitado de magias. São estas as magias de algumas tribos australianas;¹ as de um certo número de sociedades melanésias;² as de duas das nações de origem iroquesa, Cherokee e Huron, e, entre as magias algonquinas, a dos Ojibwa.³ Levamos igualmente em consideração a magia do antigo México.⁴ Também demos importância à magia moderna dos malaios dos estreitos,⁵ e a duas das formas que a magia adquiriu na Índia: forma popular contemporânea estudada nas províncias do noroeste; forma quase erudita, que lhe deram certos brâmanes da época literária, dita védica.⁶

1. Arunta: Spencer e Gillen 1898. — Pitta-Pitta e tribos vizinhas do Queensland central: W. Roth 1897. — Kurnai; Murning e tribos vizinhas do sudeste: Fison e Howitt 1880; 1883; 185-ss; *J.A.L.*, v. 16: 32-ss; *J.A.L.*, v. 17: 30-ss — Esses documentos preciosos são muitas vezes incompletos, sobretudo no que concerne aos encantamentos. 2. Ilhas Banks, Ilhas Salomão, Novas Hébridas: M. Codrington 1890; em torno desse estudo capital, reunimos um certo número de indicações etnográficas, entre outras as de Gray (1892) sobre Tanna; cf. Sidney H. Ray 1894: 227-ss. Esses trabalhos, interessantes sobretudo pelo que nos ensinam da idéia de *mana*, são incompletos no que concerne ao detalhe dos ritos, aos encantamentos, ao regime geral da magia e do mágico. 3. Entre os Cherokee, estamos em presença de verdadeiros textos, de manuscritos rituais propriamente ditos, escritos por mágicos, em caracteres sequoia; Mooney (1887; *18th Report*) recolheu cerca de 500 fórmulas e rituais; ele conseguiu várias vezes obter os melhores comentários sobre elas. — Em relação aos Huron, servimo-nos apenas das excelentes indicações de Hewitt sobre o *orenda*, do qual se fará um relato adiante. — Os pictogramas ojibwa (Algonquinos), descrevendo as iniciações nas diversas sociedades mágicas, nos foram também de grande utilidade. Eles possuem ao mesmo tempo, nos trabalhos de Hoffmann (1887), o valor de textos escritos e de monumentos figurados. 4. Sobre a magia mexicana, ver o manuscrito ilustrado, em nahuatl e espanhol, redigido por Sahagun, publicado, traduzido e comentado por Selser (s/d.: VII: 2.2/4), cujas informações são excelentes mas sumárias. 5. O livro de W. W. Skeat, *Malay Magic* (1899), contém um excelente repertório de fatos, bem analisados, muito completos, observados pelo autor, ou recolhidos numa notável série de opúsculos mágicos manuscritos. 6. Os hindus nos forneceram um corpus incomparável de documentos mágicos: hinos e fórmulas mágicas do *Atharva Veda* (cf. bibliografia); textos rituais do *Kauçika-Sutra* (cf. bibliografia). Mas não esqueçamos que esses textos mal datados representam apenas *uma* das tradições, por assim dizer, literárias, de *uma* das escolas *bramânicas* ligadas ao *Atharva Veda*, e não toda a magia bramânica nem, menos ainda, toda a magia da Índia antiga. — Quanto à Índia moderna, >

Servimo-nos muito pouco de documentos de língua semítica, sem no entanto negligenciá-los.⁷ O estudo das magias gregas e latinas⁸ nos foi particularmente útil para o estudo das representações mágicas e do funcionamento real de uma magia claramente diferenciada. Servimo-nos, enfim, dos fatos bem atestados que nos fornecem a história da magia na Idade Média⁹ e o folclore francês, germânico, celta e finlandês.

> servimo-nos sobretudo da coletânea de Crooke (1897). Ela contém um certo número de lacunas, principalmente em relação às nuances dos ritos e aos textos das fórmulas. 7. Não conhecemos da magia assíria senão rituais de exorcismo: Fossey 1903. Sobre a magia judaica, temos apenas dados fragmentários: Witton-Davies 1898; L. Blau 1898. — Deixamos de lado a magia dos árabes. 8. Sobre o valor das fontes gregas e latinas, um de nós já se explicou (H. Hubert, "Magia", no *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines s/d.*, fasc. 31: 9-ss). Utilizamos de preferência os papiros mágicos, que nos apresentam, se não rituais inteiros, ao menos indicações completas sobre um certo número de ritos. Recorremos de bom grado aos textos dos alquimistas (Berthelot 1887). Utilizamos apenas com prudência textos romanos e contos mágicos. 9. Nosso estudo da magia da Idade Média foi grandemente facilitado pelas duas excelentes obras de Hansen, cuja resenha já fizemos (Mauss *A.S.*, v. 5: 228-ss).

II. Definição da magia

Admitamos provisoriamente, em princípio, que a magia foi suficientemente distinguida, nas diversas sociedades, dos outros sistemas de fatos sociais. Sendo assim, há razão de crer que ela não apenas constitui uma classe distinta de fenômenos, mas também que é suscetível de uma definição clara. Devemos fazer essa definição por nossa conta, pois não podemos nos contentar em chamar de mágicos os fatos que foram designados como tais por seus atores ou por seus espectadores. Estes se colocavam em pontos de vista subjetivos, que não são necessariamente os da ciência. Uma religião chama de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente; essa maneira de ver já se impôs a cientistas e, por exemplo, um folclorista tão distinto como Skeat considera como mágicos os antigos ritos agrários dos malaios. Para nós, devem ser ditas mágicas apenas as coisas que foram realmente tais para toda uma sociedade, e não as que foram assim qualificadas apenas por uma fração de sociedade. Mas sabemos também que as sociedades nem sempre tiveram de sua magia uma consciência muito clara, e que, quando a tiveram, só chegaram a isso lentamente. Não esperamos portanto encontrar de imediato os termos de uma definição perfeita, que só poderá vir como conclusão de um trabalho sobre as relações da magia e da religião.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representações mágicas* as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos.

Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em

cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas.

As práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podem ser confundidos são: os atos jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos. O sistema da obrigação jurídica foi associado à magia em razão de que, de parte a parte, há palavras e gestos que obrigam e vinculam, há formas solenes. Mas, se com frequência os atos jurídicos têm um caráter ritual, se o contrato, os juramentos, o ordálio são sob alguns aspectos sacramentais, é que eles se misturaram a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. Na medida em que têm uma eficácia particular, em que fazem mais do que estabelecer relações contratuais entre indivíduos, eles não são jurídicos, mas mágicos ou religiosos. Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é o *factum*, *kṛtyā* por excelência; a palavra alemã *zauber* tem o mesmo sentido etimológico; outras línguas também empregam, para designar a magia, palavras cuja raiz significa *fazer*.

Mas também as técnicas são criadoras. Os gestos que elas comportam são igualmente reputados eficazes. Sob esse ponto de vista, a maior parte da humanidade tem dificuldade de distingui-las dos ritos. Aliás, talvez não haja um só dos fins alcançados tão penosamente por nossas artes e nossas indústrias que a magia supostamente não alcance. Tendendo aos mesmos objetivos, elas se associam naturalmente e sua mistura é um fato constante; mas esta se produz em proporções variáveis. Em geral, na pesca, na caça e na agricultura, a magia acompanha a técnica e a auxilia. Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de

simpatias, de homeopatias, de antipatias e, de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto.

A confusão é tanto mais fácil quanto o caráter tradicional da magia reaparece nas artes e nas indústrias. A série dos gestos do artesão é tão uniformemente regulada quanto a série dos gestos do mágico. No entanto, as artes e a magia foram em toda parte distinguidas, porque se percebia entre elas alguma inapreensível diferença de método. Nas técnicas, o efeito é concebido como produzido mecanicamente. Sabe-se que ele resulta diretamente da coordenação dos gestos, dos instrumentos e dos agentes físicos. Vemo-lo seguir imediatamente a causa; os produtos são homogêneos aos meios; o disparo faz partir o dardo e o cozimento se faz com fogo. Além disso, a tradição é controlada a todo momento pela experiência que põe constantemente à prova o valor das crenças técnicas. A existência mesma das artes depende da percepção contínua dessa homogeneidade das causas e dos efeitos. Quando uma técnica é ao mesmo tempo mágica e técnica, a parte mágica é a que escapa a essa definição. Assim, numa prática médica, as palavras, os encantamentos, as observâncias rituais ou astrológicas são mágicas; é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos, e que reina todo um mundo de idéias que faz que os movimentos, os gestos rituais, sejam reputados detentores de uma eficácia muito especial, diferente de sua eficácia mecânica. Não se concebe que o efeito sensível dos gestos seja o verdadeiro efeito. Este ultrapassa sempre aquele e, normalmente, não é da mesma ordem, como quando, por exemplo, se faz chover agitando a água de uma fonte com um bastão. Eis aí o que é próprio dos ritos e que podemos chamar *atos tradicionais de uma eficácia sui generis*.

Mas ainda não chegamos senão a definir o rito e não o rito mágico, que convém agora distinguir do rito religioso. Frazer, como vimos, nos propôs critérios. O primeiro é que o rito mágico é um rito simpático. Ora, esse sinal é insuficiente. Não apenas há ritos mágicos que não são ritos simpáticos, como também a simpatia não é particular à magia, pois há atos simpáticos na religião. Quando o grande sacerdote, no templo de Jerusalém, na festa de Sukot [Festa das Cabanas], derramava água sobre o altar, mantendo os braços erguidos, ele efetuava evidentemente um ato simpático destinado a provocar a chuva. Quando o oficiante hindu, durante um sacrifício solene, prolonga ou diminui à vontade a vida do sacrificante, conforme o trajeto que ele faz cumprir a libação,

seu rito é ainda eminentemente simpático. Num caso e noutro, os símbolos são perfeitamente claros; o rito parece agir por si mesmo; no entanto, em ambos os casos, ele é eminentemente religioso: os agentes que o efetuam, o caráter dos lugares ou as divindades presentes, a solenidade dos atos, as intenções dos que assistem ao culto, não deixam nenhuma dúvida a esse respeito. Portanto, os ritos simpáticos podem ser tanto mágicos quanto religiosos.

O segundo critério, proposto por Frazer, é que o rito mágico age geralmente por si mesmo, e coage, enquanto o rito religioso adora e concilia; um tem uma ação mecânica imediata; o outro age indiretamente e por uma espécie de respeitosa persuasão; seu agente é um intermediário espiritual. Mas essa distinção ainda está longe de ser suficiente, pois com frequência também o rito religioso coage, e o deus não podia de modo algum se subtrair, na maior parte das religiões antigas, a um rito realizado sem vício de forma. Além disso, não é exato, e veremos isso claramente, que todos os ritos mágicos tenham tido uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia, e mesmo os deuses aí participam. Enfim, o espírito, deus ou diabo, nem sempre obedece fatalmente às ordens do mágico, que acaba por implorá-lo.

Precisamos portanto buscar outros sinais. Para encontrá-los, procedamos por divisões sucessivas.

Entre os ritos, há alguns que são certamente religiosos: são os ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos. No entanto, há ritos desse caráter que Frazer não reconheceu como religioso; para ele, todas as cerimônias dos australianos, a maior parte das cerimônias de iniciação, em razão dos ritos simpáticos que envolvem, são mágicas. Ora, com efeito, os ritos clânicos dos Arunta, ritos ditos de *intichiuma*, os ritos tribais de iniciação, têm precisamente a importância, a gravidade, a santidade que a palavra religião evoca. As espécies e os ancestrais totêmicos presentes durante esses ritos são claramente essas forças que inspiram respeito ou temor cuja intervenção é, para o próprio Frazer, o sinal do ato religioso. Elas são mesmo invocadas durante as cerimônias.

Há outros ritos, ao contrário, que são regularmente mágicos. São os malefícios. Vemo-los assim qualificados constantemente pelo direito e a religião. Ilícitos, são expressamente proibidos e punidos. Aqui a interdição marca, de um modo formal, o antagonismo do rito mágico e do rito religioso. É ela inclusive que faz o caráter mágico do malefício, pois

há ritos religiosos que são igualmente maléficos, como alguns casos de *devotio*, as imprecações contra o inimigo da cidade, contra o violador de uma sepultura ou de um juramento, enfim todos os ritos de morte que sancionam interdições rituais. Pode-se mesmo dizer que há malefícios que só o são em relação aos que os temem. A interdição é o limite do qual a magia inteira se aproxima.

Esses dois extremos formam, por assim dizer, os dois pólos da magia e da religião: pólo do sacrifício, pólo do malefício. As religiões sempre criam uma espécie de ideal em direção ao qual se alçam os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem. Essas regiões, a magia as evita. Ela tende para o malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que sempre oferece os contornos principais da imagem que a humanidade formou da magia. Entre esses dois pólos dispõe-se uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente evidente. São as práticas que não são nem interditas, nem prescritas de um modo especial. Há atos religiosos que são individuais e facultativos; há atos mágicos que são lícitos. São, de um lado, os atos ocasionais do culto individual, de outro, as práticas mágicas associadas às técnicas, as da medicina, por exemplo. Um camponês que exorciza as ratazanas de seu campo, um índio que prepara sua medicina de guerra, um finlandês que encanta sua arma de caça, perseguem objetivos perfeitamente confessáveis e efetuam atos permitidos. O parentesco entre a magia e o culto doméstico é tal que vemos, na Melanésia, a magia produzir-se na série de atos que têm por objeto os antepassados. Longe de negar a possibilidade dessas confusões, acreditamos mesmo dever insistir nelas, reservando para mais tarde a explicação. Por enquanto, aceitaríamos quase a definição de Grimm, que considerava a magia como “uma espécie de religião feita para as necessidades inferiores da vida doméstica”. Mas, seja qual for o interesse que apresente para nós a continuidade da magia e da religião, importa-nos antes de tudo, por enquanto, classificar os fatos e, para isso, enumerar um certo número de caracteres exteriores pelos quais se possa reconhecê-los. Pois o parentesco não impediu as pessoas de perceberem a diferença das duas espécies de ritos e de praticá-los de modo a marcar que a percebiam. Devemos portanto buscar sinais que nos permitam fazer essa triagem.

Em primeiro lugar, os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. Quando, excepcionalmente, o sacerdote faz magia, sua atitude

não é a atitude normal de sua função; ele dá as costas para o altar, faz com a mão esquerda o que deveria fazer com a mão direita, e assim por diante.

Mas há muitos outros sinais que devemos agrupar. Primeiro, a escolha dos lugares onde deve se passar a cerimônia mágica. Esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado. Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. Mesmo lícito, ele se esconde, como o malefício. Mesmo quando é obrigado a agir diante do público, o mágico busca evadir-se; seu gesto se faz furtivo, sua fala indistinta; o médico-feiticeiro, o curandeiro que trabalha diante da família reunida, murmura entredentes suas fórmulas, dissimula seus passos e envolve-se em êxtases fingidos ou reais. Assim, em plena sociedade o mágico se isola, com mais forte razão quando se retira no fundo dos bosques. Mesmo em relação aos colegas, ele mantém quase sempre uma atitude de reserva. O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério.

Esses diversos sinais, na verdade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico; ele é anti-religioso, e as pessoas querem que assim seja. Em todo caso, não faz parte de um daqueles sistemas organizados que chamamos cultos. Ao contrário, uma prática religiosa, mesmo forçada, mesmo facultativa, é sempre prevista, prescrita, oficial. Ela faz parte de um culto. O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (é o caso da magia agrícola), ou necessário, quando feito em vista de certos fins (de uma cura, por exemplo), é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável. Os ritos médicos, por mais que sejam representados como úteis e lícitos, não contêm nem a mesma solenidade, nem o mesmo sentimento do dever cumprido que um sacrifício expiatório ou um voto feitos a uma divindade curativa. Há necessidade, e não obrigação moral, no recurso ao médico-feiticeiro, ao proprietário de fetiche ou de espírito, ao curandeiro, ao mágico.

No entanto, temos alguns exemplos de cultos mágicos. Tal é o culto de Hécate na magia grega, o de Diana e do diabo na magia da Idade Média, toda uma parte do culto de um dos maiores deuses hindus, Rudra-Shiva. Mas esses são fatos de formação secundária, e que provam simplesmente que os mágicos constituíram por sua conta um culto próprio, modelado sobre os cultos religiosos.

Obtivemos com isso uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico. Chamamos assim *todo rito que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. Dessa definição, levando em conta a que demos dos outros elementos da magia, resulta uma primeira determinação de sua noção. Percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais.

III. Os elementos da magia

1. O mágico

Chamamos mágico o agente dos ritos mágicos, quer ele seja ou não um profissional. Com efeito, constatamos que há ritos mágicos que podem ser efetuados por não especialistas. Entre esses ritos estão as receitas da caseiras, na medicina mágica, e todas as práticas camponesas, as que é oportuno executar com frequência no curso da vida agrícola; assim também, os ritos de caça ou de pesca parecem, em geral, ao alcance de qualquer um. Mas chamamos a atenção de que esses ritos são muito menos numerosos do que parecem. Além disso, permanecem sempre rudimentares e respondem apenas a necessidades que, embora comuns, são muito limitadas. Mesmo nos pequenos grupos atrasados que recorrem constantemente a eles, há somente poucos indivíduos que os praticam de fato. Na realidade, essa magia popular tem geralmente por ministros apenas os chefes de família ou as donas de casa. Muitos, aliás, preferem não agir eles próprios, abrigando-se por trás dos mais experientes ou mais hábeis. A maioria hesita, seja por escrúpulo, seja por falta de confiança em si mesmos. Há alguns que recusam tomar conhecimento de uma receita útil.

Ademais, é um erro crer que o mágico de ocasião se sinta sempre, no momento em que pratica seu rito, em seu estado normal. Com muita frequência, é porque abandona esse estado que ele se acha em posição de operar com proveito. Ele observou interdições alimentares ou sexuais; jejuou; sonhou; fez esses ou aqueles gestos preliminares; sem contar que, por um instante ao menos, o rito faz dele um outro homem. Além disso, quem se serve de uma fórmula mágica julga possuir em relação a ela, ainda que seja das mais banais, um direito de propriedade. O camponês que diz “a receita de minha avó” está qualificado, desse modo, a servir-se dela; o uso da receita confina aqui com o ofício.

Na mesma ordem de idéias, assinalamos o caso em que todos os membros de uma sociedade são investidos, pela crença pública, de qualidades congênicas, que podem eventualmente tornar-se qualidades mágicas: tais são as famílias de mágicos na Índia moderna (os Ojha das províncias do Noroeste, os Baiga da província de Mirzapur). Os membros de uma sociedade secreta podem também ser dotados, em razão de sua iniciação, de poder mágico; do mesmo modo, os de uma sociedade completa na qual a iniciação desempenhe um papel considerável. Em suma, vemos que os mágicos de ocasião não são, quanto a seus ritos, puros leigos.

A bem dizer, se há ritos que estão ao alcance de todos e cuja prática não requer mais habilidade especial, é com frequência porque eles se vulgarizaram pela repetição, se simplificaram pelo uso, ou porque são vulgares por natureza. Mas, em todos esses casos, resta ao menos o conhecimento da receita, o acesso à tradição, para dar, a quem a segue, um mínimo de qualificação. Isso posto, deve-se dizer, como regra geral, que as práticas mágicas são efetuadas por especialistas, os mágicos. Sua presença é assinalada onde quer que as observações tenham sido suficientemente aprofundadas.

Não apenas há mágicos, mas, teoricamente, em muitas sociedades, o exercício da magia lhes é reservado. É o que nos mostram formalmente os textos védicos: neles vê-se que o rito só pode ser executado pelo *brâmane*; o interessado não é sequer um ator autônomo; ele assiste à cerimônia, segue passivamente as instruções, repete algumas fórmulas que lhe ditam, toca o oficiante nos momentos solenes, mas nada mais; em suma, ele desempenha o papel que o sacrificante desempenha no sacrifício em relação ao sacerdote. Parece mesmo que, na Índia antiga, essa propriedade exclusiva do mágico sobre a magia não era simplesmente teórica. Temos razões para crer que, na realidade, foi um privilégio verdadeiramente reconhecido ao brâmane pela casta dos nobres e dos reis, a dos *ksatryas*; algumas cenas do teatro clássico nos dão a prova. É verdade que, em todo o resto da sociedade, floresce a magia popular, menos exclusiva, mas que igualmente tem seus especialistas. Uma idéia semelhante prevaleceu na Europa cristã. Todo aquele que fazia magia era reputado mágico e punido como tal. O crime de magia era um crime habitual. Para a Igreja e as leis, não havia magia sem mágico.

1) *As qualidades do mágico.* — Não é mágico quem quer: há qualidades que distinguem o mágico do comum dos homens. Um são adquiridas,

outras congênitas; há algumas que lhe são atribuídas, outras que ele possui efetivamente.

Afirma-se que o mágico é reconhecido por certos caracteres físicos, que o designam e o revelam se ele se oculta. Dizem que, em seus olhos, a pupila comeu a íris, que a imagem se produz invertida. Crêem que ele não tem sombra. Na Idade Média, buscava-se em seu corpo o *signum diaboli*. Aliás, não é duvidoso que muitos feiticeiros, sendo histéricos, tenham apresentado estigmas e zonas de anestesia. Quanto às crenças relativas ao olhar particular do mágico, elas repousam, em parte, sobre observações reais. Em toda parte há pessoas cujo olhar vivo, nervoso, pisco e falso, o “mau olhado”, em suma, faz que elas sejam temidas e mal vistas. Elas são especialmente talhadas para serem mágicos. São tipos nervosos, agitados, ou pessoas de uma inteligência anormal para os meios muito medíocres nos quais se crê na magia. Gestos bruscos, uma fala entrecortada, dons oratórios ou poéticos também produzem mágicos. Todos esses sinais denotam geralmente uma certa nervosidade que, em muitas sociedades, os mágicos cultivam e que se exaspera durante as cerimônias. Acontece freqüentemente que estas sejam acompanhadas de verdadeiros transes nervosos, crises de histeria, ou então de estados catalépticos. O mágico cai em êxtases, às vezes reais, em geral voluntariamente provocados. Ele então se crê, com freqüência, e sempre parece, transportado para fora da humanidade. Desde os malabarismos preliminares até o despertar, o público o observa, atento e ansioso, como atualmente nas sessões de hipnotismo. Desse espetáculo recebe uma impressão forte, que o dispõe a acreditar que estados anormais são a manifestação de uma força desconhecida que torna a magia eficaz. Tais fenômenos nervosos, sinais de dons espirituais, qualificam esse ou aquele indivíduo para a magia.

Estão também destinados a serem mágicos certos personagens assinalados à atenção, ao temor e à malevolência públicos por suas particularidades físicas ou uma destreza extraordinária, como os ventríloquos, os malabaristas e os saltimbancos: um defeito físico basta, como para os corcundas, os zanolhos, os cegos etc. Os sentimentos provocados neles pelos tratamentos de que são geralmente o objeto, suas idéias de perseguição ou de grandeza, os predispõem mesmo a se atribuir poderes especiais.

Notemos que todos esses indivíduos, deficientes e extáticos, nervosos e forasteiros, formam de fato espécies de classes sociais. O que

lhes confere virtudes mágicas não é tanto seu caráter físico individual quanto a atitude tomada pela sociedade em relação a todo o seu gênero.

O mesmo acontece em relação às mulheres. É menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens. Os períodos críticos de suas vidas provocam espantos e apreensões que lhes conferem uma posição especial. Ora, é precisamente no momento da puberdade, durante as regras, por ocasião da gestação e dos partos, depois da menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem sua maior intensidade. É sobretudo então, presume-se, que elas fornecem à magia meios de ação ou agentes propriamente ditos. As velhas são feiticeiras; as virgens são auxiliares preciosos; o sangue dos mênstruos e outros produtos são elementos específicos geralmente utilizados. Sabe-se, aliás, que as mulheres são especialmente sujeitas à histeria; suas crises nervosas fazem-nas então parecer possuídas de poderes sobre-humanos, que lhes dão uma autoridade particular. Mas mesmo fora das épocas críticas, que ocupam tão grande parte de sua existência, as mulheres são o objeto seja de superstições, seja de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam claramente que elas formam uma classe no interior da sociedade. Acredita-se serem ainda mais diferentes dos homens do que o são; acredita-se serem o foco de ações misteriosas e, por isso mesmo, aparentadas aos poderes mágicos. Por outro lado, dado que a mulher é excluída da maioria dos cultos, e neles se reduz a um papel passivo quando aceita, as únicas práticas deixadas à sua iniciativa confinam com a magia. O caráter mágico das mulheres procede tão claramente de sua qualificação social que ele é sobretudo uma questão de opinião. Há menos mulheres mágicas do que se imagina. Acontece com freqüência o curioso fenômeno de que o homem é o mágico e a mulher a encarregada da magia. No *Atharva Veda*, os exorcismos são feitos contra as feiticeiras, enquanto todas as imprecções são feitas pelos feiticeiros. Na maior parte das sociedades ditas primitivas, mulheres, mulheres velhas, foram acusadas e punidas por encantamentos que não haviam cometido. Na Idade Média, principalmente a partir do século XIV, as feiticeiras parecem ser maioria; mas convém notar que este é um tempo de perseguição, e que só as conhecemos através de seus processos; essa superabundância de feiticeiras testemunha preconceitos sociais que a Inquisição explora e alimenta.

As crianças são com freqüência, na magia, auxiliares especialmente requisitados, sobretudo para os ritos divinatórios. Às vezes, inclusive, fazem magia por conta própria, como entre os Dieri australianos, como na Índia moderna, quando se sujam com a poeira recolhida nas pegadas de um elefante, cantando uma fórmula apropriada. Sabe-se que sua situação social é muito particular; em razão de sua idade, e não tendo sido submetidas às iniciações definitivas, elas têm ainda um caráter incerto e perturbador. São ainda qualidades de classe que lhes conferem suas virtudes mágicas.

Quando vemos a magia associada ao exercício de certas profissões, como a de médico, de barbeiro, de ferreiro, de pastor, de ator, de coeiro, não há dúvida que os poderes mágicos são atribuídos não a indivíduos, mas a corporações. Todos os médicos, todos os pastores, todos os ferreiros são, ao menos virtualmente, mágicos. Os médicos, porque sua arte está misturada à magia e, em todo caso, porque é demasiado técnica para não parecer oculta e maravilhosa; os barbeiros, porque tocam em resíduos corporais, regularmente destruídos ou escondidos por temor de encantamento; os ferreiros, porque manipulam uma substância que é o objeto de superstições universais e porque seu ofício difícil, cercado de segredos, é acompanhado de prestígio; os pastores, porque estão em relação constante com os animais, as plantas e os astros; os coeiros, porque estão em contato com a morte. A vida profissional dessas pessoas as separa do comum dos mortais, e é essa separação que confere a todas a autoridade mágica. — Há uma profissão que distancia seu homem talvez mais que qualquer outra, ainda mais por ser exercida em geral por um único indivíduo ao mesmo tempo para toda uma sociedade, mesmo bastante ampla: é a de carrasco. Ora, os carrascos, precisamente, têm receitas para reencontrar ladrões, pegar vampiros etc.; são mágicos.

A situação excepcional dos indivíduos que têm na sociedade uma autoridade particular pode, ocasionalmente, fazer deles mágicos. Na Austrália, entre os Arunta, o chefe do grupo local totêmico, seu mestre de cerimônias, é ao mesmo tempo feiticeiro. Na Nova Guiné, os únicos homens influentes são os mágicos; há motivos para crer que, em toda a Melanésia, o chefe, sendo um indivíduo com *mana*, isto é, com força espiritual, relacionado aos espíritos, tem poderes tanto mágicos quanto religiosos. É certamente pela mesma razão que se explicam, na poesia épica dos hindus e dos celtas, as aptidões mágicas dos príncipes míticos. O fato é bastante importante para que Frazer tenha introduzido o estudo

da magia naquele dos reis-sacerdotes-deuses; é verdade que, para nós, os reis são antes deuses e sacerdotes do que mágicos. Por outro lado, acontece com freqüência de os mágicos terem uma autoridade política de primeira ordem; são personagens influentes, muitas vezes notáveis. Assim, a situação social que ocupam os predestina a exercer a magia e, reciprocamente, o exercício da magia os predestina à sua situação social.

Nas sociedades em que as funções sacerdotais são completamente especializadas, é freqüente que sacerdotes sejam suspeitos de magia. Na Idade Média, considerava-se que os padres estavam especialmente expostos aos ataques dos demônios e, por isso, tentados a efetuar atos demoníacos, isto é, mágicos. Nesse caso, é enquanto padres que eles são mágicos; é seu celibato, seu isolamento, sua consagração, suas relações com o sobrenatural que os singularizam e os expõem às suspeitas. A suspeita de que são o objeto parece ter sido muitas vezes justificada. Ou eles próprios se entregam, por conta própria, à magia; ou sua intervenção de sacerdotes é julgada necessária para o cumprimento de cerimônias mágicas e faz-se que eles participem delas, geralmente sem que o saibam. Os maus padres, e particularmente os que infringem seu voto de castidade, são naturalmente expostos a essa acusação de magia.

Quando uma religião é suprimida, os sacerdotes desconsiderados tornam-se, para os membros da nova Igreja, mágicos. É assim que os malaios ou os Chame muçulmanos consideram o *pawang* ou a *paja*, que são, na verdade, ex-sacerdotes. Do mesmo modo, a heresia faz a magia: os cátaros, os valdenses etc., foram tratados como feiticeiros. Mas como, para o catolicismo, a idéia de magia envolve a idéia de falsa religião, tocamos aqui num fenômeno novo cujo estudo reservamos para mais tarde. No entanto, o fato em questão nos interessa desde já porque nele vemos a magia atribuída coletivamente a grupos inteiros. Enquanto, até o presente, vimos os mágicos serem recrutados em classes que não tinham, por elas mesmas, senão uma vaga vocação mágica, aqui todos os membros de uma seita são mágicos. Todos os judeus foram mágicos, seja para os alexandrinos, seja para a Igreja da Idade Média.

Pela mesma razão, os estrangeiros são, enquanto grupo, um grupo de feiticeiros. Para as tribos australianas, toda morte natural que se produz no interior da tribo é obra das encantações da tribo vizinha. É nisso que se baseia todo o sistema da vendeta. As aldeias de Toaripi e de Koi-tapu, em Port-Moresby, na Nova Guiné, passavam o tempo, diz-nos Chalmers, a atribuírem-se malefícios recíprocos. O fato é quase universal

entre os povos ditos primitivos. Um dos nomes dos feiticeiros, na Índia védica, é o de estrangeiro. O estrangeiro é sobretudo quem habita um outro território, o vizinho inimigo. Pode-se dizer que, desse ponto de vista, os poderes mágicos foram definidos topograficamente. Temos exemplos de uma repartição geográfica precisa dos poderes mágicos num exorcismo assírio: "Feiticeira, estás enfeitçada, estou desatado; feiticeira elamita, estou desatado; feiticeira quteana, estou desatado; feiticeira suteana, estou desatado; feiticeira lulubiana, estou desatado; feiticeira chani-galbiana, estou desatado" (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, IV, 99-103). Exemplos clássicos são os dos Dasyu da Índia, dos finlandeses e dos lapões, acusados respectivamente de feitiçaria pelos hindus e pelos escandinavos. Todas as tribos da selva melanésia ou africana são chamadas de feiticeiras pelas tribos mais civilizadas da planície e do litoral. Todas as tribos não fixadas, que vivem no seio de uma população sedentária, são consideradas como feiticeiras; é ainda o que acontece hoje com os ciganos e com numerosas castas errantes da Índia, castas de mercadores, curtidores de peles e ferreiros. Dentro desses grupos estrangeiros, certas tribos, certos clãs, certas famílias são mais especialmente votados à magia.

Aliás, essa qualificação mágica nem sempre é dada injustamente, pois há grupos que pretendem ter realmente poderes sobre-humanos, religiosos para eles, mágicos para os outros, sobre certos fenômenos. Os brâmanes pareceram mágicos aos olhos dos gregos, dos árabes e dos jesuítas, e eles de fato se atribuem uma onipotência quase divina. Há sociedades que se arrogam o dom de fazer a chuva ou de reter o vento, e que são conhecidas pelas tribos vizinhas como possuidoras desses dons. Assim, a tribo do Monte Gambier, na Austrália, que contém um clã senhor do vento, é acusada pela tribo vizinha dos Booandik de produzir a chuva e o vento a seu bel-prazer; do mesmo modo, os lapões vendiam aos marujos europeus sacos contendo o vento.

Pode-se admitir, em tese geral, que os indivíduos aos quais se atribui o exercício da magia já possuem, sem levar em conta sua qualidade mágica, uma condição distinta no interior da sociedade que os trata como mágicos. Não podemos generalizar essa proposição e dizer que toda condição social anormal prepara ao exercício da magia; acreditamos, porém, que tal indução teria chance de ser verdadeira. Mas não queremos que se conclua dos fatos precedentes que os mágicos foram todos estrangeiros, sacerdotes, chefes, médicos, ferreiros ou mulheres;

houve mágicos que não foram recrutados nas referidas classes. Aliás, como demos a entender, é às vezes o caráter mesmo de mágico que qualifica para certas funções ou profissões.

Nossa conclusão é que, estando alguns indivíduos votados à magia por sentimentos sociais ligados à sua condição, os mágicos, que não fazem parte de uma classe especial, devem ser igualmente o objeto de fortes sentimentos sociais, e que os sentimentos sociais ligados aos mágicos que são apenas mágicos são os mesmos que os que fazem acreditar na existência de poderes mágicos em todas as classes precedentemente consideradas. Ora, se esses sentimentos são provocados antes de tudo por seu caráter anormal, podemos induzir que o mágico possui, enquanto tal, uma situação socialmente definida como anormal. Não insistamos mais sobre o caráter negativo do mágico, e busquemos agora quais são seus caracteres positivos, seus dons particulares.

Já assinalamos um certo número de qualidades positivas que designam o papel de mágico: nervosismo, habilidade manual etc. Atribui-se quase sempre aos mágicos uma destreza e uma ciência pouco comuns. Uma teoria simplista da magia poderia especular sobre sua inteligência e sua malícia, para explicar todo o seu aparato através de invenções e de embustes. Mas essas qualidades reais que continuamos a atribuir por hipótese ao mágico fazem parte de sua imagem tradicional, na qual vemos entrar muitos outros traços, que serviram de maneira diferente para fundar seu crédito.

Esses traços míticos e maravilhosos são o objeto de mitos, ou melhor, de tradições orais que se apresentam em geral na forma de lenda, de conto ou de romance. Essas tradições ocupam um lugar considerável na vida popular do mundo inteiro e constituem uma das seções principais do folclore. Como diz a famosa coletânea de contos hindus de Somadeva: "Os deuses têm uma felicidade constante, os homens estão numa infelicidade perpétua, as ações dos que estão entre os homens e os deuses são, pela diversidade de sua sorte, agradáveis. Eis por que vou te contar a vida dos Vidyâ-dhâras", isto é, dos demônios e, conseqüentemente, dos mágicos (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara*, I, 1, 47). Mas esses contos e essas lendas não são apenas um jogo da imaginação, um alimento tradicional da fantasia coletiva; sua constante repetição, durante longos serões, mantém um estado de expectativa, de temor, que pode, ao menor choque, produzir ilusões e conduzir a atos. Aqui, aliás, não há limite

possível entre a fábula e a crença, entre o conto, de um lado, e a história verdadeira e o mito obrigatoriamente acreditado, de outro. À força de ouvir falar do mágico, acaba-se por vê-lo agir e sobretudo por consultá-lo. A enormidade dos poderes que lhe atribuem faz que não se duvide que ele possa facilmente prestar os pequenos serviços que lhe pedem. Como não acreditar que o brâmane, que dizem superior aos deuses e capaz de criar um mundo, não possa, ao menos ocasionalmente, curar uma vaca? Se a imagem do mágico infla-se desmesuradamente de conto em conto, de contador a contador, é precisamente porque o mágico é um dos heróis preferidos da imaginação popular, seja em razão, das preocupações, seja em razão do interesse romanesco do qual a magia é simultaneamente o objeto. Enquanto os poderes do sacerdote são imediatamente definidos pela religião, a imagem do mágico se produz fora da magia. Ela se constitui por uma infinidade de "dizem", e ao mágico não resta senão assemelhar-se a seu retrato. Assim não devemos nos surpreender se quase todos os traços literários dos heróis de romances mágicos se verificam entre os caracteres típicos do mágico real.

As qualidades míticas em questão são poderes ou conferem poderes. A esse respeito, o que mais fala à imaginação é a facilidade com que o mágico realiza todas as suas vontades. Ele tem a faculdade de evocar na realidade mais coisas do que os outros podem sequer sonhar. Suas palavras, seus gestos, seu piscar de olhos, seus pensamentos mesmos são forças. Toda a sua pessoa transmite eflúvios, influências, aos quais curvam-se a natureza, os homens, os espíritos e os deuses.

Além desse poder geral sobre as coisas, o mágico possui poderes sobre si próprio que constituem o principal de sua força. Sua vontade faz que efetue movimentos dos quais os outros são incapazes. Acredita-se que ele escape às leis da gravidade, que possa elevar-se nos ares e transportar-se aonde quiser, num instante. Ele tem o dom da ubiqüidade. Escapa inclusive às leis da contradição. Em 1221, Johannes Teutonicus, de Halberstadt, pregador e feiticeiro, oficiou numa noite, dizem, três missas ao mesmo tempo, em Halberstadt, em Mogúncia e em Colônia; contos dessa espécie não faltam. Ora, sobre a natureza desse transporte, reina, no espírito dos fiéis da magia, uma incerteza que é essencial. Será o indivíduo, em sua pessoa, que se transporta ele próprio? Será seu duplo ou então sua alma, que ele delega em seu lugar? Dessa antinomia, somente a teologia ou a filosofia tentaram sair, o público nunca se preocupou com ela. Os mágicos viveram dessa incerteza e alimentaram-na

em favor do mistério que cerca seus procedimentos. Nós mesmos não precisamos resolver essas contradições, que dependem da indistinção, maior do que se costuma pensar, que reina, no pensamento primitivo, entre a noção de alma e a noção de corpo.

Mas, dessas duas noções, somente uma, a de alma, podia prestar-se a suficientes elaborações, graças ao que ela possuía e ainda possui para nós de místico e de maravilhoso. A alma do mágico é ainda mais espantosa, ela tem qualidades ainda mais fantásticas, mais ocultas, segredos mais obscuros do que as almas do vulgo. A alma do mágico é essencialmente móvel e desligada do corpo. A tal ponto que, quando as formas primitivas das crenças animistas são abolidas, quando não mais se crê, por exemplo, que as almas vulgares passeiam, durante o sonho, sob a forma de uma mosca ou de uma borboleta, conserva-se ainda essa propriedade na alma do mágico. É inclusive um sinal pelo qual ele é reconhecido o esvoaçar de uma mosca em torno de sua boca durante o sono. Em todo caso, diferentemente das outras almas, cujos deslocamentos são involuntários, a do mágico exala-se a seu comando. Na Austrália, entre os Kurnai, por ocasião de uma sessão de ocultismo, o "barn" envia sua alma a espiar os inimigos que avançam. Na Índia, citaremos o exemplo dos *Yogin* [iogues], embora se trate de uma mística mais filosófica do que religiosa, e mais religiosa do que mágica. Ao se aplicarem (verbo *yuj*), eles se unem (verbo *yuj*) ao princípio primeiro transcendente do mundo, união na qual se obtém (verbo *sidh*) o poder mágico (*siddhi*). Os sutras de Pâtañjali são explícitos sobre esse ponto e estendem mesmo essa faculdade a outros mágicos além dos *Yogin*. Os comentários do sutra, IV, 1, explicam que o principal *siddhi* é a levitação. Em geral, todo indivíduo que tem o poder de exalar sua alma é um mágico; não conhecemos exceção a essa regra. Sabe-se que esse é o princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo.

Essa alma é seu duplo, isto é, não é uma porção anônima de sua pessoa, mas sua pessoa ela própria. A seu bel-prazer, ela se transporta ao lugar da ação, para lá agir fisicamente. Em certos casos, inclusive, é preciso que o mágico divida-se em dois. Assim, o feiticeiro dayak deve ir buscar seus medicamentos durante a sessão espírita. Os assistentes vêem o corpo do mágico presente, no entanto ele está ausente espiritual e corporalmente, pois seu duplo não é um puro espírito. Os dois termos da divisão são idênticos a ponto de serem rigorosamente substituíveis.

De fato, pode-se perfeitamente imaginar que o mágico divide-se em dois para pôr um duplo em seu lugar e transportar-se ele próprio a outra parte. É assim que se interpretava, na Idade Média, o transporte aéreo dos feiticeiros. Dizia-se que, quando o mágico partia para o sabá, ele deixava um demônio em seu leito, um *vicarium daemonem*. Esse demônio sócia não era outra coisa senão um duplo. O exemplo prova que essa mesma idéia de desdobramento pode conduzir a aplicações exatamente contrárias. Assim, esse poder fundamental do mágico pôde ser concebido de mil maneiras diferentes, e como que comportando uma infinidade de graus.

O duplo do mágico pode ser uma espécie de materialização fugaz de seu sopro e de seu feitiço, como um turbilhão de poeira ou de vento, de onde sai, eventualmente, uma figura corporal de sua alma ou dele mesmo. Alhures, ele é um ser completamente distinto do mágico, ou mesmo quase independente de sua vontade, mas que, de tempo em tempo, aparece para prestar-lhe serviço. Assim o mágico é muitas vezes escoltado por um certo número de auxiliares, animais ou espíritos, que não são senão seus duplos ou almas exteriores.

A meio caminho entre esses dois extremos está a metamorfose do mágico. É, na realidade, um desdobramento sob o aspecto animal; pois, se na metamorfose há quanto à forma claramente dois seres, na essência eles são um só. Existem metamorfoses, talvez as mais freqüentes, em que uma das formas parece anular a outra. É pela metamorfose que se supõe, na Europa, produzir-se o transporte aéreo. Os dois temas estão mesmo tão intimamente ligados que foram unidos numa única noção. Na Idade Média, esta foi a de *striga*, que aliás provém da antigüidade greco-romana: a *striga*, a antiga *strix*, é uma feiticeira e uma ave. Depara-se com a feiticeira fora de casa sob a forma de gato preto, de loba, de lebre, com o feiticeiro sob a forma de bode etc. Quando o feiticeiro ou a feiticeira deslocam-se para causar dano, eles o fazem sob sua forma animal, e é nesse estado que se pretende surpreendê-los. No entanto, mesmo então, as duas imagens conservaram sempre uma independência relativa. Por um lado, o feiticeiro mantém em seus vôos noturnos a forma humana, simplesmente encobrindo sua outra forma. Acontece também que a continuidade se rompa, que o feiticeiro e seu duplo animal se ocupem, ao mesmo tempo, de atos diferentes. O animal, nesse caso, não é mais um desdobramento momentâneo, mas um auxiliar familiar do qual a feiticeira permanece distinta. Assim é o gato Rutterkin das feiti-

ceiras Margaret e Filippa Flower, que foram queimadas em Lincoln, no dia 11 de março de 1619, por terem enfeitado um parente do conde de Rutland. Aliás, em todos os fatos que parecem ser de metamorfose absoluta, a ubiqüidade do mágico é sempre subentendida; não se sabe, ao encontrar a forma animal da feiticeira, se se trata dela mesma ou de um simples delegado. Não se pode sair da confusão primitiva da qual falávamos mais acima.

As feiticeiras européias, em suas metamorfoses, não assumem indiferentemente todas as formas animais. Elas se transformam regularmente, uma em jumento, outra em rã, outra ainda em gato etc. Esses fatos nos levam a pensar que a metamorfose equivale a uma associação regular com uma espécie animal. Encontram-se tais associações um pouco em toda parte. Os médicos-feiticeiros algonquinos, iroqueses ou cherokee, ou mesmo, de maneira mais geral, os médicos-feiticeiros peles-vermelhas, possuem *manitus*-animais, para falar como os Ojibwa; do mesmo modo, em certas ilhas da Melanésia, os mágicos possuem servidores serpentes e tubarões. Em regra geral, o poder do mágico se deve, nesses diversos casos, à sua familiaridade com animais. É do animal associado que ele o recebe; este lhe revela as fórmulas e os ritos. Inclusive os limites traçados a seu poder às vezes são definidos por essa aliança; entre os peles-vermelhas, o auxiliar do mágico lhe confere poder sobre os animais de sua raça e sobre as coisas ligadas a ela; é nesse sentido que Jámblico falava de μάγοι λεόντων [*mágoi leónton*, feiticeiros dos leões] e de μάγοι ὄφειων [*mágoi ópheion*, feiticeiros das serpentes], que tinham poder respectivamente sobre as serpentes e os leões e curavam feridas causadas por eles.

Em princípio, e com muito raras exceções, não é com um animal em particular, mas com uma espécie animal inteira que o mágico tem relações. Desse modo, já, estas se assemelham às relações totêmicas. Deve-se supor que o sejam de fato? O que conjecturamos em relação à Europa é provado em relação à Austrália e à América do Norte. O animal associado é claramente um totem individual. Howitt nos relata que um feiticeiro murring fora transportado à terra dos cangurus; com isso o canguru tornara-se seu totem, ele não devia mais consumir sua carne. É de acreditar que os mágicos foram os primeiros e permaneceram os últimos a terem tais revelações e, por conseguinte, a serem providos de totens individuais. É mesmo provável que, na decomposição do totemismo, tenham sido sobretudo famílias de mágicos que herdaram totens

de clãs para perpetuá-los. Tal é o caso de uma família do Octopus, na Melanésia, que tinha o poder de favorecer a pesca do polvo. Se pudesse ser demonstrado com segurança que toda espécie de relação mágica com animais é de origem totêmica, dever-se-ia dizer que, no caso em que há relações desse tipo, o mágico é qualificado por suas qualidades totêmicas. Mas pode-se simplesmente induzir, de toda a série de fatos que acabamos de aproximar, que há aí não fábula, mas os indícios de uma verdadeira convenção social que contribui para determinar a condição do mágico. Contra a interpretação que damos desses fatos, não se pode argüir que eles estão ausentes num certo número de magias, particularmente na da Índia bramânica antiga. Pois, de um lado, só conhecemos essa magia através de textos literários, embora rituais, que são obra de doutores em magia e estão muito afastados do tronco primitivo. De outro lado, na Índia mesmo, o tema da metamorfose não esteve ausente: contos e *jâtakas* abundam em histórias de demônios e de santos, e de mágicos metamorfoseados. O folclore e os costumes mágicos hindus vivem disso ainda.

Falamos mais acima de espíritos auxiliares do mágico, mas é difícil distingui-los dos animais com os quais os mágicos têm relações totêmicas ou outras. Estes são ou podem ser tomados como espíritos. Quanto aos espíritos, eles têm geralmente formas animais, reais ou fantásticas. Além disso, existe, entre o tema dos animais auxiliares e o dos espíritos auxiliares, a conexão de que, em ambos os casos, o poder do mágico tem sua origem fora dele mesmo. Sua qualidade de mágico resulta de uma associação com colaboradores que mantêm uma certa independência frente a ele. Como o desdobramento, essa associação comporta graus e formas variadas. Ela pode ser inteiramente frouxa e reduzir-se a um simples poder de comunicar-se acidentalmente com espíritos. O mágico conhece sua residência e linguagem, tem ritos para abordá-los. Tais são, geralmente, as relações com os espíritos dos mortos, as fadas e outros espíritos do mesmo gênero (*Hantus* dos malaios, *Iruntarinias* dos Arunta, *Devatâs* hindus etc.). Em muitas ilhas da Melanésia, o mágico deve em geral seu poder às almas de seus parentes.

O parentesco é uma das formas que se atribui mais comumente à relação do mágico com os espíritos. Supõe-se que ele tem por pai, por mãe, por antepassado um espírito. Na Índia atual, algumas famílias devem suas qualidades mágicas a tal origem. No País de Gales, faz-se descender da união de um homem com uma fada as famílias que mono-

polizam as artes aparentadas à magia. É ainda mais comum que a relação seja representada sob a forma de contrato, de pacto, tácito ou expresso, geral ou particular, permanente ou efêmero. Uma espécie de vínculo jurídico compromete as duas partes. Na Idade Média, o pacto é concebido na forma de um ato, selado pelo sangue com que é escrito ou assinado. É, portanto, ao mesmo tempo um contrato pelo sangue. Nos contos, o contrato aparece sob as formas menos solenes da aposta, do jogo, das corridas, das provas superadas, nas quais o espírito, demônio ou diabo, geralmente perde a partida.

É comum o gosto de imaginar as relações de que falamos aqui sob a forma sexual: as feiticeiras têm incubos, e as mulheres que têm incubos são assimiladas às feiticeiras. O fato verifica-se ao mesmo tempo na Europa, na Nova Caledônia e certamente noutras partes. O sabá europeu é geralmente acompanhado de relações sexuais entre os diabos presentes e os mágicos. A união pode chegar ao casamento, contrato permanente. Essas imagens estão longe de ser secundárias; na Idade Média e na antiguidade greco-romana, elas contribuíram para formar a noção das qualidades positivas dos mágicos. A *striga*, com efeito, é concebida como uma mulher lasciva, uma cortesã, e foi nas controvérsias relativas ao *concupitus daemonum* que se esclareceu em boa parte a noção de magia. As diferentes imagens pelas quais é representada a associação do demônio e do mágico podem estar reunidas: conta-se que um *râjput*, tendo feito prisioneiro o espírito feminino do mormo, trouxe-o à sua casa e a descendência que teve dele, ainda hoje, possui hereditariamente poder sobre o vento; esse mesmo exemplo pode conter simultaneamente os temas do jogo, do pacto e da descendência.

Essa relação não é concebida como acidental e exterior, mas como afetando profundamente a natureza física e moral do mágico. Este traz a marca do diabo, seu aliado; os feiticeiros australianos têm a língua furada por espíritos, seu ventre foi aberto e suas entranhas supostamente renovadas. Nas ilhas Banks, certos feiticeiros tiveram a língua perfurada por uma serpente verde (*maé*). O mágico é normalmente uma espécie de possuído, ele é inclusive, como o adivinho, o tipo do possuído, o que o sacerdote só é muito raramente; aliás, tem consciência de sê-lo e conhece geralmente o espírito que o possui. A crença na possessão do mágico é universal. Na Europa cristã, ele é considerado de tal forma como um possuído que o exorcizam; inversamente, tende-se a considerar o possuído como um mágico. Aliás, não apenas o poder e o estado

do mágico são comumente explicados pela possessão, mas também há sistemas mágicos em que a possessão é a condição mesma da atividade mágica. Na Sibéria, na Malásia, o estado de xamanismo é obrigatório. Nesse estado, não apenas o feiticeiro sente em si a presença de uma personalidade que lhe é estranha, mas também sua personalidade se abole completamente e, na realidade, é o demônio que fala por sua boca. Se deixarmos de lado os casos numerosos de simulação que, aliás, imitam estados reais e experimentados, vemos que se trata aqui de fatos que, psicológica e fisiologicamente, são estados de desdobramento da personalidade. Ora, é notável que o mágico seja, numa certa medida, o senhor de sua possessão; ele é capaz de provocá-la e, com efeito, provoca-a por práticas apropriadas, como a dança, a música monótona, a intoxicação. Em suma, é uma das qualidades profissionais, não somente mítica mas física, dos mágicos poderem ser possuídos, e é uma ciência da qual foram por muito tempo os depositários. Encontramo-nos agora muito próximos de nosso ponto de partida, já que a exalação da alma e a introdução de uma alma não são senão, para o indivíduo como para a sociedade, duas maneiras de representar um mesmo fenômeno, alteração da personalidade, do ponto de vista individual, transporte para o mundo dos espíritos, do ponto de vista social. Essas duas formas de representação podem aliás coincidir; assim, o xamã sioux ou ojibwa, que só age quando possuído, somente adquire seus *manitus* animais, dizem, durante um passeio de sua alma.

Todos esses mitos do mágico encaixam-se uns nos outros. Não teríamos de nos ocupar deles tão longamente se eles não fossem as marcas das opiniões sociais de que os mágicos são o objeto. Assim como o mágico é definido por suas relações com os animais, assim também ele é definido por suas relações com os espíritos e, em última análise, pelas qualidades de sua alma. Aliás, a ligação do mágico e do espírito vai até a confusão completa; ela é naturalmente mais fácil quando o mágico e o espírito mágico têm o mesmo nome; o fato é tão freqüente que é quase a regra; geralmente não há necessidade de distingui-los um do outro. Vê-se por aí a que ponto o mágico saiu do mundo; ele o faz sobretudo quando exala sua alma, isto é, quando age; então pertence realmente, como dizíamos mais acima, antes ao mundo dos espíritos que ao mundo dos homens.

Assim, mesmo quando o mágico não está já qualificado por sua posição social, ele o está, no mais alto grau, pelas representações coe-

rentes de que é o objeto. Ele é, antes de tudo, um homem que tem qualidades, relações e, enfim, poderes especiais. A profissão de mágico é, em última instância, uma das profissões melhor classificadas, talvez uma das primeiras que o tenham sido. Ela é tão claramente matéria de qualificação social que o indivíduo nem sempre ingressa nela de maneira autônoma e de bom grado. Cita-se mesmo exemplos de mágicos contra a própria vontade.

É a opinião, portanto, que cria o mágico e as influências que ele libera. É graças à opinião que ele sabe de tudo, que ele pode tudo. Se não há segredo para ele na natureza, se obtém diretamente suas forças das fontes mesmas da luz, do sol, dos planetas, do arco-íris ou do seio das águas, é a opinião pública que quer que ele assim as obtenha. Aliás, essa opinião nem sempre reconhece a todos os mágicos poderes ilimitados ou os mesmos poderes; na maior parte do tempo, mesmo em grupos muito fechados, os mágicos têm faculdades diversas. A profissão de mágico não apenas constitui uma especialidade, como também possui ela própria, normalmente, suas especialidades.

2) *A iniciação, a sociedade mágica.* — De que maneira, aos olhos da opinião e para si mesmo, alguém se torna mágico? Vira-se mágico por revelação, por consagração e por tradição. Esse triplo modo de qualificação foi assinalado pelos observadores, pelos próprios mágicos, e com muita freqüência levou à distinção de diferentes classes de feiticeiros. O sutra de Patañjali já citado (IV, 1) diz que “os *siddhi* (poderes mágicos) provêm do nascimento, das plantas, das fórmulas, do ardor ascético, do êxtase”.

Há revelação sempre que o mágico crê achar-se em relação com um ou vários espíritos, que se colocam a seu serviço e dos quais recebe sua doutrina. Esse primeiro modo de iniciação é o objeto de mitos e de contos, uns e outros ou muito simples, ou muito desenvolvidos. Os mais simples versam sobre o tema da chegada de Mefistófeles à casa de Fausto. Mas há outros bem mais complicados. Entre os Murring, o futuro feiticeiro (*murup*, espírito) deita-se sobre o túmulo de uma velha da qual tirou a pele do ventre; durante o sono, essa pele, isto é, o *murup* da velha, transporta-o para além da abóbada celeste onde ele encontra espíritos e deuses que lhe comunicam ritos e fórmulas. Quando desperta, tem o corpo recheado, como uma bolsa de remédios, de pedaços de quartzo, que ele sabe fazer sair de sua boca durante suas cerimônias;

são as dádivas e as prendas dos espíritos. Aqui, é o mágico que se transporta ao mundo dos espíritos; noutros lugares, é o espírito que se introduz nele; a revelação ocorre assim por possessão, entre os Sioux e os malaios, por exemplo. Mas, em ambos os casos, o indivíduo retira do contato momentâneo com o espírito uma virtude permanente. Para justificar essa permanência do caráter mágico, imagina-se a alteração profunda da personalidade de que já falamos. Diz-se que as entranhas do mágico foram renovadas pelos espíritos, que estes golpearam-no com suas armas, morderam-lhe a língua e, como prova do tratamento que sofreu, ele pode mostrar, nas tribos da Austrália central, sua língua perfurada. Diz-se expressamente que o noviço morre realmente para renascer após sua revelação.

Essa idéia de uma morte momentânea é um tema geral tanto da iniciação mágica quanto da iniciação religiosa. Mas os mágicos prestam-se mais que os outros aos contos que se compõem sobre essas ressurreições. Deixando por um momento o domínio habitual de nossas pesquisas, citaremos contos dos Esquimós da terra de Baffin. Um homem queria tornar-se *angekok*, o *angekok* iniciador matou-o; ele ficou estendido durante oito dias, congelado; durante esse tempo, sua alma percorria as profundezas do mar, do céu e da terra, ela aprendia os segredos da natureza. Quando o *angekok* o despertou, soprando sobre cada um de seus membros, ele próprio havia se tornado *angekok*. Vemos aí a imagem de uma revelação completa em vários atos, compreendendo uma renovação pessoal, o transporte ao mundo dos espíritos, a aquisição da ciência mágica, isto é, do conhecimento do universo.

É durante esse desdobramento que se adquirem os poderes mágicos, mas, ao contrário dos casos de xamanismo em que as possessões e os desdobramentos devem ser renovados, os desdobramentos iniciatórios produzem-se apenas uma vez na vida do mágico, que deles retira um benefício duradouro. Só que eles são, ao menos uma vez, necessários e mesmo obrigatórios. Com efeito, essas representações míticas correspondem claramente a ritos reais de iniciação; o indivíduo vai dormir na floresta, sobre um túmulo, é submetido a toda uma série de práticas, presta-se a exercícios de ascetismo, a interdições, a tabus, que são ritos. Além disso, o indivíduo põe-se em êxtase e sonha, e seu sonho não é um puro mito, mesmo quando o mágico inicia-se sozinho.

Mas, na maioria das vezes, intervêm outros mágicos. Entre os Chame, é uma antiga *paja* que proporciona ao iniciado seus êxtases primeiros.

Em geral, aliás, há para o noviço uma verdadeira ordenação, cujos agentes são os mágicos em exercício. Os Arunta conhecem, juntamente com a iniciação pelos espíritos, a iniciação pelo mágico, que se compõe de ritos ascéticos, de fricções, de unções e outros ritos acumulados, durante os quais o impetrante ingere pequenos seixos, signos do poder mágico, que emanam de seu padrinho. Em nossos papiros gregos, temos um longo manual de ordenação mágica, o *ὀγδοή Μωυσέως* [*ogdoé Mouséos*, Oitava de Museu] (Dietrich, *Abraxas*, p. 166-ss), que expõe em detalhe todas as fases de semelhante cerimônia, purificação, ritos sacrificiais, invocações e, como coroamento, uma revelação mítica que explica o segredo do mundo. Mas um ritual tão complexo nem sempre é necessário. Há ordenação quando há simplesmente evocação em comum de um espírito (é o que se passa com os *pawang* malaios dos Estreitos) ou quando há apresentação ao espírito num lugar sagrado (na Melanésia, por exemplo) etc. Em todo caso, a iniciação mágica produz os mesmos efeitos que as outras iniciações; ela determina uma mudança de personalidade, que se traduz, eventualmente, por uma mudança de nome. Ela estabelece um contato íntimo entre o indivíduo e seus aliados sobrenaturais, em última instância uma possessão virtual, que é permanente. Aliás, a iniciação mágica confunde-se normalmente, em certas sociedades, com a iniciação religiosa. Entre os peles-vermelhas, Iroqueses ou Sioux, por exemplo, a aquisição dos poderes de cura se dá no instante da introdução na sociedade secreta. Conjeturamos, sem termos ainda a prova, que o mesmo acontece em algumas sociedades melanésias.

A iniciação, ao simplificar-se, acaba por aproximar-se da tradição pura e simples. Mas a tradição mágica nunca foi uma coisa perfeitamente simples e banal. Na verdade, na transmissão de uma fórmula, o professor, o noviço, os acompanhantes, se os houver, assumem uma atitude extraordinária. O adepto é e acredita-se um eleito. O ato é geralmente solene e seu caráter misterioso de modo nenhum prejudica sua solenidade. É acompanhado de formas rituais, abluções, precauções diversas; condições de tempo e de lugar são observadas; noutros casos, o que há de grave no ensinamento mágico exprime-se pelo fato de a transmissão da receita ser precedida de uma espécie de revelação cosmológica da qual ela parece depender. É freqüente os segredos mágicos não serem transmitidos incondicionalmente. Mesmo o adquirente de um sortilégio não pode dispor livremente dele fora das cláusulas do contrato; os sortilégios indevidamente fornecidos deixam de funcionar ou voltam-se

contra quem os emprega; o folclore de todos os países possui uma infinidade de exemplos disso. Vemos nessas crenças os sinais de um estado de espírito que se atualiza sempre que se transmitem conhecimentos mágicos, mesmo os mais populares. Essas condições de transmissão, essa espécie de contrato, mostram que, embora transferido de pessoa a pessoa, o ensinamento não deixa de implicar a entrada a uma verdadeira sociedade fechada. A revelação, a iniciação e a tradição, sob esse ponto de vista, são equivalentes; elas marcam formalmente, cada uma a seu modo, que um novo membro agrega-se à corporação dos mágicos.

Não é somente a opinião pública que trata os mágicos como formando uma classe especial; eles próprios consideram-se como tais. Embora sejam, como dissemos, indivíduos isolados, eles puderam, de fato, formar verdadeiras sociedades mágicas. Essas sociedades mágicas são recrutadas por hereditariedade ou por cooptação. Os escritores gregos nos falam de famílias de mágicos; elas nos são apontadas igualmente nos países célticos, na Índia, na Malásia, na Melanésia; a magia é uma riqueza que se conserva cuidadosamente numa família. Mas nem sempre ela é transmitida na mesma linha que os outros bens: na Melanésia, em plena terra de descendência uterina, ela passa de pai para filho; no País de Gales, geralmente a mãe a transmite a seu filho e o pai à sua filha. Nos grupos sociais em que as sociedades secretas, isto é, as sociedades parciais de homens nas quais se entra voluntariamente, desempenham um grande papel, a corporação dos mágicos parece confundir-se com a sociedade secreta. As sociedades de mágicos que os papiros gregos nos revelam assemelham-se às sociedades místicas alexandrinas. Em geral, nos casos onde existem grupos mágicos, não somos capazes de distingui-los das associações religiosas. Mas o que sabemos claramente é que, na Idade Média, a magia foi concebida apenas como exercida por coletividades; os textos mais antigos nos falam de assembléias de feitiçeiros; reencontramo-las no mito do cortejo de Diana, e depois no sabá. Essa imagem é evidentemente exagerada, ainda que a existência de capelas mágicas e de epidemias mágicas seja bem comprovada. Mas se devemos descontar a parte da opinião e do mito daquilo que nos dizem das famílias e das seitas mágicas, informações suficientes nos autorizam a crer que a magia sempre funcionou, em parte, em pequenos grupos, como aqueles formados, nos dias de hoje, pelos últimos adeptos do ocultismo. Aliás, mesmo onde não aparece nenhuma associação expressa de mágicos, existe, moralmente, um grupo profissional, e esse grupo

tem estatutos implícitos mas obedecidos. Constatamos que o mágico possui geralmente uma regra de vida, que é uma disciplina corporativa. Essa regra consiste às vezes na busca de qualidades morais, da pureza ritual, ou numa certa gravidade de atitude, com freqüência em muitas outras coisas; em suma, esses profissionais cuidam dos aspectos exteriores de sua profissão.

Se a tudo o que acabamos de dizer sobre o caráter social dos agentes da magia objetarem que existe uma magia popular não exercida por pessoas qualificadas, responderemos que os agentes desta sempre se esforçam por se assemelhar, tanto quanto possível, à sua idéia do mágico. Além disso, faremos observar que essa magia popular só se encontra em estado de sobrevivências, em pequenos grupos muito simples, lugarejos ou famílias; e poderíamos afirmar, não sem alguma aparência de razão, que esses pequenos grupos, cujos membros reproduzem indistintamente os mesmos gestos mágicos tradicionais, são na verdade sociedades de mágicos.

2. Os atos

Os atos do mágico são ritos, e iremos mostrar, descrevendo-os, que eles respondem perfeitamente a tudo o que a noção de rito contém. Cumpre notar que, nas coletâneas de folclore, eles nos são apresentados geralmente sob uma forma muito pouco complicada e muito banal; se os próprios autores dessas coletâneas não nos dissessem, ao menos implicitamente, que se trata de ritos, seríamos tentados a ver neles apenas gestos muito vulgares e sem caráter especial. Mas julgamos que, em geral, esses não são atos simples e desprovidos de qualquer solenidade. Sua simplicidade aparente decorre de serem mal descritos, ou mal observados, ou de terem perdido seu prestígio. De nossa parte, não é evidentemente entre os ritos reduzidos e mal conhecidos que iremos buscar os traços típicos do ritual mágico.

Conhecemos, ao contrário, um número muito grande de ritos mágicos que são bastante complexos. O ritual do feitiço hindu, por exemplo, é extraordinariamente extenso (*Kauçika sutra*, 47-49). Exige todo um material de madeira de mau augúrio, ervas cortadas de certas maneiras, óleo particular, fogo sinistro; a orientação é inversa à orientação dos ritos de bom augúrio; é feito num lugar deserto e cujo solo é salgado;

enfim, o encantamento deve ocorrer numa data indicada em termos esotéricos, mas evidentemente numa data sinistra, e ser feito na sombra (*aroka*), sob um asterismo nefasto (47, 1-11). Vem a seguir uma iniciação especial, muito longa, do interessado, uma *diskâ*, diz o comentário (*Keçava ad sù*, 12), análoga àquela a que o sacrificante se submete na entrada de um sacrifício solene. A partir desse momento, é o brâmane que se torna o protagonista do rito principal, ou melhor, dos ritos que formam o feitiço propriamente dito; pois é impossível saber, à leitura de nosso texto, se os trinta e dois tipos de ritos que contamos (47, 23 a 49, 27), ritos cuja maior parte têm até três formas, fazem parte de uma única e imensa cerimônia, ou se são teoricamente distintos. O fato é que um dos menos complicados, praticado sobre uma figura de argila (49, 23), não se estende por menos de doze dias. O feitiço termina por uma purificação ritual (49, 27). — Os ritos de impreciação, entre os Cherokee ou os Pitta-Pitta de Queensland, não são muito mais simples. Enfim, em nossos papíros gregos e em nossos textos assírios, há exorcismos e ritos de adivinhação não muito menos longos.

1) *As condições dos ritos.* — Se passarmos agora à análise do rito em geral, devemos assinalar, primeiro, que um preceito mágico compreende, além da indicação de uma ou várias operações centrais, a enumeração de um certo número de observâncias acessórias, completamente equivalentes às que cercam os ritos religiosos. Sempre que estamos diante de verdadeiros rituais, de manuais litúrgicos, não deixará de estar presente a enumeração precisa das circunstâncias.

O momento em que o rito deve se efetuar é cuidadosamente determinado. Certas cerimônias devem se fazer à noite ou em horas escolhidas da noite, à meia-noite, por exemplo; outras, em certas horas do dia, quando o sol se põe ou quando nasce; os dois crepúsculos são especialmente mágicos. Os dias da semana não são indiferentes; assim a sexta-feira, dia do sabá, sem prejuízo dos outros dias: desde que houve semana, o rito foi designado para um dia fixo. Do mesmo modo, o rito é datado no mês, mas o é sobretudo, e talvez preferencialmente, pelo curso e a fase minguante da lua. As datas lunares são aquelas cuja observância é a mais geralmente fixada. Na Índia antiga, teoricamente, todo rito mágico estava ligado a um sacrifício da lua nova e da lua cheia. Inclusive, parece resultar dos textos antigos e consta de textos mais modernos que a quinzena clara era reservada aos ritos de bom augúrio, a

quinzena obscura aos ritos de mau augúrio. O curso dos astros, as conjunções e as oposições da lua, do sol, dos planetas, as posições das estrelas são igualmente observados. Desse modo, a astrologia encontra-se anexada à magia, a tal ponto que uma parte de nossos textos mágicos gregos encontra-se em obras astrológicas, e que, na Índia, a grande obra astrológica e astronômica da alta Idade Média consagra à magia toda a sua primeira parte. O mês, o número de ordem do ano num ciclo são às vezes levados em consideração. Em geral, os dias de solstício, de equinócio, e sobretudo as noites que os precedem, os dias intercalares, as grandes festas, entre nós as de certos santos, todas as épocas um tanto singularizadas, são tidos como excepcionalmente favoráveis. Acontece de todos esses dados se sobreporem e determinarem condições muito raramente realizáveis; a acreditar nos mágicos hindus, certos ritos só poderiam se praticar com proveito a cada quarenta e cinco anos.

A cerimônia mágica não se faz em qualquer lugar, mas nos lugares qualificados. A magia tem geralmente verdadeiros santuários, como a religião; há casos em que seus santuários são comuns, por exemplo na Melanésia, na Malásia e também na Índia moderna, onde o altar da divindade de aldeia serve para a magia; e na Europa cristã, onde certos ritos mágicos devem ser executados na igreja e inclusive nos altares. Noutros casos, o lugar é escolhido porque as cerimônias religiosas não devem se realizar ali, e porque ele é ou impuro, ou pelo menos o objeto de uma consideração especial. Os cemitérios, as encruzilhadas e a floresta, os pântanos e as fossas de detritos, todos os lugares onde habitam as almas do outro mundo e os demônios, são para a magia lugares de predileção. Pratica-se a magia nos limites das aldeias e dos campos, nas soleiras, nas lareiras, nos telhados, nas vigas centrais, nas ruas, nas estradas, nas pegadas, em todo lugar que tenha uma determinação qualquer. O mínimo de qualificação que se pode exigir é que o lugar tenha uma correlação suficiente com o rito; para enfeitiçar um inimigo, cospe-se sobre sua casa ou diante dele. Na falta de outra determinação, o mágico traça um círculo ou um quadrado mágico, um *templum*, em torno de si, e é aí que ele trabalha.

Acabamos de ver que havia, tanto no rito mágico quanto no sacrifício, condições de tempo e de lugar. Há outras ainda. No local de atividades mágicas utilizam-se materiais e instrumentos, mas nunca quaisquer materiais e instrumentos. Sua preparação e escolha são o objeto de ritos e estão particularmente submetidas, elas próprias, a condições

de tempo e de lugar. Assim, o xamã cherokee vai buscar suas ervas medicinais em tal dia da lua, ao nascer do sol; colhe-as numa ordem fixada, com certos dedos, tendo o cuidado de não projetar sua sombra sobre elas, e depois de executar circuitos rituais. Emprega-se chumbo proveniente das termas, terra do cemitério, e assim por diante. A confecção e o preparo das coisas, dos materiais do ritual, é longa, minuciosa. Na Índia, tudo o que entrava na composição de um amuleto ou de um filtro devia obrigatoriamente ser macerado, unguento com muito tempo de antecedência e de uma forma especial. Normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido religioso, ao menos encantadas, isto é, revestidas de uma espécie de consagração mágica.

Além desses encantamentos prévios, uma boa parte das coisas empregadas já possuem, como geralmente a vítima do sacrifício, uma primeira qualificação. Umhas são qualificadas pela religião, restos de sacrifícios que deveriam ter sido consumidos ou destruídos, ossos de mortos, águas de purificação etc. Outras são geralmente, por assim dizer, desqualificadas, como os restos de refeições, detritos, aparas de unhas e cabelos cortados, os excrementos, os fetos, o lixo doméstico e, em geral, tudo que é rejeitado e não possui um emprego normal. A seguir vem um certo número de coisas que parecem ser empregadas por elas mesmas, em virtude de suas propriedades reais ou supostas, ou ainda por sua correlação com o rito: animais, plantas, pedras; e, finalmente, outras substâncias como a cera, a cola, o gesso, a água, o mel, o leite, que servem apenas para amalgamar e utilizar as outras, como se fossem o prato sobre o qual a cozinha mágica é servida. Essas últimas substâncias possuem elas mesmas, com frequência, suas próprias virtudes e são o objeto de prescrições, às vezes muito formais: na Índia, é geralmente prescrito empregar o leite de uma vaca de uma cor determinada e cujo bezerro tenha a mesma cor que ela. A enumeração de todas essas substâncias forma a farmacopéia mágica. Ela deve ter tido no ensino da magia o lugar considerável que ocupa nos sistemas doutrinários. Mas se, para o mundo greco-romano, ela é tão imensa que parece ilimitada, é que a magia greco-romana não nos deixou ritual ou *Código* mágicos práticos que sejam gerais ou completos. Não nos parece duvidoso que, normalmente, para um grupo definido de mágicos, num tempo dado, ela tenha sido quase perfeitamente limitada, como o vemos nos textos atharvânicos [do *Atharva Veda*], nos capítulos VIII a XI do *Kauçika Sutra*, ou mesmo nos manuscritos cherokee. As listas de materiais tiveram, em nossa

opinião, o caráter imperativo de um *Codex* de farmácia, e, em princípio, consideramos os livros de farmacopéia mágica que chegaram até nós na sua integralidade como tendo sido, cada um em seu tempo, o manual completo e limitativo de um mágico ou de um grupo de mágicos.

Além do emprego desses materiais, nas cerimônias há todo um instrumental cujas peças acabaram por ter um valor mágico próprio. O mais simples desses instrumentos é a varinha mágica. A bússola divinatória chinesa foi um dos mais complexos. Os mágicos greco-latinos possuem todo um arsenal de bacias, anéis, facas, escadas, aros, matracas, fusos, chaves, espelhos etc. A bolsa de remédios de um iroquês ou de um sioux, com seus bonecos, suas plumas, seus seixos, suas pérolas trançadas, seus ossos, seus bastões de prece, suas facas e suas flechas, é tão repleta de coisas heteróclitas quanto o gabinete do doutor Fausto.

Quanto ao mágico e a seu cliente, eles são, em relação ao rito mágico, o que o sacrificante e o sacrificador são em relação ao sacrifício: também eles devem submeter-se a ritos preliminares, que às vezes têm por objeto apenas eles, outras vezes também sua família ou seu grupo inteiro. Entre outras prescrições, devem permanecer castos, ser puros, fazer abluções prévias, ungir-se, jejuar ou abster-se de certos alimentos; devem usar uma roupa especial, ou completamente nova ou muito suja; completamente branca ou com faixas púrpuras etc.; devem pintar o rosto, mascarar-se, disfarçar-se, coroar-se etc.; às vezes devem estar nus, talvez para retirar toda barreira entre eles e os poderes mágicos, talvez para agir pela indecência ritual da mulher do povo do *fabliau* medieval. Por fim, certas disposições mentais são exigidas; é necessário ter fé, seriedade.

O conjunto de todas essas observâncias relativas ao tempo, ao lugar, aos materiais, aos instrumentos, aos agentes da cerimônia mágica, constitui verdadeiras preparações, ritos de entrada na magia, semelhantes aos ritos de entrada no sacrifício de que falamos alhures. Esses ritos são tão importantes que formam eles próprios cerimônias distintas em relação à cerimônia que condicionam. Segundo os textos atharvânicos, um sacrifício precede a cerimônia e com frequência ritos adicionais se introduzem, para preparar cada novo rito; na Grécia, prevê-se a confecção, longamente descrita, de filactérios especiais, preces orais ou escritas, talismãs diversos, que têm por finalidade proteger o operador contra o poder que ele emprega, contra seus próprios erros ou contra as maquinações de seus adversários. Do ponto de vista

em que nos colocamos, poder-se-ia considerar como ritos preparatórios um certo número de cerimônias que ocupam com frequência um lugar desproporcional à importância do rito central, isto é, daquele que responde precisamente à finalidade que se quer atingir. Tais são as danças mágicas, a música contínua, os tantãs; também as fumigações, as intoxicações. Todas essas práticas colocam os oficiantes e seus clientes num estado especial, não apenas moral e psicologicamente, mas às vezes fisiologicamente distinto de seu estado normal, estado que é perfeitamente realizado nos transe xamânicos, nos sonhos voluntários ou obrigatórios, que são também ritos. O número e a dimensão desses fatos provam que o rito mágico ocorre num meio mágico diferenciado, meio que o conjunto das preparações da cerimônia tem por objeto limitar e distinguir dos outros meios. A rigor, uma simples atitude, um murmúrio, uma palavra, um gesto, um olhar é suficiente para indicar sua presença.

Do mesmo modo que para o sacrifício, há também, se não sempre, ao menos muito regularmente, ritos de saída, destinados a limitar os efeitos do rito e a garantir a impunidade dos atores. Jogam-se fora ou destroem-se os produtos da cerimônia que não são utilizados; as pessoas se purificam; deixa-se o sítio mágico tendo o cuidado de não olhar para trás. Não se trata de simples precauções individuais; são prescrições, regras de ação que figuram expressamente no ritual cherokee ou no ritual atharvânico, e devem ter feito parte igualmente dos rituais de magia greco-latinos. Virgílio tem o cuidado de mencioná-los no final da oitava égloga (v. 102):

*Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace, nec respexeris...*

Na Μαντεία Κρονική [*mantéia kronikhé*, Adivinhação do Cronos], cerimônia divinatória cuja liturgia nos é dada pelo grande Papiro mágico de Paris, encontramos ainda uma prece final que é um verdadeiro rito de saída.

Em regra geral, pode-se dizer que a magia multiplica as condições dos ritos, a ponto de parecer buscar escapatórias e mesmo de encontrá-las. A tradição literária relativa à magia, longe de reduzir o caráter aparentemente complicado de suas operações, parece tê-lo desenvolvido à vontade. É que ele se liga intimamente à idéia da magia. Aliás, é natural que os mágicos tenham se refugiado, em casos de insucesso, atrás do

procedimento e dos vícios de forma. Mas não temos o direito de supor que tenha havido aí apenas um simples artifício. Os mágicos teriam sido as primeiras vítimas disso, tornando assim sua profissão impossível. A importância e a proliferação ilimitada desses ritos deve-se diretamente aos caracteres essenciais da magia mesma. Cumpre notar que a maior parte das circunstâncias a observar é de circunstâncias anormais. Por mais banal que seja o rito mágico, quer-se fazê-lo raro. Não é sem razão que se empregam somente as ervas dos dias de São João, de São Martinho, do Natal, da Sexta-feira Santa, ou ervas da lua nova. São coisas não comuns, e trata-se, em suma, de dar à cerimônia o caráter anormal para o qual tende todo rito mágico. Os gestos são o inverso dos gestos normais, ou pelo menos daqueles admitidos nas cerimônias religiosas; as condições de tempo e as outras são aparentemente irrealizáveis; todo o material é de preferência imundo, e as práticas, obscenas. O conjunto tem uma aparência de extravagância, de afetação, de antinaturalidade, tão afastado quanto possível da simplicidade a que alguns dos teóricos recentes reduziram a magia.

2) *A natureza dos ritos.* — Chegamos agora às cerimônias essenciais e diretamente eficazes. Elas geralmente compreendem ao mesmo tempo ritos manuais e ritos orais. Fora dessa grande divisão, não tentamos uma classificação dos ritos mágicos. Constituímos simplesmente, para as necessidades de nossa exposição, um certo número de grupos de ritos, entre os quais não há distinção bem definida.

Os ritos manuais. — No estado atual da ciência das religiões, o grupo dos ritos simpáticos ou simbólicos é o primeiro que se apresenta como tendo mais particularmente um caráter mágico. Sua teoria foi suficientemente elaborada e repertórios bastante consideráveis foram constituídos, para que sejamos dispensados de insistir neles. À leitura desses repertórios, poder-se-á talvez pensar que o número dos ritos simbólicos é teoricamente indefinido e que todo ato simbólico é, por natureza, eficaz. Pensamos, ao contrário, sem podermos no entanto fornecer a prova, que, para uma magia dada, o número dos ritos simbólicos, prescritos e executados, é sempre limitado. Acreditamos, além disso, que eles só são executados porque são prescritos, e não porque são logicamente realizáveis. Diante da infinidade dos simbolismos possíveis, mesmo dos simbolismos observados no conjunto da humanidade, o número daqueles

que são válidos para uma magia é singularmente pequeno. Poderíamos dizer que há sempre códigos limitativos de simbolismos, se encontrássemos de fato catálogos de ritos simpáticos; é natural não dispormos desses catálogos, pois os mágicos tiveram necessidade de classificar os ritos apenas por objetos, e não por procedimentos.

Acrescentaremos que, se o procedimento simpático é de emprego geral em todas as magias e em toda a humanidade, se há mesmo verdadeiros ritos simpáticos, os mágicos não especularam livremente, em geral, sobre a simpatia. Eles se preocuparam menos com o mecanismo de seus ritos do que com a tradição que os transmite e com o caráter formal ou excepcional deles.

Em conseqüência, essas práticas nos aparecem, não como gestos mecanicamente eficazes, mas como atos solenes e verdadeiros ritos. Com efeito, dos rituais que nos são conhecidos, hindus, americanos ou gregos, seria muito difícil extrair uma lista dos ritos simpáticos puros. As variações sobre o tema da simpatia são tão numerosas que este é como que obscurecido por elas.

Mas não há somente ritos simpáticos em magia. Há, em primeiro lugar, toda uma classe de ritos que equivalem aos ritos da sacralização e da dessacralização religiosas. O sistema das purificações é tão importante que a *çânti* hindu, a expiação, parece ter sido uma especialidade dos brâmanes do *Atharva Veda*, e que a palavra καθαρός [*katharmós*, purificação], na Grécia, acabou por designar o rito mágico em geral. Essas purificações são feitas com fumigações, banhos de vapor, passagens pelo fogo, pela água etc. Uma boa parte dos ritos curativos e dos ritos conjuratórios são feitos de semelhantes práticas.

Há, a seguir, ritos sacrificiais, como na Μαντεία Κρονική, de que falamos mais acima, e no enfeitiçamento hindu. Nos textos atharvânicos, além dos sacrifícios obrigatórios de preparação, a maior parte dos ritos são sacrifícios ou implicam sacrifícios: assim, a encantação das flechas se faz sobre um fogo de madeira de flechas, que é sacrificial; em todo esse ritual, uma parte de tudo o que é consumido é necessariamente sacrificado. Nos textos gregos, as indicações de sacrifícios são no mínimo freqüentes. A imagem do sacrifício se impôs inclusive a ponto de tornar-se, em magia, uma imagem diretriz, segundo a qual se ordena no pensamento o conjunto das operações; assim, nos livros alquímicos gregos, encontramos diversas vezes a transmutação do cobre em ouro explicada por uma alegoria sacrificial. O tema do sacrifício, e em particu-

lar do sacrifício da criança, é comum no que conhecemos da magia antiga e da medieval; exemplos encontram-se um pouco em toda parte; todavia, eles nos vêm antes do mito que da prática mágica. Consideramos todos esses ritos como sacrifícios, porque de fato eles nos são dados como tais; os vocabulários não os distinguem do sacrifício religioso, como também não distinguem as purificações mágicas das purificações religiosas. Aliás, eles produzem os mesmos efeitos que os sacrifícios religiosos, manifestam influências, poderes, e são meios de se comunicar com estes últimos. Na Μαντεία Κρονική, o deus está verdadeiramente presente na cerimônia. Os textos nos informam também que, nesses ritos mágicos, as matérias tratadas vêm-se realmente transformadas e divinizadas. É o que se lê num encantamento que não nos parece, aliás, ter sofrido uma influência cristã: Σύ εἰ οἶνος οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλή κεφαλή τῆς Ἀθηνᾶς, σύ εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλά τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσειρίου, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαῶ [*sú eí oínos ouk eí oínos, all' he kephalé tês Athenâs, sú eí oínos ouk eí oínos, all' tá splánkhna tou Oseiros, tá splánkhna tou Iao*], Tu és vinho, não és vinho, mas a cabeça de Atena, tu és vinho, não és vinho, mas as vísceras de Osiris, as vísceras de Iao] (*Papyrus*, CXXI [B. M.], 710).

Há portanto sacrifícios na magia, mas não os encontramos em todas as magias; entre os Cherokee ou na Austrália, eles estão ausentes. Na Malásia, são muito reduzidos: lá, as oferendas de incenso e flores são provavelmente de origem búdica ou hinduísta, e os sacrifícios, muito raros, de cabras e galos parecem ter origem muçulmana. Em princípio, onde está ausente o sacrifício mágico, o sacrifício religioso também o está. Em todo caso, o estudo especial do sacrifício mágico não é tão necessário ao estudo da magia quanto o do rito simpático e reservamo-lo a um outro trabalho, no qual iremos comparar especialmente o rito mágico ao rito religioso. Todavia, pode-se já estabelecer em tese geral que na magia os sacrifícios não formam, como na religião, uma classe bem fechada de ritos muito especializados. Por um lado, como no exemplo citado acima do sacrifício de madeiras de flechas e, por definição, em todos os casos de sacrifícios expiatórios mágicos, eles não fazem senão envolver o rito simpático, do qual são então, propriamente falando, a forma. Por outro lado, eles dizem respeito à cozinha mágica, não são mais do que uma maneira entre mil de fazê-la. Assim, na magia grega, a confecção dos κολλούρια não se distingue dos sacrifícios; os papiros dão às misturas mágicas destinadas às fumigações ou a qualquer outra coisa o nome de ἐπιθύματα.

Achamo-nos aqui diante de uma grande classe de práticas mal definidas que possuem, na magia e em seus sistemas doutrinários, uma enorme importância; pois elas confinam com o emprego das substâncias cujas virtudes devem ser transmitidas por contato; em outros termos, elas fornecem o meio de utilizar as associações simpáticas ou de utilizar simpaticamente as coisas. Como são tanto estranhas quanto gerais, elas colorem com sua extravagância todo o conjunto da magia e fornecem um dos traços essenciais de sua imagem popular. O altar do mágico é seu caldeirão mágico. A magia é uma arte de dispor, de preparar misturas, fermentações e manjares. Seus produtos são triturados, moídos, amassados, diluídos, transformados em perfumes, em bebidas, em infusões, em pastas, em bolos com formas especiais, em imagens, para serem fumigados, bebidos, comidos ou guardados como amuletos. Essa cozinha, química ou farmácia, não tem somente por objeto tornar utilizáveis as coisas mágicas, ela serve para dar-lhes a forma ritual, que é parte, e não a menor, de sua eficácia. Ela própria é ritual, muito formal e tradicional; os atos que comporta são ritos. Esses ritos não devem ser classificados indiferentemente entre os ritos preparatórios ou concomitantes de uma cerimônia mágica. A preparação dos materiais e a confecção dos produtos é o objeto principal e central de cerimônias completas, com ritos de entrada e ritos de saída. Essa cozinha é no rito mágico o equivalente ao que é a preparação da vítima no sacrifício.

Essa arte de dispor as coisas complica-se de outras indústrias. A magia prepara imagens, feitas de pasta, argila, cera, mel, gesso, metal ou papel machê, papiro ou pergaminho, areia ou madeira etc. A magia esculpe, modela, pinta, desenha, borda, tricota, tece, grava; faz bijuteria, marchetaria, e não sabemos quantas outras coisas. Esses diversos ofícios lhe fornecem suas estatuetas de deuses ou de demônios, seus bonecos de feitiço, seus símbolos. Ela fabrica manpanços, escapulários, talismãs, amuletos, objetos que devem ser considerados, todos, apenas como ritos continuados.

Os ritos orais. — Os ritos orais mágicos são geralmente designados pelo nome genérico de encantações, e não vemos razão para não seguir metodicamente o costume. Mas isso não quer dizer que haja apenas uma única espécie de ritos orais em magia. Longe disso, o sistema de encantação possui tal importância na magia que, em algumas delas, ele é extremamente diferenciado. Não parece que alguma vez se tenha levado

em conta a parte exata que lhe cabe. Lendo-se alguns repertórios modernos, poder-se-ia supor que a magia compõe-se apenas de ritos manuais; os ritos orais só são mencionados como registro e desaparecem na longa enumeração do resto. Outras compilações, ao contrário, como a de Lönnrot em relação à magia finlandesa, contêm somente encantações. É raro que nos dêem uma idéia suficiente do equilíbrio dessas duas grandes classes de ritos, como o fizeram Skeat em relação à magia malaia, ou Mooney em relação à dos Cherokee. Os rituais ou os livros de mágicos mostram que uns não costumam ir sem os outros. Estão tão intimamente associados que, para dar uma idéia exata das cerimônias mágicas, seria preciso estudá-los juntamente. Se uma das duas classes tendesse a predominar, seria antes a das encantações. É duvidoso que tenha havido verdadeiros ritos mudos, enquanto é certo que um grande número de ritos foi exclusivamente oral.

Encontramos na magia mais ou menos todas as formas de ritos orais que conhecemos na religião: juramentos, votos, aspirações, preces, hinos, interjeições, simples fórmulas. Mas, assim como não tentamos classificar os ritos manuais, não tentaremos classificar sob essas rubricas os ritos orais. Elas não correspondem aqui a grupos de fatos bem definidos. O caos da magia faz que a forma dos ritos não responda exatamente a seu objeto. Há desproporções que nos surpreendem: vemos os hinos mais altos associados às finalidades mais mesquinhas.

Existe um grupo de encantações que corresponde ao que chamamos de ritos simpáticos. Elas próprias agem simpaticamente. Trata-se de nomear os atos ou as coisas e de suscitá-los assim por simpatia. Num encantamento de cura ou num exorcismo, jogar-se-á com as palavras que significam afastar, repelir, ou então com as que designam a doença ou o demônio, causa do mal. Os trocadilhos e as onomatopéias figuram entre os meios empregados para combater verbalmente, por simpatia, a doença. Um outro procedimento, que dá origem a uma espécie de classe de encantações simpáticas, é a descrição mesma do rito manual correspondente: Πάσσ' ἄμα καὶ λέγε ταῦτα. τὰ Δέλφιδος ὅστιν πάσσω [*Páss' áma kaí lége taúta. Tá Délphidos ostia pássow*, Verte e, ao mesmo tempo, pronuncia essas palavras: Verbo os ossos de Delfide] (Teócrito, II, 21). Parece que se supôs com frequência que a descrição, ou a menção do ato, são suficientes tanto para produzi-lo quanto para produzir seu efeito.

Assim como a magia contém sacrifícios, ela contém igualmente preces, hinos e, particularmente, preces aos deuses. Eis aqui uma prece

védica pronunciada durante um simples rito simpático contra a hidropisia (*Kauçika sutra* 25, 37-ss): “Este Asura reina sobre os deuses; certamente, a vontade do rei Varuna é verdade (realiza-se infalivelmente); disto (desta doença), eu, que sobressaio em toda parte por meu feitiço, da cólera do terrível (deus) retiro este homem. Que a honra te seja (prestada), ó rei Varuna, à tua cólera; pois, ó terrível, conheces todo o embuste. Mil outros homens, entrego-os a ti juntos; que, por tua bondade (?), viva cem outonos este homem” etc. Varuna, deus das águas, que castiga as faltas pela hidropisia, é implorado naturalmente ao longo desse hino (*Atharva Veda*, 1, 10) ou, mais exatamente, dessa fórmula (*Brahman*, verso 4). Nas preces a Artêmis e ao sol assinaladas nos papiros mágicos gregos, o belo teor lírico da invocação é desnaturado e abafado pela intrusão de toda a barafunda mágica. As preces e os hinos que lembram muito, mesmo agregados a esse aparato insólito, os que estamos habituados a considerar como religiosos, provêm com frequência de rituais religiosos, em particular rituais abolidos ou estrangeiros. Assim, Dietrich acaba de extrair do grande papiro de Paris todo um trecho de liturgia mitraica. Do mesmo modo que os textos sagrados, coisas religiosas podem eventualmente tornar-se coisas mágicas. Os livros sagrados, Bíblia, Alcorão, Vedas, Tripitaka [livro santo do budismo] forneceram encantações a uma boa parte da humanidade. Que o sistema dos ritos orais de caráter religioso tenha se estendido a esse ponto nas magias modernas, não deve nos surpreender; tal fato é correlativo à extensão desse sistema na prática da religião, assim como a aplicação mágica do mecanismo sacrificial é correlativa à sua aplicação religiosa. Não há, para uma sociedade dada, senão um número limitado de formas rituais concebíveis.

O que os ritos manuais não fazem normalmente na magia é relatar mitos. Em contrapartida, temos um terceiro grupo de ritos verbais, que chamaremos de encantações míticas, dos quais uma primeira espécie consiste em descrever uma operação semelhante à que se quer produzir. Essa descrição tem a forma de um conto ou de um relato épico, e seus personagens são heróicos ou divinos. Compara-se o caso presente ao caso descrito como se este fosse um protótipo, e o raciocínio adquire a seguinte forma: Se alguém (deus, santo ou herói) pôde fazer tal ou tal coisa (geralmente mais difícil) em tal circunstância, assim também, ou com mais forte razão, pode-se fazer o mesmo no caso presente, que é análogo. Uma segunda classe desses encantamentos míticos é formada

pelos chamados *ritos de origem*; estes descrevem a gênese, enumeram as qualidades e os nomes do ser, da coisa ou do demônio visados pelo rito; é uma espécie de denúncia que desvela o objeto do encantamento; o mágico move-lhe um processo mágico, estabelece sua identidade, acossa-o, força-o, torna-o passivo e lhe dá ordens.

Todas essas encantações são capazes de atingir dimensões consideráveis. É mais freqüente ainda que eles se abreviem; o balbucio de uma onomatopéia, de uma palavra que indica o objeto do rito, do nome da pessoa designada faz, a rigor, que o rito oral não tenha mais, a seguir, senão uma ação inteiramente mecânica. As preces reduzem-se facilmente à simples menção de um nome divino ou demoníaco, ou de uma palavra religiosa quase vazia, como *trisagion* ou *qodesch* etc. Os encantamentos míticos acabam por se limitar à simples enunciação de um nome próprio ou de um nome comum. Os nomes mesmos se decompõem, são substituídos por letras: *trisagion* por sua letra inicial, os nomes dos planetas pelas vogais correspondentes; chega-se assim aos enigmas que são as Ἐφέσια γράμματα [*Ephésia grámmata*, letras efésias] ou falsas fórmulas algébricas, em que resultaram os resumos de operações alquímicas.

Se todos esses ritos orais tendem para as mesmas formas, é que todos têm a mesma função. Eles têm por efeito, no mínimo, evocar um poder e especializar um rito. Invoca-se, chama-se, presentifica-se a força espiritual que deve fazer o rito eficaz, ou, pelo menos, sente-se a necessidade de dizer com qual poder se conta; é o caso dos exorcismos feitos em nome desse ou daquele deus; atesta-se uma autoridade, como no caso dos encantamentos míticos. Por outro lado, diz-se para que serve o rito manual e para quem ele é feito; inscreve-se em ou pronuncia-se sobre os bonecos de feitiço o nome do enfeitado; ao colherem-se certas plantas medicinais, deve-se dizer a quê e a quem se destinam. Assim, o encantamento oral completa, específica o rito manual, que ele pode suplantar. Aliás, todo gesto ritual comporta uma frase; pois há sempre um mínimo de representação na qual a natureza e a finalidade do rito são expressas, ao menos numa linguagem interior. Eis por que dizemos que não há verdadeiro rito mudo, porque o silêncio aparente não impede essa encantação subentendida que é a consciência do desejo. Desse ponto de vista, o rito manual não é senão a tradução dessa encantação muda; o gesto é um signo e uma linguagem. Palavras e atos equivalem-se absolutamente, e por isso vemos que enunciados de ritos manuais nos são apresentados como encantações. Sem um ato físico formal, por sua

voz, sua respiração ou mesmo por seu desejo, um mágico cria, destrói, dirige, expulsa, faz todo tipo de coisas.

O fato de toda encantação ser uma fórmula e de todo rito manual possuir virtualmente uma fórmula já demonstra o caráter formalista de toda magia. Em relação às encantações, ninguém jamais pôs em dúvida que elas fossem ritos, sendo tradicionais, formais e revestidas de uma eficácia *sui generis*; jamais se concebeu que palavras produzissem fisicamente os efeitos desejados. Em relação aos ritos manuais, o fato é menos evidente: pois há uma correspondência mais íntima, às vezes lógica, às vezes mesmo experimental, entre o rito e o efeito desejado; é certo que os banhos de vapor, as fricções mágicas aliviaram realmente os enfermos. Mas, na realidade, as duas séries de ritos possuem claramente os mesmos caracteres e prestam-se às mesmas observações. Ambas se passam num mundo anormal.

As encantações são feitas numa linguagem especial que é a linguagem dos deuses, dos espíritos, da magia. Os dois fatos desse tipo cuja extensão é talvez a mais impressionante são o emprego, na Malásia, do *bhāsahantu* (língua dos espíritos) e, entre os Esquimós, da língua dos *angekok*. Em relação à Grécia, Jámblico nos diz que as Ἐφέσια γράμματα são a língua dos deuses. A magia falou sânscrito na Índia dos préritos, egípcio e hebraico no mundo grego, grego no mundo latino, e latim entre nós. Em toda parte ela busca o arcaísmo, os termos estranhos, incompreensíveis. Desde seu nascimento, como vemos na Austrália onde talvez o assistimos, encontramos-la murmurando seu *abracadabra*.

A estranheza e a extravagância dos ritos manuais correspondem aos enigmas e aos balbucios dos ritos orais. Longe de ser uma simples expressão da emoção individual, a magia comanda a todo instante os gestos e as locuções. Tudo nela é fixado e muito exatamente determinado. Ela impõe metros e melopéias. As fórmulas mágicas devem ser sussurradas ou cantadas num tom, num ritmo especial. Vemos no *Çatapatha brâhmana*, assim como em Orígenes, que a entoação pode ter mais importância que a palavra. O gesto não é regulamentado com menos precisão. O mágico ritma-o como uma dança: o ritual lhe diz com que mão, com que dedo deve agir, qual pé deve avançar, quando deve sentar-se, levantar-se, deitar-se, saltar, gritar, em que direção deve andar. Mesmo que esteja a sós, ele não é mais livre do que o padre no altar. Além disso, há cânones gerais que são comuns aos ritos manuais e aos ritos orais: são os de número e de orientação. Gestos e palavras devem

ser repetidos uma certa quantidade de vezes. Esses números não são quaisquer, são os chamados números mágicos ou números sagrados: 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20 etc. Por outro lado, as palavras e os atos devem ser pronunciados ou executados com a face voltada para um dos pontos cardeais, o mínimo de orientação prescrito sendo a direção do encantador para o objeto encantado. Em suma, os ritos mágicos são extraordinariamente formais e tendem, não à simplicidade do gesto leigo, mas ao refinamento mais extremo do preciosismo místico.

Os mais simples dos ritos mágicos possuem uma forma, tanto quanto os que são o objeto do maior número de determinações. Até aqui falamos da magia como se ela consistisse apenas em atos positivos. Mas ela comporta também ritos negativos, que são precisamente os ritos muito simples de que falamos. Já os encontramos na enumeração dos preparativos da cerimônia mágica, quando mencionamos as abstinências a que se prestavam o mágico e o interessado. Mas esses ritos são igualmente recomendados ou praticados isoladamente. São eles que constituem a grande massa dos fatos chamados superstições. Consistem sobretudo em não fazer uma certa coisa, para evitar um certo efeito mágico. Ora, esses ritos não são apenas formais, mas o são em grau supremo, pois se apresentam com um caráter imperativo quase perfeito. A espécie de obrigação a eles associada mostra que são obra de forças sociais, melhor ainda do que pudemos mostrar em relação aos outros com o auxílio de seu caráter tradicional, anormal, formalista. Mas sobre essa questão importante do tabu simpático, da magia negativa, como propomos chamá-la, encontramos-nos muito pouco esclarecidos por nossos predecessores e por nossas próprias pesquisas, para nos julgarmos capazes de fazer outra coisa senão assinalar um tema de estudos. Por ora, vemos nesses fatos apenas uma prova a mais de que esse elemento da magia, que é o rito, é o objeto de uma predeterminação coletiva.

Quanto aos ritos positivos, vimos de que maneira eram limitados, para cada magia, quanto a seu número. O de suas composições, das quais participam, misturados, encantamentos, ritos negativos, sacrifícios, ritos culinários etc., não é tampouco ilimitado. A tendência é fixarem-se *complexus* estáveis em número bastante pequeno, que poderíamos chamar tipos de cerimônias, inteiramente comparáveis seja aos tipos de ferramentas, seja ao que chamamos tipos quando falamos de arte. Há uma escolha, uma seleção entre as formas possíveis feitas por cada magia; uma vez fixados, não cessamos de encontrar esses mesmos *complexus*

copiados e servindo a todos os fins, a despeito da lógica de sua composição. Tais são as variações sobre o tema da evocação da feiticeira por meio das coisas enfeitiçadas por ela; quando se tratava de leite que não produzia mais manteiga, apunhalava-se o leite na batedeira, mas continuou-se a golpear o leite para esconjurar todos os outros malefícios. Temos aí um tipo de cerimônia mágica; aliás, não é o único que o mesmo tema forneceu. Citam-se igualmente feitiços com dois e três bonecos que só se justificam por uma semelhante proliferação. Esses fatos, por sua persistência e seu formalismo, são comparáveis às festas religiosas.

Por outro lado, assim como as artes e as técnicas têm tipos étnicos ou, mais exatamente, nacionais, assim também se poderia dizer que cada magia tem seu tipo próprio, reconhecível, caracterizado pela predominância de certos ritos: o emprego dos ossos de mortos nos feitiços australianos, das fumigações de tabaco nas magias americanas, das bênçãos e dos *credo*, muçulmanos ou judeus, nas magias influenciadas pelo judaísmo ou o islamismo. Somente os malaios parecem conhecer como rito o curioso tema da assembléia.

Se há especificação das formas da magia segundo as sociedades, há, no interior de cada magia, ou, sob um outro ponto de vista, no interior de cada um dos grandes grupos de ritos que descrevemos separadamente, variedades dominantes. A seleção dos tipos é, em parte, obra de mágicos especializados que aplicam um único rito ou um pequeno número de ritos ao conjunto dos casos para os quais são qualificados. Cada mágico é o homem de uma receita, de um instrumento, de uma bolsa de remédios, que ele emprega fatalmente a qualquer propósito. Geralmente, é mais conforme os ritos que praticam do que conforme os poderes que possuem que os mágicos são especializados. Acrescentemos que os que chamamos de mágicos ocasionais conhecem ainda menos ritos do que os mágicos propriamente ditos, e são tentados a reproduzi-los infinitamente. É assim que as receitas sem pé nem cabeça aplicadas indefinidamente tornam-se perfeitamente ininteligíveis. Vemos portanto, mais uma vez, o quanto a forma tende a predominar sobre o fundo.

Mas o que acabamos de dizer sobre a formação de variedades nos ritos mágicos não prova que eles sejam de fato classificáveis. Além de restar uma quantidade de ritos flutuantes, o nascimento de variedades nessa massa amorfa é completamente acidental e não corresponde a uma diversidade real de funções; não há nada, na magia, que seja propriamente comparável às instituições religiosas.

3. As representações

As práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas, que constituem o terceiro elemento da magia. Vimos que todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma idéia.

O mínimo de representação que todo ato mágico comporta é a representação de seu efeito. Mas essa representação, por rudimentar que se possa concebê-la, já é muito complexa. Envolve vários tempos, vários componentes. Poderemos indicar pelo menos alguns, e a análise que faremos deles não será somente teórica, pois há magias que tiveram consciência de sua diversidade e os indicaram por palavras ou por metáforas distintas.

Em primeiro lugar, supomos que os mágicos e seus fiéis nunca se representaram os efeitos particulares de seus ritos sem pensar, ao menos implicitamente, nos efeitos gerais da magia. Todo ato mágico parece proceder de uma espécie de raciocínio silogístico cuja premissa maior é geralmente clara, ou mesmo expressa no encantamento: *Venenum veneno vincituri natura naturam vincit*. "Sabemos tua origem... Como podes matar aqui?" (*Atharva Veda*, VII, 76, 5; *vidma vai te... jânam... Kathâm ha tâtra tvâm hano...*). Por mais particulares que sejam os resultados produzidos pelos ritos, eles são concebidos, no momento mesmo da ação, como tendo, todos, caracteres comuns. Com efeito, há sempre ou imposição, ou supressão de um caráter ou de uma condição: por exemplo, enfeitiçamento ou libertação, entrada em possessão ou resgate; em duas palavras, mudança de estado. Diremos de bom grado que todo ato mágico é representado como tendo por efeito seja colocar seres vivos ou coisas num estado tal que certos gestos, acidentes ou fenômenos devam suceder-se infalivelmente, seja fazê-los sair de um estado prejudicial. Os atos diferem entre si conforme o estado inicial, as circunstâncias que determinam o sentido da mudança e os fins especiais que lhes são atribuídos, mas eles se assemelham por terem como efeito imediato e essencial modificar um estado dado. Ora, o mágico sabe e percebe claramente que desse modo sua magia é sempre semelhante a si mesma; ele tem a idéia sempre presente de que a magia é a arte das mudanças, a *mâyâ*, como dizem os hindus.

Mas, além dessa concepção puramente formal, há, na idéia de um rito mágico, outros elementos já concretos. As coisas vêm e partem: a

alma retorna, a febre é expulsa. Procura-se justificar, por acumulações de imagens, o efeito produzido. O enfeitado é um doente, um aleijado, um prisioneiro. Quebraram-lhe os ossos, fizeram evaporar seus miolos, maltrataram-no. A imagem favorita é a do laço que se ata ou se desata: “laço dos malefícios que maldosamente foi atado”, “encadeamento que no chão está desenhado” etc. Entre os gregos, o encantamento é um *κατάδεσμος* [*katádesmos*, laço], um *φιλτροκατάδεσμος* [*philtrokatádesmos*, laço mágico]. A mesma idéia é expressa mais abstratamente em latim pela palavra *religio*, que aliás tem o mesmo sentido. Num encantamento contra uma série de males da garganta, após uma enumeração de termos técnicos e descritivos, lemos: *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, xv, 11); a *religio* é tratada aqui como uma espécie de ser vago, de personalidade difusa que se pode pegar e expulsar. Aliás, é por imagens morais, as da paz, do amor, da sedução, do temor, da justiça, da propriedade, que os efeitos do rito serão expressos. Essa representação, cujos traços imprecisos percebemos aqui e acolá, condensou-se às vezes numa noção distinta, designada por uma palavra especial. Os assírios exprimiram tal noção pela palavra *mâmit*. Na Melanésia, o equivalente do *mâmit* é o *mana*, que se vê surgir do rito; entre os Iroqueses (Huron), é o *orenda* que o mágico lança; na Índia antiga, era o *brahman* (neutro) que ia agir; entre nós, é o encanto, o sortilégio, o encantamento, e as palavras mesmas pelas quais se determinam essas idéias mostram o quanto eram pouco teóricas. Fala-se delas como de coisas concretas e de objetos materiais; lança-se um encanto, uma runa; lava-se, afunda-se na água, queima-se um sortilégio.

Um terceiro momento de nossa representação total é aquele em que se concebe que há entre os seres e as coisas interessados no rito uma certa relação. Essa relação é às vezes concebida como sexual. Um encantamento assírio-babilônio cria uma espécie de casamento místico entre os demônios e as imagens destinadas a representá-los: “Vós, todo o mal, todo o maligno que se apoderou de N., filho de N., e o persegue, se és macho, que isto seja tua mulher, se és fêmea, que isto seja teu macho” (Fossey 1903: 133). Há inúmeras outras maneiras de conceber essa relação. Pode-se representá-la como uma mútua possessão de enfeitadores e enfeitados. Os feiticeiros podem ser atingidos por trás de sua vítima, que assim ganha poder sobre eles. Do mesmo modo, pode-se levantar um encanto enfeitando o feiticeiro que, por seu lado, tem naturalmente poder sobre seu encanto. Diz-se também que é o feiticeiro, ou sua alma,

ou que é o demônio do feiticeiro que possuem o enfeitado; é assim que ele realiza seu domínio sobre a vítima. A possessão demoníaca é a expressão mais forte, e o simples fascínio é a expressão mais fraca da relação que se estabelece entre o mágico e o sujeito de seu rito. Concebe-se sempre, distintamente, uma espécie de continuidade entre os agentes, os pacientes, as matérias, os espíritos, os objetivos de um rito mágico. Tudo considerado, reencontramos na magia o que já vimos no sacrifício. A magia implica uma confusão de imagens, sem a qual, a nosso ver, o rito mesmo é inconcebível. Assim como sacrificante, vítima, deus e sacrifício se confundem, assim também mágico, rito e efeitos produzem uma mistura de imagens indissociáveis; essa confusão, aliás, é nela própria um objeto de representação. De fato, por distintos que sejam os diversos momentos da representação de um rito mágico, eles estão incluídos numa representação sintética, na qual se confundem as causas e os efeitos. É a idéia mesma da magia a eficácia imediata e sem limite, a criação direta; é a ilusão absoluta, a *mâyâ*, como os hindus bem a nomearam. Entre o desejo e sua realização não há, em magia, intervalo. Esse é um de seus traços distintivos, sobretudo nos contos. Todas essas representações que acabamos de descrever não são senão as diversas formas, os diversos momentos, se quiserem, da idéia mesma de magia. Esta contém ainda representações mais determinadas, que tentaremos descrever.

Classificaremos essas representações em impessoais e em pessoais, conforme a idéia de seres individuais nelas se encontre ou não. As primeiras podem ser divididas em abstratas e concretas, as outras são naturalmente concretas.

1) *Representações impessoais abstratas. As leis da magia.* — As representações impessoais da magia são as leis que ela estabeleceu implícita ou explicitamente, ao menos pela voz dos alquimistas e dos médicos. Nos últimos anos, deu-se uma extrema importância a essa ordem de representações. Acreditou-se que a magia era dominada apenas por elas, e disso se concluiu naturalmente que a magia era uma espécie de ciência; pois quem diz lei, diz ciência. De fato, a magia dá realmente a impressão de ser uma gigantesca variação sobre o tema do princípio de causalidade. Mas isso nada nos ensina; pois seria muito surpreendente que ela pudesse ser outra coisa, já que tem por objeto exclusivo, ao que parece, produzir efeitos. Tudo o que concedemos é que, sob esse aspecto, simplificando-se suas fórmulas, é impossível não considerá-la como uma

disciplina científica, uma ciência primitiva, e foi o que fizeram Frazer e Jevons. Acrescentemos que a magia faz a função de ciência e ocupa o lugar das ciências por nascer. Esse caráter científico da magia foi geralmente percebido e intencionalmente cultivado pelos mágicos. O esforço em direção à ciência, de que falamos, é naturalmente mais visível em suas formas superiores que supõem conhecimentos adquiridos, uma prática refinada, e que se exercem em meios onde a idéia de ciência positiva já está presente.

É possível discernir, através do amontoado de expressões variáveis, três leis dominantes. Elas podem ser chamadas, todas, leis de simpatia, se, sob a palavra simpatia, for compreendida a antipatia. São as leis de contigüidade, de similaridade, de contraste: as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário. Tylor e outros depois dele notaram que essas leis não são senão as da associação de idéias (acrescentemos: entre os adultos), com a única diferença de que aqui a associação subjetiva das idéias conclui pela associação objetiva dos fatos; em outras palavras, as ligações fortuitas dos pensamentos equivalem às ligações causais das coisas. Poder-se-ia reunir as três fórmulas numa só e dizer: contigüidade, similaridade e contrariedade equivalem a simultaneidade, identidade, oposição, em pensamento e em realidade. Há razão de nos perguntarmos se essas fórmulas explicam exatamente a maneira pela qual essas supostas leis foram realmente concebidas.

Consideremos primeiro a lei de contigüidade. A forma mais simples dessa noção de contigüidade simpática nos é dada na identificação da parte ao todo. A parte vale pela coisa inteira. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos representam integralmente a pessoa; de tal modo que, por meio deles, pode-se agir diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la. A separação não interrompe a continuidade, pode-se mesmo reconstituir ou suscitar um todo com o auxílio de uma de suas partes: *Totum ex parte*. É dispensável dar exemplos dessas crenças, agora bem conhecidas. A mesma lei pode se exprimir ainda noutros termos: a personalidade de um ser é indivisa e reside inteiramente em cada uma de suas partes.

Essa fórmula vale não apenas para as pessoas, mas também para as coisas. Em magia, a essência de uma coisa pertence às suas partes, tanto quanto a seu todo. A lei, em suma, é completamente geral e constata uma propriedade igualmente atribuída à alma dos indivíduos e à essência

espiritual das coisas. Isso não é tudo: cada objeto compreende integralmente o princípio essencial da espécie da qual faz parte: toda chama contém o fogo, todo osso de morto contém a morte, assim como um único fio de cabelo é capaz de conter o princípio vital de um homem. Essas observações tendem a mostrar que não se trata apenas de concepções relativas à alma individual e que, por conseguinte, a lei não pode se explicar pelas propriedades que são implicitamente atribuídas à alma. Não é tampouco um corolário da teoria do penhor de vida; a crença no penhor de vida, ao contrário, é apenas um caso particular do *totum ex parte*.

Essa lei de contigüidade comporta, aliás, outros desdobramentos. Tudo o que está em contato imediato com a pessoa, as roupas, a marca dos passos, a do corpo sobre a relva ou no leito, o leito, o assento, os objetos que usa habitualmente, brinquedos e outros, são assimilados às partes destacadas do corpo. Não há necessidade de que o contato seja habitual, ou freqüente, ou efetivamente realizado, como no caso das roupas e dos objetos usuais: encanta-se o caminho, os objetos tocados acidentalmente, a água do banho, o fruto mordido etc. A magia que se exerce universalmente sobre restos de refeições procede da idéia de que há continuidade, identidade absoluta entre as sobras, os alimentos ingeridos e quem come, este sendo substancialmente idêntico àquilo que comeu. Uma relação de continuidade totalmente semelhante existe entre um homem e sua família; age-se com certeza sobre ele ao agir sobre seus parentes; é útil nomeá-los nas fórmulas ou escrever o nome deles nos objetos mágicos destinados a prejudicá-lo. Mesma relação entre um homem e seus animais domésticos, sua casa, o telhado de sua casa, seu campo etc. Entre um ferimento e a arma que o produziu se estabelece, por continuidade, uma relação simpática que se pode utilizar para tratar o primeiro através da segunda. O mesmo vínculo une o assassino à vítima; a idéia da continuidade simpática faz crer que o cadáver sangra à aproximação do assassino; ele retorna subitamente ao estado que resulta imediatamente do homicídio. A explicação desse fato é válida, pois temos exemplos mais claros ainda dessa espécie de continuidade. Ela vai além do culpado: acreditou-se, por exemplo, que, quando um homem maltrata um pintarroxo, suas vacas dão leite vermelho (Simmenthal, Suíça).

Em suma, os indivíduos e as coisas estão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos. A corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir sobre um ou sobre outro dos elos. Sydney

Hartland admite que uma jovem abandonada pode pensar em fazer sofrer seu amante, por simpatia, enrolando seus próprios cabelos nas patas de um sapo ou num charuto (Lucques). Na Melanésia (nas Novas Hébridas e nas ilhas Salomão, parece), os amigos de um homem que feriu um outro tornam-se capazes, pelo golpe mesmo, de envenenar magicamente a chaga do adversário ferido.

A idéia da continuidade mágica, quer esta se realize por relação prévia do todo com a parte ou por contato acidental, implica a idéia de contágio. As qualidades, as doenças, a vida, a sorte, toda espécie de influxo mágico, são concebidos como transmissíveis ao longo dessas correntes simpáticas. A idéia do contágio já é, entre as idéias mágicas e religiosas, uma das mais bem conhecidas. Que isso não nos impeça de nos determos nela um instante. Em caso de contágio imaginário, produz-se, como vimos no sacrifício, uma fusão de imagens, do que resulta a identificação relativa das coisas e dos seres em contato. É, por assim dizer, a imagem do que deve se deslocar que percorre a corrente simpática. Esta é com freqüência figurada no próprio rito, seja que, como na Índia, o mágico é tocado, num certo momento do rito central, pelo interessado, seja que, como num caso australiano, ele prende no indivíduo sobre o qual deve agir um fio ou uma corrente, ao longo da qual viaja a doença expulsa. Mas o contágio mágico não é apenas ideal e limitado ao mundo do invisível; ele é concreto, material, e em todos os pontos semelhante ao contágio físico. Marcellus de Bordeaux aconselha, para diagnosticar as doenças internas, que o doente se deite durante três dias com um cachorrinho de mama; o paciente deve dar ele mesmo leite ao cachorro, de sua própria boca e com freqüência (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*); depois disso, não resta senão abrir o ventre do animal (XXVIII, 132); Marcellus acrescenta que a morte do cachorro cura o homem. Um rito idêntico é praticado entre os Baganda da África central. Em tais casos, a fusão das imagens é perfeita; há mais do que ilusão, há alucinação; vê-se realmente a doença partir e transmitir-se. Há transferência, em vez de associação de idéias.

Mas essa transferência de idéias complica-se de uma transferência de sentimentos. Pois, de uma ponta a outra de uma cerimônia mágica, verifica-se um mesmo sentimento, que dá o sentido ou o tom da cerimônia, que na verdade dirige e comanda todas as associações de idéias. É isso, inclusive, que nos explicará como funciona de fato a lei de continuidade nos ritos mágicos.

Na maior parte das aplicações da simpatia por contigüidade, não há pura e simplesmente extensão de uma qualidade ou de um estado, de um objeto ou de uma pessoa, a um outro objeto ou a uma outra pessoa. Se a lei, tal como a formulamos, fosse absoluta, ou se, nos atos mágicos em que ela funciona, fosse a única implicada e somente sob sua forma intelectual, em suma, se houvesse apenas idéias associadas, constatar-se-ia, primeiro, que todos os elementos de uma corrente mágica, constituída pela infinidade dos contatos possíveis, necessários ou acidentais, seriam igualmente afetados pela qualidade que se trataria de transmitir, e, a seguir, que todas as qualidades de um dos elementos da corrente, qualquer que fosse, transmitir-se-iam integralmente a todos os outros. Ora, não é isso que acontece, caso contrário a magia seria impossível. Os efeitos da simpatia são sempre limitados a um efeito desejado. Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis. Assim, quando o mágico absorve a doença de seu cliente, ele não sofre com isso. Do mesmo modo, ele comunica apenas a duração da poeira de múmia, empregada para prolongar a vida, o valor do ouro e do diamante, a insensibilidade do dente de um morto; é a essa propriedade, separada por abstração, que se limita o contágio.

Além disso, postula-se que as propriedades em questão são de natureza passível de localização; localiza-se, por exemplo, a sorte de um homem numa palha de seu telhado de colmo. Da localização conclui-se a separabilidade. Os antigos, gregos e romanos, pensaram curar doentes dos olhos transmitindo aos doentes a visão de um lagarto; o lagarto fora cegado antes de ser posto em contato com pedras destinadas a servir de amuletos, de modo que a qualidade considerada, cortada pela raiz, devia passar por inteiro a quem se queria enviá-la. A separação, a abstração são figuradas, nesse conjunto, por ritos; mas essa precaução não é absolutamente necessária.

Essa limitação dos efeitos teóricos da lei é a condição mesma de sua aplicação. A mesma necessidade, que faz o rito e leva às associações de idéias, determina a suspensão e a escolha delas. Assim, em todos os casos em que funciona a noção abstrata de contigüidade mágica, as associações de idéias são acompanhadas de transferências de sentimentos, de fenômenos de abstração e de atenção exclusiva, de direção de intenção, fenômenos que se passam na consciência mas que são objetivados do mesmo modo que as associações de idéias.

A segunda lei, a lei de similaridade, é uma expressão menos direta que a primeira da noção de simpatia, e pensamos que Frazer teve razão quando, com Sydney Hartland, reservou o nome de simpatia propriamente dita aos fenômenos de contágio, dando o nome de simpatia mimética àqueles de que vamos nos ocupar agora. Dessa lei de similaridade se conhecem duas fórmulas principais, que importa distinguir: o semelhante evoca o semelhante, *similia similibus evocantur*; o semelhante age sobre o semelhante e, especialmente, cura o semelhante, *similia similibus curantur*.

Inicialmente nos ocuparemos da primeira fórmula; ela significa que a similitude equivale à contigüidade. A imagem está para a coisa assim como a parte para o todo. Dito de outro modo, uma simples figura é, fora de todo contato e de toda comunicação direta, integralmente representativa. Parece ser essa a fórmula que se aplica nas cerimônias de enfeitiçamento. Mas, apesar das aparências, não é simplesmente a noção de imagem que funciona aqui. Com efeito, a similitude posta em jogo é inteiramente convencional; nada possui da semelhança de um retrato. A imagem e seu objeto têm em comum apenas a convenção que os associa. Essa imagem, boneco ou desenho, é um esquema muito reduzido, um ideograma deformado; é semelhante apenas teórica e abstratamente. O jogo da lei de similaridade supõe portanto, como o da lei precedente, fenômenos de abstração e de atenção. A assimilação não vem de uma ilusão. É possível, aliás, prescindir de imagens propriamente ditas; a simples menção do nome ou mesmo o pensamento do nome, o menor rudimento de assimilação mental bastam para fazer de um substituto arbitrariamente escolhido, ave, animal, ramo de árvore, corda de arco, agulha, anel, o representante do ser considerado. A imagem, em suma, é definida apenas por sua função, que é tornar presente uma pessoa. O essencial é que a função de representação seja cumprida. Disso resulta que o objeto, ao qual essa função é atribuída, possa mudar durante uma cerimônia, ou que a função mesma possa ser dividida. Quando se quer cegar um inimigo fazendo primeiro passar um de seus cabelos no buraco de uma agulha que costurou três mortalhas, depois vazando com o auxílio dessa agulha os olhos de um sapo, o cabelo e o sapo servem sucessivamente de *volt*. Como observa Victor Henry, certo lagarto, que aparece num rito de feitiço bramânico, representa ao longo de uma mesma cerimônia, simultaneamente, o malefício, o maleficiente e, acrescentaremos, a substância maléfica.

Do mesmo modo que a lei de contigüidade, a lei de similaridade vale não apenas para as pessoas e sua alma, mas para as coisas e os modos das coisas, tanto para o possível como para o real, para o moral como para o material. A noção de imagem, ampliada, torna-se a de símbolo. Pode-se simbolicamente representar a chuva, o trovão, o sol, a febre, crianças a nascer por cabeças de papoulas, o exército por um boneco, a união de uma aldeia por um pote d'água, o amor por um nó etc., e por essas representações se cria. A fusão das imagens é completa, tanto aqui como mais acima, e não é idealmente, mas realmente que o vento se acha encerrado numa garrafa ou num odre, atado em nós ou cercado de argolas.

Mas, na aplicação da lei, produz-se ainda todo um trabalho de interpretação que é muito notável. Na determinação dos símbolos, em sua utilização, ocorrem os mesmos fenômenos de atenção exclusiva e de abstração, sem os quais não pudemos conceber nem a aplicação da lei de similaridade, no caso das imagens de feitiço, nem o funcionamento da lei de continuidade. Dos objetos escolhidos como símbolos, os mágicos retêm um traço apenas, o frescor, a lentidão, a cor do chumbo, o endurecimento ou a moleza da argila etc. A necessidade, a tendência que fazem o rito, não apenas escolhem os símbolos e dirigem seu emprego, mas também limitam as conseqüências das assimilações que, teoricamente, como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas. Além disso, nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado. O mágico acredita ter o poder de reduzir à vontade o alcance de seus gestos, por exemplo, de limitar ao sono ou à cegueira os efeitos produzidos por meio de símbolos funerários; o mágico que produz a chuva contenta-se com o aguaceiro, porque ele teme o dilúvio; o homem assimilado a uma rã, que é cegada, não se torna, magicamente, uma rã.

Longe de esse trabalho de abstração e de interpretação, aparentemente arbitrário, acabar multiplicando ao infinito o número dos simbolismos possíveis, observamos que, diante das facilidades assim oferecidas à errância da imaginação, esse número revela-se, ao contrário, para uma magia dada, estranhamente restrito. Para uma coisa, tem-se apenas um símbolo ou um pequeno número de símbolos. Mais ainda, somente poucas coisas são expressas por símbolos. Enfim, a imaginação mágica careceu tanto de invenções que o pequeno número de símbolos que ela concebeu foram empregados em usos muito diversos: a magia dos nós

serve para o amor, a chuva, o vento, o malefício, a guerra, a linguagem e muitas outras coisas. Essa pobreza do simbolismo não é causada pelo indivíduo cujo sonho, psicologicamente, deveria ser livre. Mas esse indivíduo acha-se em presença de ritos, de idéias tradicionais que ele não é tentado a renovar, porque acredita somente na tradição e porque, fora da tradição, não há crença nem rito. Sendo assim, é natural que a tradição permaneça pobre.

A segunda forma da lei de similaridade, o semelhante age sobre o semelhante, *similia similibus curantur*, difere da primeira por levar em conta precisamente, em sua expressão mesma, aqueles fenômenos de abstração e de atenção que condicionam sempre, como dissemos, a aplicação da outra. Enquanto a primeira fórmula considera apenas a evocação em geral, esta constata que a assimilação produz um efeito numa direção determinada. O sentido da ação é então indicado pelo rito. Tomemos como exemplo a lenda da cura de Íficlo: seu pai Filaco, num dia em que castrava bodes, o ameaçara com sua faca sangrenta; tornado estéril por simpatia, ele não tinha filhos; o adivinho Melampo, consultado, fê-lo beber no vinho, por dez dias seguidos, a ferrugem da referida faca, reencontrada numa árvore onde Filaco a cravara. A faca ainda seria capaz, por simpatia, de agravar o mal de Íficlo; por simpatia igualmente, as qualidades de Íficlo deveriam passar para a faca; mas Melampo retém apenas este segundo efeito, limitado, aliás, ao mal em questão: a esterilidade do rei é absorvida pelo poder esterilizante do instrumento. Do mesmo modo, quando o brâmane, na Índia, tratava a hidropisia por meio de abluções, ele não dava ao enfermo uma sobrecarga de líquido: a água, com a qual o punha em contato, absorvia aquela que o fazia sofrer.

Se esses fatos submetem-se à lei de similaridade, se eles dependem claramente da noção abstrata de simpatia mimética, de *tractio similitum*, eles formam, entre os fatos que ela domina, uma classe inteiramente à parte. Existe aí mais do que um corolário da lei, a saber, uma espécie de noção concorrente, talvez tão importante quanto ela pelo número de ritos que comanda em cada ritual.

Sem sair da exposição dessa última forma da lei de similaridade, chegamos já à lei de contrariedade. Com efeito, quando o semelhante cura o semelhante, é que ele produz um contrário. A faca esterilizante produz a fecundidade, a água produz a ausência de hidropisia etc. A fórmula completa de tais ritos seria: o semelhante faz partir o semelhante

para suscitar o contrário. Inversamente, na primeira série dos fatos de simpatia mimética, o semelhante, que evoca um semelhante, faz partir um contrário: quando provoço a chuva derramando água, faço desaparecer a seca. Assim, a noção abstrata de similaridade é inseparável da noção abstrata de contrariedade; as fórmulas da similaridade poderiam portanto ser reunidas na fórmula “o contrário é expulso pelo contrário”, em outras palavras, ser compreendidas na lei de contrariedade.

Mas essa lei de contrariedade, os mágicos a pensaram à parte. As simpatias equivalem a antipatias, no entanto umas são claramente distinguidas das outras. Prova disso, por exemplo, é que a antigüidade conheceu livros intitulados *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* [*Peri sumpatheion kai antipatheion*, Sobre as simpatias e as antipatias]. Sistemas de ritos inteiros, os da farmácia mágica, os do contrafeitoço, foram rubricados sob a noção de antipatia. Todas as magias especularam sobre os contrários, as oposições: a sorte e o azar, o frio e o quente, a água e o fogo, a liberdade e a obrigação etc. Um número muito grande de coisas, enfim, foi agrupado em função de seus contrários e utiliza-se sua contrariedade. Consideramos portanto a noção de contraste como uma noção distinta, em magia.

A bem dizer, do mesmo modo que não há similaridade sem contrariedade, não há contrariedade sem similaridade. Assim, segundo o ritual atharvânico, fazia-se parar a chuva suscitando seu contrário, o sol, por meio da madeira de *arka*, cujo nome significa luz, relâmpago, sol; mas vemos já, nesse rito de contrariedade, mecanismos de simpatia propriamente dita. Uma prova ainda maior de quão pouco elas se excluem é que, com o auxílio da mesma madeira, pode-se fazer diretamente cessar a tempestade, o trovão e o raio. Nos dois casos, o material do rito é o mesmo. Apenas a disposição varia ligeiramente: de um lado, expõe-se o fogo; de outro, enterram-se os carvões ardentes; essa simples modificação do rito é a expressão da vontade que o dirige. Diremos portanto que o contrário expulsa seu contrário suscitando seu semelhante.

Assim as diversas fórmulas da similaridade são exatamente correlativas à fórmula da contrariedade. Se retomarmos aqui a idéia de esquema ritual, de que nos servimos em nosso trabalho sobre o sacrifício, diremos que os simbolismos apresentam-se sob três formas esquemáticas, que correspondem respectivamente às três fórmulas: o semelhante produz o semelhante; o semelhante age sobre o semelhante; o contrário age sobre o contrário, e não diferem senão pela ordem de seus elementos.

No primeiro caso, pensa-se primeiro na ausência de um estado; no segundo, pensa-se primeiro na presença de um estado; no terceiro, pensa-se sobretudo na presença do estado contrário ao estado que se deseja produzir. Num, pensa-se na ausência de chuva que se trata de realizar por meio do símbolo; no outro, pensa-se na chuva que cai e que se trata de fazer cessar por meio do símbolo; no terceiro caso, pensa-se ainda na chuva, que se trata de combater suscitando seu contrário por meio de um símbolo. É assim que as noções abstratas de similaridade e de contrariedade se inserem, ambas, na noção mais geral de simbolismo tradicional.

Do mesmo modo, as leis de similaridade e de contigüidade tendem uma para a outra. Frazer já disse isso e poderia facilmente tê-lo demonstrado. Os ritos por similaridade utilizam normalmente os contatos; contato entre a feiticeira e suas roupas, o mágico e sua varinha, a arma e o ferimento etc. Os efeitos simpáticos das substâncias só são transmitidos por absorção, infusão, toque etc. Inversamente, os contatos não têm geralmente por objetivo senão veicular qualidades de origem simbólica. Nos ritos de enfeitiçamento praticados sobre um fio de cabelo, este é o traço de união entre a destruição figurada e a vítima da destruição. Numa infinidade de casos semelhantes, nem sequer estamos mais diante de esquemas distintos de noções e de ritos, mas de entrecruzamentos; o ato complica-se e só dificilmente pode ser classificado sob uma das duas rubricas em questão. Na realidade, séries inteiras de ritos de enfeitiçamento contêm contigüidades, similaridades e contrariedades neutralizantes, ao lado de similaridades puras, sem que os operadores tenham se preocupado com isso e sem que jamais tenham concebido realmente outra coisa senão o objetivo final de seu rito.

Se considerarmos agora as duas leis, sem levar em conta suas aplicações complexas, vemos, em primeiro lugar, que as ações simpáticas (miméticas) à distância nem sempre foram consideradas como evidentes. Imaginam-se eflúvios que emanam dos corpos, imagens mágicas que viajam, linhas que ligam o encantador e sua ação, cordas, correntes; mesmo a alma do mágico parte para executar o ato que ele acaba de produzir. Assim, o *Malleus maleficarum* nos fala de uma feiticeira que, depois de molhar sua vassoura num charco para fazer cair a chuva, sai voando pelos ares para ir buscá-la. Muitos pictogramas ojibwa nos mostram o mágico-sacerdote, após seu rito, estendendo os braços para o céu, perfurando a abóbada e trazendo de volta as nuvens. Desse modo, tende-se a conceber a similaridade como contigüidade. Inversa-

mente, a própria contigüidade equivale à similaridade, e com razão: pois a lei só é verdadeira se, nas partes, nas coisas em contato e no todo, circula e reside uma mesma essência que as torne semelhantes. Assim, todas essas representações abstratas e impessoais de similaridade, de contigüidade, de contrariedade, embora tenham sido, cada uma em seu momento, separadamente conscientes, são naturalmente confusas e confundidas. São evidentemente três faces de uma mesma noção que teremos de deslindar.

Dessa confusão, os mágicos que mais refletiram sobre seus ritos tiveram perfeita consciência. Os alquimistas têm um princípio geral que parece ser, para eles, a fórmula perfeita de suas reflexões teóricas e que eles gostam de prefixar em suas receitas: "Um é o todo, e o todo está no um". Eis aqui, colhida ao acaso, uma das passagens em que o princípio se exprime mais acertadamente: "Um é o todo, e é por ele que o todo se formou. Um é o todo, e se tudo não contivesse o todo, o todo não se formaria" "Ἐν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἐν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ τὰνῆχη τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν" [*Hén gár to pân, kai di' autoú to pân gégone. Hén to pân, kai ei mé tanékhe to pân, ou gégone to pân*]. Esse tudo que está no todo é o mundo. Ora, o mundo é concebido, dizem-nos às vezes, como um animal único cujas partes, qualquer que seja sua distância, estão ligadas entre si de uma maneira necessária. Nele, tudo se assemelha e tudo se toca. Essa espécie de panteísmo mágico forneceria a síntese de nossas diversas leis. Mas os alquimistas não insistiram nessa fórmula, exceto talvez para dar-lhe um comentário metafísico e filosófico do qual possuímos apenas os restos. Ao contrário, eles insistem muito na fórmula que justapõem a essa: *Natura naturam vincit etc.* A *natureza* é, por definição, o que se acha ao mesmo tempo na coisa e em suas partes, isto é, o que funda a lei de contigüidade; é também o que se acha ao mesmo tempo em todos os seres de uma mesma espécie e funda desse modo a lei de similaridade; e é o que faz que uma coisa possa ter uma ação sobre uma outra coisa contrária, mas de mesmo gênero, fundando assim a lei de contrariedade.

Os alquimistas não permanecem nesse domínio das considerações abstratas, e isso mesmo nos demonstra que tais idéias realmente funcionaram em magia. O que eles entendem por φύσις, por *natureza*, é a essência oculta e una de sua água mágica que produz o ouro. A noção que as últimas fórmulas implicam, e que os alquimistas estão longe de disfarçar, é a de uma substância que age sobre uma outra substância, em

virtude de suas propriedades, qualquer que seja seu modo de ação. Essa ação é uma ação simpática, ou produz-se entre substâncias simpáticas e pode exprimir-se assim: o semelhante age sobre o semelhante; digamos com nossos alquimistas: o semelhante atrai o semelhante, ou o semelhante domina o semelhante (ἔλκει ou κρατεῖ). Pois, dizem eles, não se pode agir sobre tudo com tudo; como a natureza (φύσις) é envolvida de formas (εἶδη), é preciso haver uma relação conveniente entre as εἶδη, isto é, as formas das coisas que agem umas sobre as outras. Assim, quando dizem “a natureza triunfa da natureza”, eles entendem que há coisas que se encontram, umas em relação às outras, numa dependência tão íntima que elas se atraem fatalmente. É nesse sentido que qualificam a natureza de destruidora; de fato, ela é dissociadora, isto é, destrói por sua influência os compostos instáveis e, conseqüentemente, suscita fenômenos ou formas novos, atraindo para si o elemento estável e idêntico a ela mesma que as coisas contêm.

Será que se trata realmente aqui de uma noção geral da magia, e não de uma noção especial a um ramo da magia grega? Tudo leva a crer que os alquimistas não a inventaram. Reencontramo-la entre os filósofos e vemo-la aplicada na medicina. Ela parece também ter funcionado na medicina hindu. Em todo caso, supondo que a idéia não tenha sido expressa noutra parte sob essa forma consciente, isso pouco nos importaria. Sabemos claramente, e é tudo o que queremos reter dessa explanação, que essas representações abstratas de similaridade, de contigüidade, de contrariedade são inseparáveis da noção de coisas, de naturezas, de propriedades que devem ser transmitidas de um ser ou de um objeto a um outro. É, também, que há escalas de propriedades, de formas, que devem necessariamente ser percorridas para agir sobre a natureza; que a invenção do mágico não é livre e que seus meios de ação são essencialmente limitados.

2) *Representações impessoais concretas.* — O pensamento mágico não pode, portanto, viver de abstração. Vimos precisamente que, quando os alquimistas falavam da natureza em geral, eles entendiam falar de uma natureza muito particular. Tratava-se, para eles, não de uma idéia pura que abarcasse as leis da simpatia, mas da representação muito distinta de propriedades eficazes. Isso nos leva a falar dessas representações impessoais concretas que são as *propriedades*, as qualidades. Os ritos mágicos explicam-se muito menos facilmente pela aplicação de leis abstratas do

que como transferências de propriedades cujas ações e reações são previamente conhecidas. Os ritos de contigüidade são, por definição, simples transmissões de propriedades; à criança que não fala, transmite-se a loquacidade do papagaio; a quem sofre de dor de dentes, a dureza dos dentes do camundongo. Os ritos de contrariedade não são senão lutas de propriedades do mesmo gênero, mas de espécie contrária: o fogo é o exato contrário da água, e por essa razão ele manda embora a chuva. Enfim, os ritos de similaridade só são tais porque se reduzem, por assim dizer, à contemplação única e absorvente de uma simples propriedade: o fogo do mágico produz o sol, porque o sol é fogo.

Mas essa idéia de propriedades, que é tão distinta, é ao mesmo tempo essencialmente obscura, como o são, aliás, todas as idéias mágicas e religiosas. Em magia, como em religião, o indivíduo não raciocina, ou seus raciocínios são inconscientes. Assim como ele não tem necessidade de refletir sobre a estrutura de seu rito para praticá-lo, de compreender sua prece ou seu sacrifício, assim como não tem necessidade de que seu rito seja lógico, assim também ele não se inquieta com o porquê das propriedades que utiliza e não se preocupa em justificar racionalmente a escolha e o emprego das substâncias. Podemos às vezes reconstituir, para nós mesmos, o caminho encoberto que suas idéias seguiram, mas ele geralmente não é capaz disso. Não há em seu pensamento senão a vaga idéia de uma ação possível, para a qual a tradição lhe fornece meios inteiramente prontos, diante da idéia, extraordinariamente precisa, do objetivo a atingir. Quando se recomenda não deixar moscas esvoaçarem em torno de uma mulher em trabalho de parto, por receio de que ela dê à luz uma menina, supõe-se que as moscas sejam dotadas de uma propriedade sexual cujos efeitos trata-se aqui de evitar. Quando se põe a cremalheira fora de casa para ter bom tempo, atribui-se à cremalheira virtudes de um certo tipo. Mas não se reconstitui a cadeia das associações de idéias pelas quais os fundadores dos ritos chegaram a essas noções.

As representações dessa espécie são talvez as mais importantes das representações impessoais concretas, em magia. O emprego generalizado dos amuletos é uma prova de sua extensão. Uma boa parte dos ritos mágicos tem por objetivo fabricar amuletos que, uma vez fabricados ritualmente, podem ser utilizados sem rito. Alguns amuletos consistem, aliás, em substâncias e em composições cuja apropriação não tem talvez necessidade de rito; é o caso das pedras preciosas, diamantes, pérolas

etc., às quais se atribuem propriedades mágicas. Mas, quer devam suas virtudes ao rito ou às qualidades intrínsecas dos materiais de que são feitas, é mais ou menos certo que, quando se empregam tais representações, só se pensa distintamente em sua virtude permanente.

Um outro fato que prova a importância que possui, em magia, a noção de propriedade, é que uma das principais preocupações da magia foi determinar o uso e os poderes específicos, genéricos ou universais dos seres, das coisas e mesmo das idéias. O mágico é o homem que, por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas; sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência. Nesse ponto, inclusive, ela é às vezes muito instruída, quando não verdadeiramente científica. Uma boa parte dos conhecimentos de que falamos aqui é adquirida e verificada experimentalmente. Os feiticeiros foram os primeiros envenenadores, os primeiros cirurgiões, e sabe-se que a cirurgia dos povos primitivos é muito desenvolvida. Sabe-se também que os mágicos fizeram em metalurgia verdadeiras descobertas. Contrariamente aos teóricos que compararam a magia à ciência em razão da representação abstrata, que nela às vezes se encontra, da simpatia, é em razão de suas especulações e de suas observações sobre as propriedades concretas das coisas que lhe concederemos de bom grado um caráter científico. As leis da magia de que falávamos mais acima não eram senão uma espécie de filosofia mágica. Era uma série de formas vazias e ocas, aliás sempre mal formuladas, da lei de causalidade. Agora, graças à noção de propriedade, estamos em presença de verdadeiros rudimentos de leis científicas, isto é, de relações necessárias e positivas que se julga existir entre coisas determinadas. Pelo fato de terem se preocupado com contágios, harmonias, oposições, os mágicos chegaram à idéia de uma causalidade que não é mais mística, mesmo quando se trata de propriedades que não são experimentais. Foi mesmo partindo daí que eles acabaram por conceber de uma forma mecânica as virtudes das palavras ou dos símbolos.

Constatamos, por um lado, que cada magia necessariamente trouxe, para ela mesma, um catálogo de plantas, de minerais, de animais, de partes do corpo etc., a fim de registrar suas propriedades especiais ou não, experimentais ou não. Por outro lado, cada uma preocupou-se em codificar propriedades das coisas abstratas: figuras geométricas, números, qualidades morais, morte, vida, sorte etc.; e, finalmente, cada uma fez concordarem esses diversos catálogos.

Neste ponto, detemo-nos numa objeção: dirão que são as leis de simpatia que determinam a natureza dessas propriedades. Por exemplo, a propriedade de tal planta, de tal coisa, vem de sua cor idêntica ou contrária à da coisa ou do ser coloridos sobre os quais se crê que ela age. Mas, respondemos, nesse caso, longe de haver associação de idéias entre dois objetos em razão de sua cor, estamos, ao contrário, diante de uma convenção expressa, quase legislativa, em virtude da qual, entre toda uma série de características possíveis, escolhe-se a cor para estabelecer relações entre as coisas e, além disso, escolhe-se apenas um ou alguns dos objetos da referida cor para realizar essa relação. É o que fazem os Cherokee quando usam sua “raiz amarela” para curar a icterícia. O raciocínio que acabamos de fazer para a cor vale também para a forma, a resistência e todas as outras propriedades possíveis.

Por outro lado, se admitimos perfeitamente que há coisas que são investidas de certos poderes em virtude de seu nome (*reseda morbos reseda*), constatamos que essas coisas agem antes à maneira de encantações do que como objetos com propriedades, pois elas são espécies de palavras realizadas. Além disso, em semelhante caso, a convenção de que acabamos de falar é ainda mais aparente, pois se trata dessa convenção perfeita que é uma palavra, cujo sentido, o som e o todo são, por definição, o produto de um acordo tribal ou nacional. Poder-se-ia ainda mais dificilmente mencionar chaves mágicas, que parecem definir as propriedades das coisas por suas relações com certos deuses ou com certas coisas (exemplos: cabelos de Vênus, dedo de Júpiter, barba de Amon, urina de virgem, líquido de Shiva, miolos de iniciado, substância de Pedu), das quais elas representariam, em suma, o poder. Pois, nesse novo caso, a convenção que estabelece a simpatia é dupla; temos a que determina a escolha do nome, do primeiro signo (urina = líquido de Shiva), e a que determina a relação entre a coisa nomeada, o segundo signo, e o efeito (líquido de Shiva = cura da febre, porque Shiva é o deus da febre).

A relação de simpatia é talvez, de novo, mais aparente no caso das séries paralelas de vegetais, de perfumes e de minerais que correspondem aos planetas. Mas, sem falar do caráter convencional da atribuição dessas substâncias a seu respectivo planeta, é preciso ao menos levar em conta a convenção que determina as virtudes dos referidos planetas, virtudes em sua maior parte morais (Marte = guerra etc.). Em resumo, longe de ser a idéia de simpatia que presidiu à constituição das noções de propriedades, foi a idéia de propriedade, foram as convenções sociais

visadas por ela que permitiram ao espírito coletivo estabelecer as ligações simpáticas em questão.

Essa resposta a uma objeção que nos colocávamos a nós mesmos não significa que as propriedades das coisas não façam parte, em nossa opinião, dos sistemas de relações simpáticas. Muito pelo contrário, damos uma extrema importância aos fatos que acabamos de mencionar. Eles são conhecidos geralmente pelo nome de assinaturas,* isto é, de correspondências simbólicas. Para nós, são casos de classificação a aproximar dos que foram estudados, no ano passado, no *Année Sociologique*. Assim, as coisas, ordenadas sob esse ou aquele astro, pertencem a uma mesma classe, ou melhor, à mesma família desse astro, à sua região, a suas casas astrológicas etc. As coisas de mesma cor, de mesma forma etc., são reputadas aparentadas por causa de sua cor, de sua forma, de seu sexo etc. O agrupamento das coisas por contrários é igualmente uma forma de classificação; inclusive, é uma forma de pensamento essencial a toda magia repartir as coisas ao menos em dois grupos: boas e más, de vida e de morte. Reduzimos portanto o sistema das simpatias e das antipatias ao das classificações de representações coletivas. As coisas só agem umas sobre as outras porque estão ordenadas na mesma classe ou opostas no mesmo gênero. É por serem membros de uma mesma família que objetos, movimentos, indivíduos, números, acontecimentos, qualidades, podem ser reputados semelhantes. É ainda por serem membros de uma mesma classe que um pode agir sobre o outro, em razão de uma mesma natureza ser suposta comum a toda a classe, assim como um mesmo sangue é suposto circular através de todo um clã. Com isso, eles estão em similaridade e em continuidade. Por outro lado, de classe a classe deve haver oposições. Aliás, a magia só é possível porque ela age com espécies classificadas. Espécies e classificações são, elas próprias, fenômenos coletivos. É o que provam, ao mesmo tempo, seu caráter arbitrário e o pequeno número de objetos escolhidos aos quais se limitam. Em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem. Assim como, para uma coisa, não há um número infinito de nomes,

* Em francês, *signatures*. É como os médicos antigos chamavam as particularidades de forma ou coloração que indicavam as propriedades curativas de certos medicamentos, por uma relação mais ou menos distante com as causas da doença. [N.T.]

assim também não há, para as coisas, senão um pequeno número de signos, e assim como as palavras possuem apenas relações distantes ou nulas com as coisas que elas designam, assim também, entre o signo mágico e a coisa significada, há apenas relações muito irreais, embora íntimas, de número, de sexo, de imagem e em geral de qualidades completamente imaginárias, mas imaginadas pela sociedade.

Há, na magia, outras representações ao mesmo tempo impessoais e concretas além das de propriedades. São as do poder do rito e seu modo de ação; falamos mais acima a propósito dos efeitos gerais da magia, assinalando formas concretas dessas noções, *mâmit*, *mana*, eflúvios, correntes, linhas, jatos etc. São ainda as do poder dos mágicos e seu modo de ação, dos quais também falamos anteriormente a propósito do próprio mágico: poder do olhar, força, peso, invisibilidade, insubmersibilidade, poder de transportar-se, de agir diretamente à distância etc.

Essas representações concretas, misturadas às representações abstratas, permitem, por si sós, conceber um rito mágico. Na realidade, há inúmeros ritos aos quais não correspondem outras representações definidas. O fato de elas serem suficientes justificaria, talvez, os que viram na magia apenas a ação direta dos ritos, negligenciando como secundárias as representações demonológicas que, no entanto, entram em todas as magias conhecidas, e, em nossa opinião, necessariamente.

3) *Representações pessoais. Demonologia.* – Entre as noções de espíritos e as idéias concretas ou abstratas, que acabamos de mencionar, não há uma real descontinuidade. Entre a idéia da espiritualidade da ação mágica e a idéia de espírito há somente um passo muito fácil a dar. A idéia de um agente pessoal pode mesmo ser considerada, desse ponto de vista, como o termo ao qual conduzem necessariamente os esforços feitos para se conceber, de uma forma concreta, a eficácia mágica dos ritos e das qualidades. Com efeito, sucedeu que se considerasse a demonologia como um meio de figurar os fenômenos mágicos: os eflúvios são demônios, αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τυχαὶ καὶ μοῖραι [*hai agathai aporroiai ton asteron eisin daimones kai tikhai kai moirai*, os bons eflúvios dos astros são demônios e vicissitudes e destinos]. A noção de demônio, desse ponto de vista, não se opõe portanto às outras noções, ela é, de certo modo, uma noção suplementar destinada a explicar o jogo das leis e das qualidades. Ela substitui simplesmente a idéia da causalidade mágica pela idéia de uma pessoa-causa.

Todas as representações da magia podem conduzir a representações pessoais. O duplo do mágico, seu animal auxiliar, são representações personificadas de seu poder e do modo de ação desse poder. Certos pictogramas ojibwa o demonstrariam em relação aos *manitus* do *jossakid* [feiticeiro]. Assim também, o falcão maravilhoso que transmite as ordens de Nectanebo é seu poder mágico. O animal e o demônio auxiliares são sempre mandatários pessoais, efetivos, do mágico. É por eles que este age à distância. Do mesmo modo, o poder do rito personaliza-se. Na Assíria, o *mâmit* aproxima-se do demônio. Na Grécia, o *ivyξ*, o aro mágico, produziu demônios; o mesmo em relação a certas fórmulas mágicas, as *Ephésia grámmata*. A idéia de propriedade conduz ao mesmo ponto. Às plantas com virtudes correspondem demônios, que curam ou causam doenças; temos conhecimento desses demônios das plantas na Melanésia, entre os Cherokee e na Europa (Balcãs, Finlândia etc.). Os demônios balneários, da magia grega, nasceram do emprego, para os malefícios, de objetos tomados de águas termais. Vê-se, por esse segundo exemplo, que a personificação pode ligar-se aos detalhes mais ínfimos do rito. Ela se aplicou igualmente ao que há de mais geral na idéia dos poderes mágicos. A Índia divinizou a *Çakti*, o poder. Também divinizou a obtenção dos poderes, *siddhi*, e invocam-se a *Siddhi*, assim como os *Siddha*, os que a obtiveram.

A série das personificações não se detém aí; o objeto mesmo do rito é personificado sob seu próprio nome comum. É o caso, em primeiro lugar, das doenças — febre, fadiga, morte, destruição —, em suma, tudo aquilo que se exorciza. Uma história interessante a contar seria a dessa incerta divindade do ritual atharvânico que é a deusa Diarréia. Naturalmente, é no sistema das encantações, das evocações, em particular, que vemos produzir-se esse fenômeno, e não no sistema dos ritos manuais, onde, aliás, ele pode passar despercebido. Com efeito, nas encantações fala-se com a doença que se quer expulsar; isso já é tratá-la como uma pessoa. É por essa razão que quase todas as fórmulas maldicas são concebidas sob a forma de invocações feitas a príncipes ou princesas que não são senão as coisas ou os fenômenos considerados. Já no *Atharva Veda*, por exemplo, tudo o que é encantado torna-se realmente pessoal, como as flechas, os tambores, a urina etc. Há aí, certamente, mais do que uma forma de linguagem, e essas pessoas são mais do que simples vocativos. Elas existiam antes e existem depois da encantação. Tais são os *φόβοι* gregos, os gênios das doenças no folclore

balcânico, *Laksmî* (fortuna) e *Nirrti* (destruição) na Índia. Estas últimas têm inclusive mitos, como aliás o tiveram, na maior parte das magias, quase todas as doenças personificadas.

A introdução dessa noção de espírito não modifica necessariamente o ritual mágico. Em princípio, o espírito, em magia, não é um poder livre, ele apenas obedece ao rito, que lhe indica em que sentido deve agir. É possível, portanto, que nada revele sua presença, nem mesmo uma menção na encantação. Sucede, porém, de o auxiliar espiritual tomar parte, e parte importante, nas cerimônias mágicas. Há algumas em que se fabrica a imagem de um gênio ou de um animal auxiliar. Nos rituais, encontramos preces, indicações de oferendas, de sacrifícios, que não têm outro objeto senão evocar e satisfazer espíritos pessoais. A bem dizer, esses ritos são com freqüência supérfluos em relação ao rito central, cujo esquema permanece sempre simbólico ou simpático em suas linhas gerais. Mas às vezes eles são tão importantes que absorvem a cerimônia inteira. Assim, há exorcismos que estão inteiramente contidos no sacrifício ou na prece dirigidos ao demônio que é preciso afastar, ou ao deus que o afasta.

Quando se trata de semelhantes ritos, pode-se dizer que a idéia de espírito é o pivô em torno do qual eles giram. É evidente, por exemplo, que a idéia de demônio é anterior a qualquer outra no operador, quando ele se dirige a um deus, como acontece na magia greco-egípcia, para rogá-lo a enviar-lhe um demônio que aja em seu favor. Num caso assim, a idéia do rito apaga-se e, com ela, tudo o que envolvia de necessidade mecânica; o espírito é um servidor autônomo e representa, na operação mágica, a parte do acaso. O mágico acaba por admitir que sua ciência não é infalível e que seu desejo pode não ser cumprido. Diante dele, um poder se levanta. Assim o espírito é, alternadamente, submisso e livre, confundido com o rito e distinto do rito. Parece que nos vemos diante de uma daquelas confusões antinômicas muito freqüentes na história da magia, como na da religião. A solução dessa contradição aparente deve ser buscada numa teoria das relações da magia e da religião. No entanto, podemos já dizer aqui que os fatos mais numerosos em magia são aqueles em que o rito se mostra coercitivo, sem negar a existência de outros fatos cuja explicação encontraremos alhures.

O que são os espíritos da magia? Vamos tentar uma classificação muito sumária, uma enumeração muito rápida deles, que nos mostrará como a magia recrutou seus exércitos de espíritos. Veremos imediata-

mente que esses espíritos têm outras qualificações além das qualificações mágicas, que eles pertencem também à religião.

Uma primeira categoria de espíritos mágicos é constituída pelas almas dos mortos. Há mesmo magias que, seja por redução, seja originalmente, não conhecem outros espíritos. Na Melanésia ocidental, tanto na cerimônia mágica como na religião recorreu-se a espíritos, chamados *tindalos*, que são, todos eles, almas. Todo morto pode tornar-se *tindalo*, se manifesta seu poder por um milagre, uma maleficência etc. Mas, em princípio, só são *tindalos* os que tiveram, em vida, poderes mágicos ou religiosos. Portanto, os mortos podem aqui fornecer espíritos. O mesmo acontece na Austrália e na América, entre os Cherokee e os Ojibwa. — Na Índia antiga e moderna, os mortos, ancestrais divinizados, são invocados em magia; mas, nos malefícios, invocam-se antes os espíritos dos defuntos para os quais os ritos funerários não foram ainda perfeitamente cumpridos (*preta*), dos que não estão sepultados, dos que tiveram morte violenta, das mulheres mortas no parto, das crianças natimortas (*bhûta*, *churels* etc.). — Os mesmos fatos produziram-se na magia grega, cujos *δαίμονες* [*daímones*], isto é, os espíritos mágicos, receberam epítetos que os designam como almas: encontramos às vezes a menção de *νεκυδαίμονες* [*nekudaímones*, espíritos dos mortos], de *δαίμονες μητρῶν καὶ πατρῶν* [*daímones metrôioi kai patrôioi*, espíritos maternos e paternos], porém, mais freqüentemente, a de demônios mortos de morte violenta (*βίαιοθανάτοι*, *biaiothanátoi*), não sepultados (*ἄποροι ταφῆς*, *áporoi taphés*) etc. Na Grécia, uma outra classe de defuntos fornece auxiliares mágicos, é a dos heróis, isto é, dos mortos que são também o objeto de um culto público; todavia, não é certo que todos os heróis mágicos tenham sido heróis oficiais. Nesse ponto, o *tindalo* melanésio é inteiramente comparável ao herói grego, pois pode jamais ter sido um morto divinizado e, no entanto, é concebido obrigatoriamente sob essa forma. — No cristianismo, todos os mortos têm propriedades utilizáveis, qualidades de morto; mas a magia praticamente só age com as almas das crianças não batizadas, dos mortos de morte violenta, dos criminosos. — Essa curtíssima exposição mostra que os mortos são espíritos mágicos, seja em virtude de uma crença geral em seu poder divino, seja em virtude de uma qualificação especial que, no mundo dos fantasmas, lhes dá, em relação aos seres religiosos, um lugar determinado.

Uma segunda categoria de seres mágicos é a dos demônios. Obviamente, a palavra demônio não é, para nós, sinônimo da palavra diabo,

mas das palavras gênio, *djinn* etc. São espíritos um pouco distintos das almas dos mortos, por um lado, e que, por outro, ainda não chegaram à divindade dos deuses. Embora tenham uma personalidade bastante medíocre, geralmente já são algo mais que a simples personificação dos ritos mágicos, das qualidades ou dos objetos. Na Austrália, parecem ter sido concebidos em toda parte, de uma forma bem distinta; inclusive, quando temos informações suficientes a respeito deles, revelam-se bastante especializados. Entre os Arunta, encontramos espíritos mágicos, os *Orunchas* e os *Iruntarinias*, que são verdadeiros gênios locais cuja independência mostra bem seu caráter complexo. Na Melanésia oriental, invocam-se espíritos que não são almas dos mortos e, alguns deles, nem deuses propriamente ditos; esses espíritos têm uma importância considerável, sobretudo nos ritos naturistas: *vui*, das ilhas Salomão, *vigona*, de Florida etc. Na Índia, aos *devas*, os deuses, são opostos os *pisácas*, *yaksasas*, *râksasas* etc., cujo conjunto constitui, assim que há classificação, a categoria dos *Asuras*, dos quais as principais personalidades são *Vrtra* (o rival de Indra), *Namuci* (idem) etc. Todos sabem que o masdeísmo considerou, ao contrário, os *daevás*, sequazes de Ahriman, como os adversários de Ahura Mazda. De um e de outro lado, nesses dois casos, lidamos com seres mágicos especializados — como gênios maus, é verdade; no entanto, seus nomes mesmos demonstram que, entre eles e os deuses, não havia, ao menos na origem, uma radical distinção. Entre os gregos, os seres mágicos são os *δαίμονες*, que, como vimos, aproximam-se das almas dos mortos. É tal a especialização desses espíritos que a magia foi definida, na Grécia, por suas relações com os demônios. Há demônios de ambos os sexos, de todos os tipos e consistências; uns são localizados, outros povoam a atmosfera. Alguns têm nomes próprios, mas são nomes mágicos. O destino dos *δαίμονες* foi tornarem-se gênios maus e juntarem-se, na classe dos espíritos malfazejos, aos *Kerkopes*, *Empuses*, *Kères* etc. Além disso, a magia grega tem uma preferência marcada pelos anjos judeus e, em particular, pelos arcanjos, do mesmo modo que a magia malaia. Enfim, com seus anjos, arcanjos, arcontes, demônios, éons, ela constitui um verdadeiro panteão mágico hierarquizado. A magia da Idade Média herdou esse panteão, assim como todo o Extremo-Oriente herdou o panteão mágico dos hindus. Mas os demônios foram transformados em diabos e dispostos ao lado de Satã-Lúcifer, de quem provém a magia. Entretanto, vemos subsistir, na magia da Idade Média e até os dias de hoje em países onde velhas tradições

conservaram-se melhor que no nosso, outros gênios, fadas, diabretes, duendes, *kobolds** etc.

Mas a magia não se dirige necessariamente a gênios especializados. Na verdade, as diversas classes de espíritos especializados de que acabamos de falar nem sempre foram exclusivamente mágicas e, mesmo tendo se tornado mágicas, têm ainda seu lugar na religião: jamais se dirá que a noção de inferno é uma noção mágica. Por outro lado, há lugares onde as funções de deus e de demônio não estão ainda distinguidas. É o caso de toda a América do Norte; os *manitus* algonquinos funcionam ora como um, ora como outro; o mesmo acontece com os *tindalos* da Melanésia oriental. Na Assíria, encontramos séries inteiras de demônios, dos quais não temos certeza se não são deuses; na escrita, seu nome traz em geral o afixo divino, como acontece, em particular, com os principais deles, os Igigi e os Annunaki, cuja identidade é ainda misteriosa. Em suma, as funções demoníacas não são incompatíveis com as funções divinas. Aliás, a existência de demônios especializados não impede à magia recorrer a outros espíritos, para fazê-los cumprir momentaneamente um papel demoníaco. Assim vemos, em todas as magias, deuses e, na magia cristã, santos figurarem entre os auxiliares espirituais. Na Índia, os deuses intervêm mesmo no domínio do malefício, apesar da especialização que neste se produziu, e são os personagens essenciais de todo o resto do ritual mágico. Nos países outrora hinduístas, Malásia e Cândia (Camboja), o panteão bramânico figura por inteiro na magia. Quanto aos textos mágicos gregos, eles mencionam inicialmente uma quantidade de deuses egípcios, seja sob seu nome egípcio, seja sob seu nome grego, deuses assírios ou persas, Javé e todo o séquito de anjos e profetas judeus, isto é, deuses estranhos à civilização grega. Mas neles vêem-se igualmente súplicas aos "grandes deuses", com seu nome e sob sua forma grega, Zeus, Apolo, Asclépio, e mesmo com os determinativos de lugar que os particularizam. Na Europa, num grande número de encantações, nos feitiços míticos em particular, figuram apenas a Virgem, o Cristo e os santos.

As representações pessoais possuem, na magia, uma consistência suficiente para ter formado mitos. Os feitiços míticos que acabamos de mencionar contêm mitos próprios à magia. Há outros que explicam a origem da tradição mágica, a das relações simpáticas, a dos ritos etc.

* Espíritos que guardam os metais preciosos escondidos na terra, nos contos alemães. [N.T.]

Mas, se a magia conhece mitos, ela conhece apenas mitos rudimentares, muito objetivos, que visam somente as coisas e não as pessoas espirituais. A magia é pouco poética, ela não quis fazer a história de seus demônios. Estes são como soldados de um exército, formam tropas, *ganas*, bandos de caçadores, cavalgadas; não possuem uma verdadeira individualidade. Mais ainda: quando os deuses entram na magia, eles perdem sua personalidade e deixam, por assim dizer, seu mito à porta. A magia não considera neles o indivíduo, mas a qualidade, a força, seja genérica, seja específica, sem contar que as deforma à vontade e as reduz com freqüência a não serem mais que simples nomes. Assim como vimos as encantações produzir demônios, os deuses acabam por se reduzir a encantações.

O fato de a magia dar um lugar aos deuses mostra que ela soube tirar partido das crenças obrigatórias da sociedade. Como eles eram objeto de crenças para a sociedade, ela os fez servir a seus propósitos. Mas os demônios também são, como os deuses e as almas dos mortos, o objeto de representações coletivas, geralmente obrigatórias, geralmente sancionadas ao menos por ritos, e é por serem assim que eles são forças mágicas. Na verdade, cada magia teria podido montar deles catálogos limitativos, se não quanto ao número, ao menos quanto aos tipos. Essa limitação hipotética e teórica seria um primeiro sinal do caráter coletivo da representação dos demônios. Em segundo lugar, há demônios que são nomeados à maneira dos deuses; como são empregados convencionalmente para todos os fins, eles receberam da multiplicidade de seus serviços uma espécie de individualidade e são, individualmente, o objeto de uma tradição. Além disso, a crença comum na força mágica de um ser espiritual supõe sempre que ele provou, aos olhos do público, seu valor, através de milagres ou atos eficazes. Uma experiência coletiva ou pelo menos uma ilusão coletiva é necessária para criar um demônio propriamente dito. Mencionemos enfim, para registro, o fato de a maior parte dos espíritos mágicos serem exclusivamente dados no rito e na tradição; sua existência jamais é verificada senão posteriormente à crença que os impõe. Portanto, assim como as representações impessoais da magia parecem não ter outra realidade senão a crença coletiva, isto é, tradicional e comum a todo um grupo, do qual são o objeto, assim também suas representações pessoais são, a nosso ver, coletivas, o que julgamos que se admitirá ainda mais facilmente.

4. Observações gerais

O caráter indefinido e multiforme das forças espirituais, com as quais os mágicos se relacionam, pertence claramente à magia como um todo. Os fatos que reunimos são, à primeira vista, discordantes. Uns confundem a magia com as técnicas e as ciências, outros assimilam-na às religiões. Ela é algo intermediário entre estas e aquelas, não se definindo nem por seus objetivos, nem por seus procedimentos, nem por suas noções. De todo o nosso exame, sai mais ambígua e mais indeterminada do que nunca. Ela se assemelha às técnicas leigas por suas finalidades práticas, pelo caráter mecânico de um grande número de suas aplicações, pela falsa aparência experimental de algumas de suas noções principais. Distingue-se profundamente delas quando recorre a agentes especiais, a intermediários espirituais, quando se entrega a atos de culto e se aproxima da religião pelos empréstimos que lhe toma. Quase não há rito religioso que não tenha seus equivalentes na magia; nela se encontra mesmo a noção de ortodoxia, como testemunham as *διαβολαί*, as acusações mágicas de ritos impuros da magia greco-egípcia. Mas, além da oposição que as religiões lhe fazem e que ela faz às religiões (oposição, aliás, que não é nem universal nem constante), sua incoerência, a parte que ela cede à fantasia afastam-na da imagem que estamos habituados a formar das religiões.

No entanto, a unidade de todo o sistema mágico nos aparece agora com mais evidência; eis aí um primeiro ganho que asseguramos por esse circuito e essas longas descrições. Temos razões para afirmar que a magia forma claramente um todo real. Os mágicos possuem características comuns; os efeitos produzidos pelas operações mágicas têm sempre, apesar de sua infinita diversidade, algo em comum; os procedimentos divergentes associaram-se em tipos e em cerimônias complexos; as noções mais diferentes completam-se e harmonizam-se, sem que o total perca nada de seu aspecto incoerente e desconjuntado. Suas partes formam claramente um todo.

Mas a unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes. Pois esses elementos, que consideramos sucessivamente, nos são dados simultaneamente. Nossa análise os abstrai, mas eles estão intimamente, necessariamente unidos. Acreditamos definir suficientemente os mágicos e as representações da magia; ao dizer que uns eram os agentes da magia, as outras, as representações que lhes correspondem, nós os rela-

cionamos aos ritos mágicos; não nos surpreendamos, pois, que alguns de nossos predecessores tenham visto na magia apenas atos. Mas teríamos podido igualmente definir os elementos da magia por relação aos mágicos: eles se supõem uns aos outros. Não há mágico honorário e inativo. Para ser mágico, é preciso fazer magia; inversamente, todo aquele que faz magia é, nesse momento mesmo, mágico; há mágicos de ocasião que, efetuado o ato, recaem imediatamente na vida normal. Quanto às representações, elas não possuem vida fora dos ritos. Em sua maior parte, elas não têm interesse teórico para o mágico, que só raramente as formula. Têm apenas um interesse prático e quase só se exprimem, na magia, por seus atos. Os primeiros a reduzi-las a sistemas foram filósofos e não mágicos: foi a filosofia esotérica que forneceu a teoria das representações da magia. Esta nem sequer constituiu sua demonologia: na Europa cristã, como na Índia, foi a religião que fez o catálogo dos demônios. Fora dos ritos, os demônios vivem apenas nos contos ou na dogmática. Não há portanto, em magia, representação pura; a mitologia mágica é embrionária e pálida. Enquanto na religião o ritual e suas espécies, de um lado, a mitologia e a dogmática, de outro, têm uma verdadeira autonomia, os elementos da magia são, por natureza, inseparáveis.

A magia é uma massa viva, informe, inorgânica, cujas partes componentes não têm nem lugar nem função fixos. Vemo-las mesmo confundirem-se; a distinção, não obstante profunda, das representações e dos ritos apaga-se às vezes a tal ponto que um simples enunciado de representação pode tornar-se um rito: o *venenum veneno vincitur* é uma encantação. O espírito que o feiticeiro possui, ou que possui o feiticeiro, confunde-se com sua alma e sua força mágica; feiticeiros e espíritos têm com frequência o mesmo nome. A energia do rito, a do espírito e a do mágico são geralmente uma só. O estado regular do sistema mágico é uma quase completa confusão dos poderes e dos papéis. Também um dos elementos pode desaparecer, aparentemente, sem que o caráter do todo seja modificado. Há ritos mágicos que não respondem a nenhuma noção consciente, como os gestos de fascinação e um bom número de imprecizações. Inversamente, há casos em que a representação absorve o rito: nos encantamentos genealógicos, o enunciado das naturezas e das causas é por si só o rito. Em resumo, as funções da magia não são especializadas. A vida mágica não está dividida em departamentos como a vida religiosa. Ela não produziu instituições autônomas como o sacrifi-

cio e o sacerdócio. Assim não encontramos categorias de fatos mágicos, podemos apenas decompor a magia em seus elementos abstratos. Por toda a parte ela permanece em estado difuso. Em cada caso particular, estamos diante de um todo que, como dizíamos, é mais real que suas partes. Demonstramos portanto que a magia, como todo, tem uma realidade objetiva, que ela é uma coisa; mas que gênero de coisa ela é?

Já ultrapassamos nossa definição provisória ao estabelecer que os diversos elementos da magia são criados e qualificados pela coletividade. Esse é um segundo ganho real que cabe registrar. O mágico é qualificado com freqüência pela sociedade mágica da qual faz parte e, sempre, pela sociedade em geral. Os atos são rituais e repetem-se por tradição. Quanto às representações, umas são tomadas de empréstimo a outros domínios da vida social, como a idéia de seres espirituais, e remetemos aos estudos a serem feitos diretamente sobre a religião a tarefa de demonstrar que essa noção é ou não é o produto da experiência individual; as outras, enfim, não procedem das observações nem das reflexões do indivíduo, e sua aplicação não se presta à iniciativa deste, pois há receitas e fórmulas que a tradição impõe e que se utilizam sem exame.

Se os elementos da magia são coletivos, acontece o mesmo com o todo? Dito de outro modo, há na magia algo de essencial que não seja objeto de representações ou fruto de atividades coletivas? Mas não é absurdo e contraditório supor que a magia possa ser, em sua essência, um fenômeno coletivo, quando, justamente, entre todos os caracteres que ela apresenta, escolhemos, para opô-la à religião, os que a afastam da vida regular das sociedades? Dissemo-la praticada por indivíduos, isolada, misteriosa e furtiva, dispersa e fragmentada, enfim, arbitrária e facultativa. Ela se mostra tão pouco social quanto possível, se ao menos o fenômeno social for reconhecido sobretudo pela generalidade, pela obrigação, pela exigência. Seria ela social à maneira do crime, porque é secreta, ilegítima, proibida? Mas ela não pode sê-lo exclusivamente assim, pois não é exatamente o contrário da religião, como o crime é o contrário do direito. Ela deve sê-lo à maneira de uma função especial da sociedade. Mas como concebê-la então? Como conceber a idéia de um fenômeno coletivo em que os indivíduos ficassem perfeitamente independentes uns dos outros?

Há duas ordens de funções especiais na sociedade, das quais já aproximamos a magia. São, de um lado, as técnicas e as ciências, de outro, a religião. Seria a magia uma espécie de arte universal, ou bem uma

classe de fenômenos análogos à religião? Numa arte ou numa ciência, os princípios e os meios de ação são elaborados coletivamente e transmitidos por tradição. É por esse motivo que as ciências e as artes são claramente fenômenos coletivos. Além disso, a arte ou a ciência satisfazem necessidades que são comuns. Mas, dados os elementos, o indivíduo voa com as próprias asas. Sua lógica individual lhe basta para passar de um elemento a outro e, daí, à aplicação. Ele é livre; pode mesmo remontar teoricamente até o ponto de partida de sua técnica ou de sua ciência, justificá-la ou retificá-la, a cada passo, em seus riscos e perigos. Nada é subtraído a seu controle. Portanto, se a magia fosse da ordem das ciências e das técnicas, a dificuldade que acabamos de perceber estaria afastada, uma vez que as ciências e as técnicas não são coletivas em todas as suas partes essenciais, e uma vez que, embora sendo funções sociais, embora tendo a sociedade por beneficiária e veículo, elas têm por promotores apenas indivíduos. Mas nos é difícil assimilar a magia às ciências e às artes, pois podemos descrevê-la sem jamais constatar nela semelhante atividade criadora ou crítica dos indivíduos.

Resta-nos portanto compará-la à religião e, nesse caso, a dificuldade permanece inteira. Com efeito, continuamos a postular que a religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela é feito pelo grupo ou sob a pressão do grupo. Suas crenças e práticas são, por natureza, obrigatórias. Na análise de um rito tomado como tipo, o sacrifício, estabelecemos que a sociedade estava ali, em toda parte, imanente e presente, e que ela era o verdadeiro ator, por trás da comédia cerimonial. Chegamos até a dizer que as coisas sagradas do sacrifício eram coisas sociais por excelência. Do mesmo modo que o sacrifício, a vida religiosa não admite iniciativa individual: nela a invenção só se produz sob forma de revelação. O indivíduo sente-se constantemente subordinado a poderes que o ultrapassam e o incitam a agir. Se pudermos mostrar que, em toda a extensão da magia, reinam forças semelhantes às que agem na religião, teremos demonstrado com isso que a magia tem o mesmo caráter coletivo que a religião. Não nos restará senão explicar como essas forças coletivas se produziram, apesar do isolamento em que parecem se achar os mágicos, e seremos levados à idéia de que esses indivíduos não fizeram senão se apropriar das forças coletivas.

IV. Análise e explicação da magia

Reduzimos assim progressivamente o estudo da magia à busca das forças coletivas que agem nela como na religião. É lícito pensar que, se as encontrarmos, explicaremos ao mesmo tempo o todo e as partes. Basta lembrar, com efeito, o quanto a magia é contínua e a que ponto seus elementos, intimamente solidários, não parecem ser senão os diversos reflexos de uma mesma coisa. Os atos e as representações são aqui tão inseparáveis que se poderia perfeitamente chamá-la uma *idéia prática*. Mesmo considerando a monotonia de seus atos, a pouca variedade de suas representações, sua uniformidade em toda a história da civilização, pode-se prejulgar que ela constitui uma *idéia prática* da ordem mais simples. Podemos assim esperar que as forças coletivas nela presentes não sejam demasiado complexas, nem demasiado complicado o método que o mágico utilizou para apoderar-se dela.

Buscaremos determinar essas forças perguntando-nos, em primeiro lugar, de que espécie de crença a magia foi o objeto, e analisando a seguir a *idéia* de eficácia mágica.

1. A crença

A magia é, por definição, objeto de crença. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e mesmo confundindo-se uns com os outros, não podem ser o objeto de crenças distintas. Eles são, todos ao mesmo tempo, o objeto de uma mesma afirmação. Esta não incide apenas sobre o poder de um mágico ou o valor de um rito, mas sobre o conjunto ou sobre o princípio da magia. Assim como a magia é mais real que suas partes, assim também a crença na magia em geral é mais enraizada que aquela da qual seus elementos são o objeto. A magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê. É o que se pode

verificar nos casos em que a realidade da magia foi posta em dúvida. Quando tais debates se elevaram, no começo da Idade Média, no século XVII, e lá onde prosseguem ainda obscuramente em nossos dias, vemos que a discussão incide sobre um único fato. Trata-se, em Agobard, por exemplo, sobretudo dos fazedores de mau tempo; mais tarde, da impotência causada por malefício ou do vôo das acompanhantes de Diana; em Bekker (*de beלוoverde wereld*, Amsterdã, 1693), da existência dos demônios e do diabo; entre nós, do corpo astral, das materializações, da realidade da quarta dimensão. Mas, em toda parte, as conclusões são imediatamente generalizadas e a crença num caso de magia implica a crença em todos os casos possíveis. Inversamente, uma negação faz desabar o edifício inteiro. Com efeito, é a própria magia que é questionada. Temos exemplos de incredulidade obstinada ou de fé enraizada que cedem de uma só vez a uma experiência única.

Qual é a natureza dessa crença na magia? Assemelha-se às crenças científicas? Estas são *a posteriori*, perpetuamente submetidas ao controle do indivíduo, e dependem apenas de evidências racionais. Dá-se o mesmo com a magia? Evidentemente, não. Conhecemos mesmo um caso, que é realmente extraordinário, o da Igreja católica, em que a crença na magia foi um dogma, sancionado por penas. Em geral, essa crença é apenas mecanicamente difundida em toda a sociedade, e compartilhada de nascença. Nisto, a crença na magia não é muito diferente das crenças científicas, pois cada sociedade tem sua ciência, igualmente difundida, e cujos princípios foram às vezes transformados em dogmas religiosos. Mas, enquanto toda ciência, mesmo a mais tradicional, é ainda concebida como positiva e experimental, a crença na magia é sempre *a priori*. A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se vai procurar o mágico porque se acredita nele; só se executa uma receita porque se tem confiança nela. Ainda em nossos dias, os espíritas não admitem em sua casa nenhum incrédulo, cuja presença impediria, pensam eles, o êxito de suas operações.

A magia possui uma tal autoridade que, em princípio, a experiência contrária não abala a crença. Na realidade, ela é subtraída a todo controle. Mesmo os fatos desfavoráveis voltam-se a seu favor, pois sempre se pensa que são o efeito de uma contra-magia, de faltas rituais e, em geral, de que as condições necessárias das práticas não foram realizadas. Nos autos do processo de um mágico, Jean Michel, que foi queimado em Bourges, em 1623, vemos como esse pobre coitado, carpinteiro de

profissão, passou a vida a fazer experiências fracassadas; uma única vez chegou perto do objetivo, mas, amedrontado, fugiu. Entre os Cherokee, um enfeitiçamento malogrado, longe de abalar a confiança que se tem no feiticeiro, lhe dá mais autoridade. Pois seu ofício torna-se indispensável para atenuar os efeitos de uma força terrível que pode se voltar contra quem a desencadeou desastrosamente. Eis aí o que se passa em toda experimentação mágica: as coincidências são tomadas como fatos normais e os fatos contraditórios são negados.

Contudo, sempre houve a preocupação muito viva de citar, em apoio à crença na magia, exemplos precisos, datados, localizados. Mas na China ou na Europa da Idade Média, onde temos sobre a questão toda uma literatura, constata-se que os mesmos relatos passam sempiternamente de textos a textos. São provas tradicionais, contos mágicos anedóticos, não diferentes daqueles pelos quais se mantém, em toda a humanidade, a crença na magia. Observemos que essas supostas anedotas são estranhamente monótonas. É que em tudo isso não há nenhum sofisma consciente, há somente exclusiva pré-possessão. As provas tradicionais bastam, crê-se nos contos mágicos como nos mitos. Mesmo quando o conto mágico é uma brincadeira, trata-se de uma brincadeira que sempre pode acabar mal. A crença na magia é portanto quase obrigatória, *a priori*, e perfeitamente análoga à que se liga à religião.

Essa crença existe ao mesmo tempo no feiticeiro e na sociedade. Mas como é possível que o mágico creia numa magia da qual é constantemente capaz de apreciar, em seu justo valor, os meios e os efeitos? É nesse ponto que encontramos a grave questão do embuste e da simulação em magia.

Para tratá-la, tomemos o exemplo dos feiticeiros australianos. Entre os agentes de magia, poucos parecem ter sido mais convictos da eficácia de seus ritos. Mas os melhores autores nos atestam também que nunca, para nenhum dos ritos praticados em estados normais, o feiticeiro viu, nem acreditou ver, o efeito mecânico de seus atos. Consideremos os métodos de magia negra. Eles podem, na Austrália, reduzir-se a três tipos, praticados ou conjuntamente, ou isoladamente nas diversas tribos. O primeiro tipo, o mais difundido, é o enfeitiçamento propriamente dito, pela destruição de uma coisa que é suposta fazer parte de uma pessoa ou representá-la, restos de alimentos, detritos orgânicos, pegadas, imagens. É impossível imaginar que alguma vez o mágico tenha sido experimentalmente capaz de crer que matava ao queimar um resto de alimento

misturado com cera ou gordura, ou ao traspassar uma imagem. O que estabelece claramente que a ilusão nunca é senão parcial é o rito mencionado por Spencer e Gillen, que consiste primeiro em furar um objeto que representa a alma do indivíduo enfeitiçado, para lançar a seguir esse mesmo objeto na direção de sua residência. O segundo tipo desses ritos, praticado muito particularmente nas sociedades do sul, do centro e do oeste australiano, é o que se pode chamar a retirada da gordura do fígado. O feiticeiro supostamente se aproxima da vítima adormecida, abre-lhe o flanco com uma faca de pedra, retira a gordura do fígado, fecha a cicatriz; parte em seguida, e o outro morre lentamente sem dar-se conta de nada. É muito evidente que esse é um rito que jamais pôde ser verdadeiramente praticado. O terceiro tipo, comum no norte e no centro da Austrália, é o lançamento do osso de morto. O feiticeiro é suposto abater sua vítima com uma substância mortal. Mas, na realidade, em alguns casos citados por Roth, a arma não é sequer lançada; em outros, é lançada a uma distância tal que é evidentemente impossível pensar que chegue ao objetivo e transmita, por contato, a morte. Geralmente ela não é vista partir, e nunca foi vista chegar imediatamente após ter sido lançada. Embora muitos desses ritos jamais tenham podido ser completamente realizados, embora a eficácia dos outros jamais tenha podido ser verificada, sabemos no entanto que eles são de uso corrente, o que é provado pelas melhores testemunhas e demonstrado pela existência de numerosos objetos que são seus instrumentos. O que isso significa, senão que gestos são tomados, sinceramente mas voluntariamente pelos feiticeiros, como realidades e começos de atos, como operações cirúrgicas? As preliminares do rito, a gravidade das atitudes, a intensidade do perigo corrido (pois trata-se de aproximar-se de um campo no qual ser visto é morrer), a seriedade de todos esses atos demonstra uma verdadeira vontade de crer. Mas é impossível imaginar que um feiticeiro australiano tenha alguma vez aberto o fígado de um enfeitiçado sem matá-lo na mesma hora.

No entanto, ao lado dessa vontade de crer, temos testemunhos de uma crença real. Os melhores etnógrafos nos asseguram que o mágico acredita muito profundamente ter tido sucesso em seus feitiços. Ele conseguiu colocar-se em estados nervosos, catalépticos, nos quais pode realmente expor-se a todas as ilusões. Em todo caso, o feiticeiro, que talvez tenha apenas uma confiança pequena em seus próprios ritos, que sabe, sem dúvida nenhuma, que as supostas pontas de flechas

enfeitçadas, extraídas do corpo dos reumáticos, são apenas seixos que ele tira de sua própria boca, esse mesmo feiticeiro recorrerá infalivelmente aos serviços de um outro médico-feiticeiro quando estiver doente, e ficará curado ou se deixará morrer, conforme seu médico o condene ou queira salvá-lo. Em suma, a flecha que uns não vêem partir, outros a vêem chegar. Ela chega sob a forma de redemoinho, de chamas que sulcam o ar, sob a forma de pequenos seixos que, logo depois, o feiticeiro verá extrair de seu corpo, quando ele próprio não as extraía do corpo de seu doente. O mínimo de sinceridade que se pode atribuir ao mágico é que ele acredita, pelo menos, na magia dos outros.

O que é verdade em relação às magias Australianas o é em relação às outras. Na Europa católica, houve pelo menos um caso em que a confissão das feiticeiras não é suspeita de ter sido arrancada pela inquisição do juiz; no início da Idade Média, o juiz canônico e o teólogo recusavam admitir a realidade do vôo das feiticeiras no cortejo de Diana. Ora, estas, vítimas de sua ilusão, obstinavam-se em vangloriar-se disso, a ponto de acabarem por impor sua crença à Igreja. Entre as pessoas ao mesmo tempo incultas, nervosas, inteligentes e ligeiramente pervertidas como foram os feiticeiros em toda parte, a crença sincera é de uma verdadeira tenacidade e de uma incrível firmeza.

No entanto, somos realmente forçados a admitir que houve sempre neles, até um certo ponto, simulação. Não duvidamos mesmo que os fatos de magia comportem um “fazer crer” constante, e que até as ilusões sinceras do mágico foram sempre, em certo grau, voluntárias. Howitt relata, a propósito das pedras de quartzo que os feiticeiros murring tiram de sua boca, e com as quais o espírito iniciador supostamente lhes enche o corpo, que um desses feiticeiros lhe dizia: “Sei como fazer, sei onde elas podem ser encontradas”; temos outras confissões, não menos cínicas.

Mas, em todos os casos, não se trata de simples embuste. Em geral, a simulação do mágico é da mesma ordem que a constatada nos estados de neurose, e, por conseguinte, é ao mesmo tempo voluntária e involuntária. Quando é primitivamente voluntária, ela se torna aos poucos inconsciente e acaba por produzir estados de alucinação perfeita; o mágico engana-se a si mesmo, como o ator que esquece que desempenha um papel. Em todo caso, temos de nos perguntar por que ele simula de uma certa maneira. Convém evitar aqui confundir o mágico verdadeiro com os charlatães de nossas feiras ou os brâmanes trapaceiros que os espíritos nos enaltecem. O mágico simula porque lhe pedem para simular,

porque vão procurá-lo e exigem-lhe que aja: ele não é livre, é forçado a representar, seja um papel tradicional, seja um papel que satisfaça a expectativa de seu público. Pode acontecer que o mágico se enalteça gratuitamente, mas é que ele é irresistivelmente tentado pela credulidade pública. Spencer e Gillen encontraram, entre os Arunta, muitas pessoas que diziam ter estado nas expedições mágicas ditas dos *Kurdaitchas*, nas quais se retira supostamente a gordura do fígado do inimigo. Cerca de um terço dos guerreiros havia, por isso, amputado os dedos grandes do pé, pois essa é uma condição do cumprimento do rito. Por outro lado, toda a tribo tinha visto, realmente visto, *kurdaitchas* vagando ao redor dos acampamentos. Na verdade, a maior parte não quisera ficar devedora de fanfarronadas e de aventuras; o “fazer crer” era geral e recíproco no grupo social inteiro, porque a credulidade era universal. Em semelhantes casos, o mágico não pode ser concebido como um indivíduo que age por interesse, a seu favor e por seus próprios meios, mas como uma espécie de funcionário investido, pela sociedade, de uma autoridade na qual ele próprio é obrigado a crer. De fato, vimos que o mágico era designado pela sociedade, ou iniciado por um grupo restrito, ao qual esta delegou seu poder de criar mágicos. Ele tem naturalmente o espírito de sua função, a gravidade de um magistrado; é sério porque é levado a sério, e é levado a sério porque se tem necessidade dele.

Assim, a crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública. É essa crença, que o mágico partilha com todos os seus, que faz que nem sua própria prestidigitação, nem seus experimentos frustrados o façam duvidar da magia. Ele tem sempre aquele mínimo de fé que é a crença na magia dos outros, tão logo se torne assistente ou paciente. Em geral, se não vê agir as causas, ele vê os efeitos que elas produzem. Em suma, sua crença é sincera na medida em que é a de todo o seu grupo. A magia é acreditada e não percebida. É um estado de alma coletivo que faz que ela se constate e se verifique em suas conseqüências, ainda que permaneça misteriosa, mesmo para o mágico. A magia é portanto, em conjunto, o objeto de uma crença *a priori*; trata-se de uma crença coletiva, unânime, e é a natureza dessa crença que faz a magia poder facilmente transpor o abismo que separa seus dados de suas conclusões.

Quem diz crença, diz adesão do homem inteiro a uma idéia e, por conseguinte, estado de sentimento e ato de vontade, ao mesmo tempo

que fenômeno de ideação. É lícito, portanto, presumir que essa crença coletiva na magia nos coloca diante de sentimentos e de volições unânimes em todo um grupo, isto é, precisamente, diante das forças coletivas que buscamos. Mas poderão contestar a teoria da crença de que nos valem, e objetar que erros científicos individuais, de ordem naturalmente intelectual, podem, por sua propagação, dar origem a crenças que se tornam eventualmente unânimes, crenças que não haveria por que não considerar como coletivas, e que no entanto não procedem de forças coletivas; poder-se-iam citar, como exemplos, as crenças canônicas no geocentrismo e nos quatro elementos. Devemos então nos perguntar se a magia se baseia apenas em idéias desse gênero, postas fora de dúvida pelo simples fato de terem se tornado universais.

2. Análise do fenômeno mágico

Análise das explicações ideológicas da eficácia do rito

Em nosso levantamento das representações mágicas, encontramos as idéias pelas quais tanto os mágicos quanto os teóricos da magia quiseram explicar a crença na eficácia dos ritos mágicos. São: 1) as fórmulas da simpatia; 2) a noção de propriedade; 3) a noção de demônios. Já vimos quão pouco essas noções eram simples, e como elas sobrepunham-se constantemente umas às outras. Iremos ver agora que nenhuma delas jamais foi suficiente, por si só, para justificar a um mágico sua crença. Que se analisem ritos mágicos para neles encontrar a aplicação prática dessas noções: feita a análise, resta sempre um resíduo do qual o próprio mágico tem consciência.

Observemos que jamais algum mágico, nem tampouco algum antropólogo, pretendeu expressamente reduzir toda a magia a uma ou a outra dessas idéias. Isso deve nos prevenir contra toda teoria que tentasse explicar por elas a crença mágica. Observemos a seguir que, se os fatos mágicos constituem claramente uma classe única de fatos, eles devem remontar a um princípio único capaz de justificar, ele só, a crença de que são o objeto. Se a cada uma dessas representações corresponde uma certa classe de ritos, ao conjunto dos ritos deve corresponder uma outra representação inteiramente geral. Para determinar qual pode ser esta última, vejamos em que medida cada uma das noções enumeradas acima falha em justificar os ritos aos quais ela está especialmente ligada.

1) Sustentamos que as fórmulas simpáticas (o semelhante produz o semelhante; a parte vale pelo todo; o contrário age sobre o contrário) não bastam para representar a totalidade de um rito mágico simpático. Elas deixam de fora um resíduo que não é negligenciável. Se considerarmos apenas ritos simpáticos dos quais temos descrições completas, o rito seguinte, relatado por Codrington, nos dá uma idéia bastante exata de todo o seu mecanismo: “Em Florida, o *mane ngghe vigona* (o indivíduo com *mana*, possuidor de espírito, *vigona*), quando se desejava calma, atava um feixe de folhas que eram propriedade de seu *vigona* (folhas de vegetais aquáticos?) e as escondia no oco de uma árvore onde havia água, invocando o *vigona* com o encantamento apropriado. Assim, invocava a chuva que produzia a calma. Se era o sol que se desejava, ele atava as folhas apropriadas e plantas trepadeiras na extremidade de um bambu, e as mantinha sobre um fogo. Atiçava o fogo, entoando um canto, para dar *mana* ao fogo, e o fogo dava *mana* às folhas. Depois, subia numa árvore e atava o bambu na ponta do galho mais alto: com o sopro do vento ao redor do flexível bambu, o *mana* se espalhava em toda parte e o sol aparecia” (Codrington 1890: 200-01).

Citamos esse exemplo apenas a título de ilustração concreta, pois o rito simpático é cercado geralmente de todo um contexto muito importante. Da presença deste devemos necessariamente concluir que simbolismos não bastam para produzir um rito mágico. Na verdade, ainda que mágicos e alquimistas tenham imaginado sinceramente que suas práticas simpáticas eram inteligíveis, vemo-los espantados com as superfluidades que sobrecarregam o que eles concebiam abstratamente como o esquema de seu rito. “Por que então, escreve um alquimista anônimo, dito o cristão, tantos livros e invocações aos demônios? Por que todas essas construções de fornos e de engenhos, se tudo é simples e fácil de entender?” Mas esse amontoado confuso com que se espantava nosso cristão não é sem função. Ele exprime que à idéia de simpatia sobrepõem-se claramente, de um lado, a idéia de uma liberação de força e, de outro, a de um ambiente mágico.

Dessa idéia de uma força presente, temos um certo número de sinais. São, primeiramente, os sacrifícios, que parecem não ter aqui outro propósito senão criar forças utilizáveis; já vimos que era essa uma das propriedades do sacrifício religioso. O mesmo acontece com as preces, invocações, evocações etc.; e também com os ritos negativos, tabus, jejuns etc., que pesam sobre o feiticeiro ou sobre seu cliente, às vezes

sobre ambos ou mesmo sobre suas famílias, ritos e precauções rituais que marcam ao mesmo tempo a presença e a fugacidade dessas forças. É preciso levar em conta igualmente o poder próprio do mágico, as forças que ele traz consigo e cuja intervenção é sempre, pelo menos, possível. Quanto à cerimônia simpática em si, pelo simples fato de ser ritual, como o demonstramos, ela deve necessariamente produzir por sua vez forças especiais. De fato, os mágicos tiveram consciência disso. No rito melanésio citado mais acima, vimos o *mana* sair das folhas e subir ao céu; nos ritos assírios, assinalamos o *mâmir* que neles se manifesta. Considerando agora um rito de enfeitiçamento numa dessas sociedades ditas primitivas, sem mística, que estão ainda na idade mágica da humanidade, nas quais, segundo Frazer, a lei de simpatia funciona regularmente e sozinha, percebemos imediatamente não apenas a presença, mas também o movimento dessas forças. Eis aqui de que maneira, entre os Arunta, o enfeitiçamento da mulher adúltera é suposto agir. Há propriamente criação de uma força má, dita *arungquiltha*; cobre-se com ela a pedra alma (a imagem tendo servido apenas para fazer que a alma se engane e venha à imagem, assim como voltaria ao corpo natural); essa força má é simplesmente reforçada pelos gestos que simulam a condenação à morte da mulher e, finalmente, é essa força que é lançada na direção do acampamento para onde a mulher foi levada. O rito exprime que a imagem simpática não é sequer causa; pois não é ela que é projetada, mas sim o feitiço que se acaba de forjar.

Não é tudo. No mesmo caso, vemos que, além da fabricação de uma imagem, na qual, aliás, a alma não vem residir definitivamente, o rito comporta todo um aparato de outras imagens previamente enfeitiçadas, pedras de espíritos, agulhas tornadas mágicas muito antes da cerimônia; enfim, que ele é praticado num lugar secreto e qualificado por um mito. Dessa observação que podemos ousadamente generalizar, devemos concluir que a cerimônia simpática não transcorre como um ato ordinário. Ela se faz num meio especial, constituído por tudo o que há nela de condições e de formas. Esse meio é, com muita frequência, definido por círculos de interdições, por ritos de entrada e de saída. Tudo o que entra é da mesma natureza que ele, ou se torna da mesma natureza. O conteúdo geral dos gestos e das palavras vê-se afetado com isso. A explicação de certos ritos simpáticos pelas leis da simpatia deixa, portanto, um duplo resíduo.

Acontece o mesmo em todos os casos possíveis? A nosso ver, esse resíduo mostra-se essencial ao rito mágico. Com efeito, tão logo desa-

parece todo traço de misticidade, este ingressa na ciência ou nas técnicas. É precisamente o que nos diz o alquimista cristão: constatando que a alquimia repugna a tornar-se científica, ele prescreve-lhe fazer-se religiosa; se é necessário rezar, melhor dirigir-se a Deus e não ao diabo; isso é admitir que a alquimia e, por extensão, a magia dependem essencialmente das forças místicas. Nos casos em que apenas a fórmula simpática parece funcionar, encontramos pelo menos, com o mínimo de formas que todo rito possui, o mínimo de força misteriosa que ele, por definição, libera; ao que convém acrescentar a força da propriedade ativa, sem a qual, como dissemos mais acima, não se pode conceber, propriamente falando, rito simpático. Aliás, sempre é lícito pensar que os pretensos ritos simples ou foram incompletamente observados, ou são incompletamente conscientes, ou então sofreram tal desgaste que não é mais o caso de contar com eles. Quanto aos ritos verdadeiramente simples que procedem da lei de simpatia, são aqueles que chamamos tabus simpáticos. Ora, são precisamente esses que melhor exprimem a presença, a instabilidade e a violência das forças ocultas e espirituais a cuja intervenção é sempre atribuída, a nosso ver, a eficácia dos ritos mágicos.

Acabamos de ver que as fórmulas simpáticas nunca são a fórmula completa de um rito mágico. Podemos demonstrar por fatos que, mesmo onde foram enunciadas da maneira mais clara, elas são apenas acessórios. É o que vemos ainda entre os alquimistas. Estes dizem-nos formalmente que suas operações deduzem-se racionalmente de leis científicas. Essas leis, como vimos, são as da simpatia: o um é o todo, o todo está no um, a natureza triunfa da natureza; são também pares de simpatias e de antipatias particulares, enfim, todo um sistema complicado de simbolismos segundo o qual eles ordenam suas operações: assinaturas astrológicas, cosmológicas, sacrificiais, verbais etc. Mas todo esse aparato não é senão uma espécie de vestuário com que envolvem sua técnica; não são nem sequer os princípios imaginários de uma ciência falsa. Na abertura de seus livros, na abertura de cada capítulo de seus manuais, encontram-se exposições de doutrina. Mas a continuação nunca corresponde ao começo. A idéia filosófica é simplesmente prefixada, à maneira de um cabeçalho, de uma rubrica, ou da alegoria do homem de cobre transformado em ouro pelo sacrifício, de que falamos mais acima. Em suma, essa quase-ciência reduz-se a mitos, mitos que eventualmente fornecem encantações. Aliás, a receita experimental pode chegar ao mesmo ponto; há fórmulas ou resumos algébricos de

operações reais, de figuras cerimoniais que efetivamente funcionaram, que se transformaram em signos mágicos ininteligíveis e não servem mais para instituir qualquer manipulação: são apenas encantações em potência. Fora desses princípios e dessas fórmulas, cujo valor agora conhecemos, a alquimia não é senão um empirismo: cozinham-se, fundem-se, vaporizam-se corpos cujas propriedades e reações se conhecem empiricamente, ou melhor, tradicionalmente. A idéia científica não passa de um título decorativo. Mesmo na medicina isso aconteceu. Marcellus de Bordeaux intitula boa parte de seus capítulos: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis*; mas lemos, imediatamente após esses títulos, frases como esta: *Ad corcum carmen. In lamella stagnea scribes et ad collum suspendes haec* [Encantamento para o borborigmo. Escreverás numa chapinha de estanho e pendurarás no pescoço] etc. (Marcellus, XXI, 2).

De tudo o que antecede, resulta que as fórmulas da simpatia não só não são as leis dos ritos mágicos, mas não são sequer as leis dos ritos simpáticos. São somente traduções abstratas de noções muito gerais, que vemos circular na magia. A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma. Num rito mágico, é tudo o que a fórmula simpática deixa de lado que nos parece essencial. Se, para dar ainda um exemplo, considerarmos ritos que Sydney Hartland explica como ritos de simpatia por contato, os malefícios em que a feiticeira seca o leite de uma mulher ao abraçar seu filho, diremos que a crença popular dá atenção, nesses malefícios, muito menos ao contato do que ao mau-olhado e à força mágica da feiticeira ou da fada maléfica.

2) Afirmamos que a noção de propriedade não explica melhor, por si só, a crença nos fatos mágicos, nos quais parece predominar.

Em primeiro lugar, normalmente, a noção de propriedade não é dada neles sozinha. O emprego de coisas com propriedades é, em geral, condicionado ritualmente. Há, primeiro, regras de colheita: elas prescrevem a observância de condições de tempo, de lugar, de meios, de intenção e outras ainda, se possível. A planta a utilizar deve ser colhida na beira de um riacho, numa encruzilhada, na lua cheia, à meia-noite, com dois dedos, com a mão esquerda, abordando-a pela direita, após ter feito esse ou aquele encontro, sem pensar nisso ou naquilo etc. As mesmas prescrições para os metais, as substâncias animais... A seguir, há regras de emprego, relativas ao tempo, ao lugar, às quantidades, sem contar

todo o cortejo, geralmente imenso, dos ritos que acompanham e que permitem a utilização das qualidades, bem como a aplicação dos mecanismos simpáticos. Há sistemas de magia nos quais, como na Índia, toda coisa que figura no cerimonial mágico, seja como amuleto secundário, seja como substância ativa, é obrigatoriamente unguida ou sacrificada.

Em segundo lugar, a propriedade mágica não é concebida como naturalmente, absolutamente e especificamente inerente à coisa à qual está ligada, mas sempre como relativamente extrínseca e conferida. Às vezes, ela o é por um rito: sacrifício, bênção, colocação em contato com coisas lacradas ou amaldiçoadas, encantamento em geral. Outras vezes, a existência da dita propriedade é explicada por um mito e, nesse caso também, ela é considerada como acidental e adquirida; tais plantas brotaram sob os passos de Cristo ou de Medéia; o acônito nasceu dos dentes de Equidna; a vassoura de Donnar, a planta da águia celeste são coisas mágicas cuja virtude não pertence, por natureza, à aveleira ou ao vegetal hindu.

Em geral, a propriedade mágica, mesmo específica de uma coisa, é concebida como ligada a caracteres que, certamente, sempre foram vistos como secundários: tal é a forma acidental das pedras que se assemelham a inhames, a testículos de porco, as pedras furadas etc.; tal é a cor que explica, na Índia, o parentesco que se supõe existir entre a cabeça de lagarto, o chumbo, a espuma de riacho e as substâncias maléficas; tais são ainda a resistência, o nome, a raridade, o caráter paradoxal da presença de um objeto num determinado lugar (meteoritos, machados pré-históricos), as circunstâncias da descoberta etc. A qualidade mágica de uma coisa lhe vem, portanto, de uma espécie de convenção, e essa convenção parece desempenhar o papel de um mito ou de um rito esboçado. Cada coisa com propriedades é, por seu caráter mesmo, uma espécie de rito.

Em terceiro lugar, a noção de propriedade é tão pouco suficiente, em magia, que ela se confunde sempre com uma idéia muito geral de força e de natureza. Se a idéia do efeito a produzir é sempre muito precisa, a idéia das qualidades especiais e de suas ações imediatas é sempre bastante obscura. Em contraposição, encontramos em magia, de uma forma perfeitamente clara, a idéia de coisas que têm virtudes indefinidas: o sal, o sangue, a saliva, o coral, o ferro, os cristais, os metais preciosos, a sorveira, a bétula, a figueira sagrada, a cânfora, o incenso, o tabaco etc., incorporam forças mágicas gerais, suscetíveis de aplicações

ou de utilizações particulares. Aliás, as denominações que os mágicos costumam dar às propriedades são extremamente gerais e vagas: na Índia, as coisas são ou de bom ou de mau augúrio, e as coisas de bom augúrio são coisas com *urjas* (força), *tejas* (brilho), *varcas* (renome, vitalidade) etc. Para os gregos e os modernos, as coisas são divinas, santas, misteriosas, de boa ou de má sorte etc. Em uma palavra, a magia busca as pedras filosofais, as panacéias, as águas divinas.

Voltemos aqui, mais uma vez, aos nossos alquimistas, que criaram uma teoria das propriedades mágicas como operações simpáticas. Estas são, para eles, as formas, as εἶδη de uma natureza genérica, da natureza, φύσις. Se as εἶδη se dissolvem, recupera-se a φύσις. Mas, como já dissemos, eles vão além da concepção abstrata dessa natureza, concebendo-a sob a figura de uma essência, οὐσία, de uma força, δύναμις, com propriedades indefinidas, espirituais e, não obstante, ligadas a um suporte corporal. Assim, imediatamente com a noção de natureza, nos é dada a noção de força. Essa natureza e essa força, em sua concepção mais abstrata, são representadas como uma espécie de alma impessoal, poder separado das coisas que, no entanto, está intimamente associado a elas, inteligente embora inconsciente. Para deixar os alquimistas, lembremos que, se a noção de espírito nos pareceu ligada à noção de propriedade, esta, inversamente, está ligada àquela. Propriedade e força são dois termos inseparáveis, propriedade e espírito confundem-se com frequência: as virtudes da *pietra buccata* [pedra esburacada] lhe vêm do *follettino rosso* [diabinho vermelho] que nela se aloja.

Por trás da noção de propriedade, há ainda a noção de um meio. Este é delimitado pelas condições estabelecidas para o uso das coisas, condições negativas ou positivas, que já mencionamos diversas vezes. Enfim, essa representação é perfeitamente expressa num certo número de tradições, que querem que o contato com um certo objeto transporte imediatamente para o mundo mágico: varinhas mágicas, espelhos mágicos, ovos postos na Sexta-feira Santa. No entanto, o resíduo que a idéia de propriedade nos deixa, quando tentamos analisar os ritos mágicos como produtos e somas de propriedades, é menor que o das fórmulas simpáticas, porque a idéia de propriedade exprime já uma parte da idéia de força e de causalidade mágicas.

3) A teoria demonológica parece justificar melhor os ritos em que figuram demônios; parece mesmo explicar totalmente os que consistem

num apelo ou numa ordem dirigidos a um demônio. Poder-se-ia, a rigor, estendê-la à magia inteira, ao passo que não se pode explicar o que se afigura essencial nos ritos demoníacos pela idéia de simpatia ou pela de propriedades mágicas. Com efeito, não há, por um lado, rito mágico em que a presença de espíritos pessoais não seja em algum grau possível, embora não esteja assinalada necessariamente. Por outro, essa teoria implica claramente que a magia opera num meio especial, tudo se passando necessariamente no mundo dos demônios, ou, mais exatamente, em condições tais que a presença dos demônios seja possível. Enfim, ela indica bastante nitidamente um dos caracteres essenciais da causalidade mágica, a saber, sua espiritualidade. No entanto, ela tem suas insuficiências.

Não se figura jamais por demônios senão uma parte das forças implicadas num ato mágico, mesmo demoníaco. A idéia de pessoas espirituais representa mal essas forças anônimas gerais, que são o poder dos mágicos, a virtude das palavras, a eficácia dos gestos, o poder do olhar, da intenção, do fascínio, da morte etc. Ora, essa noção de poder vaga, que encontramos como resíduo das outras séries de representações na representação total de um rito mágico, é tão essencial que a magia nunca foi capaz de exprimi-la em totalidade, sob forma de demônios, num rito demoníaco; sempre resta muito por explicar, pelo menos a ação teúrgica do rito sobre os demônios, que poderiam ser independentes e que no entanto não são livres. Por outro lado, se a idéia de espírito explica para o mágico a ação à distância e a ação multiplicada de seu rito, ela não lhe explica nem a existência de seu rito nem suas particularidades, gestos simpáticos, substâncias mágicas, condições rituais, linguagens especiais etc. Em suma, se a teoria demonológica analisa bem uma parte do resíduo deixado pelas outras fórmulas, ela explica apenas uma parte, deixando ela mesma, como resíduo, tudo o que as outras teorias quase conseguiam explicar. Assim, nos ritos demoníacos, a noção de espírito é acompanhada necessariamente de uma noção impessoal de poder eficaz.

Mas é possível perguntar-se se essa noção de poder não é ela própria derivada da noção de espírito. É uma hipótese que ainda não foi defendida, mas que poderia sê-lo numa teoria animista rigorosa. Uma primeira objeção seria que o espírito não é necessariamente, em magia, um ser ativo. Todos os ritos de exorcismo, os encantamentos curativos e, em particular, os feitiços ditos de origem não têm outra finalidade senão pôr em fuga um espírito ao qual se indica seu nome, sua história, a

ação que se tem sobre ele. O espírito não é então, de maneira nenhuma, um elemento essencial do rito; ele representa simplesmente seu objeto.

A seguir, caberia não exagerar a importância que possui a noção de pessoa no interior mesmo da classe das representações demoníacas. Dissemos que havia demônios que nada eram fora das propriedades ou dos ritos que eles personificam imperfeitamente. Na definição deles não entra quase nada além da noção de influência e de transporte do efeito. São ἀπορροιαί, eflúvios. Os nomes mesmos dos demônios hindus demonstram também sua pouca individualidade: *siddhas* (os que obtiveram o poder), *vidyâdhâras* (portadores de ciência); os de “príncipe Siddhi, príncipe Shakti” (poder), persistiram na magia dos malaios muçulmanos. Os *manitus* algonquinos são igualmente impessoais. É o que vemos ainda na indeterminação freqüente quanto ao número e ao nome dos demônios. Eles formam geralmente bandos, multidões de seres anônimos (plebes, *ganás*), com freqüência designados por nomes comuns. Pode-se mesmo perguntar se há na classe dos demônios verdadeiras pessoas, com exceção das almas dos mortos, elas próprias raramente identificadas, e dos deuses.

Pensamos não apenas que a noção de poder espiritual não deriva da noção de espírito mágico, temos também razões para acreditar que esta depende daquela. Por um lado, com efeito, a noção de poder espiritual conduz à noção de espírito, pois vemos que o *mâmit* assírio, o *manitu* algonquino e o *orenda* iroquês podem ser designados como espirituais sem perderem no entanto suas qualidades de poderes gerais. Por outro lado, não é lícito supor que a noção de espírito mágico seja a soma de duas noções, a de espírito e a de poder mágico, a segunda não sendo necessariamente o atributo da primeira? Prova disso é que, na multidão compacta dos espíritos com que uma sociedade povoa seu universo, somente um número muito pequeno deles são reconhecidos, por assim dizer experimentalmente, como poderosos e aos quais se dirige a magia. É o que explica sua tendência a açambarcar os deuses, em particular os deuses destronados ou estrangeiros, os quais, por definição, são seres poderosos.

Vê-se portanto que, se nos inclinássemos a preferir a explicação animista da crença na magia em vez das outras explicações, nos afastaríamos muito sensivelmente, ainda assim, da hipótese animista ordinária, por considerarmos a noção de força espiritual como anterior, em magia pelo menos, à noção de alma.

Em resumo, as diversas explicações pelas quais se poderia tentar justificar a crença nos atos mágicos deixam um resíduo que devemos agora descrever, do mesmo modo que descrevemos os elementos da magia. Temos motivos para crer que é aí que jazem as razões profundas dessa crença.

Chegamos assim, gradativamente, a circunscrever esse novo elemento que a magia sobrepõe a suas noções impessoais e a suas noções de espírito. No ponto em que estamos, concebemo-lo como uma noção superior a essas duas ordens de noções, e tal que, se é dada, as outras são apenas derivadas dela.

Complexa, ela compreende primeiramente a idéia de poder ou, melhor ainda, como a chamaram, de “potencialidade mágica”. É a idéia de uma força da qual a força do mágico, a força do rito, a força do espírito são somente as diferentes expressões, conforme os elementos da magia. Pois nenhum desses elementos age enquanto tal, mas precisamente enquanto é dotado, seja por convenção, seja por ritos especiais, desse caráter mesmo de ser uma força, e uma força não mecânica, mas mágica. Desse ponto de vista, aliás, a noção de força mágica é inteiramente comparável à nossa noção de força mecânica. Assim como chamamos força a causa dos movimentos aparentes, assim também a força mágica é propriamente a causa dos efeitos mágicos: doença e morte, felicidade e saúde etc.

Essa noção compreende, além disso, a idéia de um meio no qual se exercem os poderes em questão. Nesse meio misterioso, as coisas não se passam como no mundo dos sentidos. Nele, a distância não impede o contato, as figuras e os desejos são imediatamente realizados. É o mundo do espiritual e também o dos espíritos, porque, tudo nele sendo espiritual, tudo pode tornar-se espírito. Por ilimitado que seja esse poder, e por transcendente que seja esse mundo, as coisas no entanto se passam ali segundo leis, relações necessárias estabelecidas entre as coisas, relações de palavras e de signos a objetos representados, leis de simpatia em geral, leis das propriedades suscetíveis de serem codificadas por classificações semelhantes às que foram estudadas no *Année Sociologique*. Essa noção de força e essa noção de meio são inseparáveis; elas coincidem absolutamente e são expressas simultaneamente pelos mesmos dispositivos. Com efeito, as formas rituais, isto é, os dispositivos que têm por objeto criar a força mágica, são também as que criam o meio e o circunscrevem, antes, durante e depois da cerimônia. Se nossa análise é

exata, portanto, reencontramos na base da magia uma representação singularmente confusa e totalmente estranha a nossos entendimentos de adultos europeus.

Ora, foi pelos processos discursivos de tais entendimentos individuais que a ciência das religiões tentou até aqui explicar a magia. De fato, a teoria simpática refere-se aos raciocínios analógicos, ou, o que dá no mesmo, à associação de idéias; a teoria demonológica refere-se à experiência individual da consciência e do sonho; e, de outro lado, a representação das propriedades é geralmente concebida como resultante seja de experiências, seja de raciocínios analógicos, seja de erros científicos. Ao contrário, a idéia compósita de força e de meio escapa às categorias rígidas de nossa linguagem e de nossa razão. Do ponto de vista de uma psicologia intelectualista do indivíduo, ela seria um absurdo. Vejamos se uma psicologia não intelectualista do homem em coletividade não poderá admitir e explicar sua existência.

3. O mana

Uma semelhante noção existe, com efeito, num certo número de sociedades. Mesmo, por um retorno lógico, o fato de ela funcionar na magia, já relativamente diferenciada, de dois dos grupos étnicos que consideramos especialmente, demonstra o fundamento de nossa análise.

Essa noção é a que encontramos designada na Melanésia sob o nome de *mana*. Em parte alguma ela é melhor observável, e, por felicidade, foi admiravelmente observada e descrita por Codrington (op.cit.: 119-ss, 191-ss). A palavra *mana* é comum a todas as línguas melanésias propriamente ditas, e mesmo à maior parte das línguas polinésias. O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. Diz-se de um objeto que ele é *mana*, para significar que possui essa qualidade; e, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo (não se pode dizer o mesmo de um homem). Diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem *mana*, o “*mana* de fazer isso ou aquilo”. Emprega-se a palavra *mana* nas diversas formas das diversas conjugações, ela significa então ter *mana*, dar *mana* etc. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de idéias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de

uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. Ela realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia.

A idéia de *mana* é uma dessas idéias turvas das quais acreditamos ter-nos livrado, e que por isso temos dificuldade de conceber. Ela é obscura e vaga, no entanto de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. Sua natureza primitiva, isto é, complexa e confusa, nos impede de fazer dela uma análise lógica, devemos nos contentar em descrevê-la. Para Codrington, ela se estende ao conjunto dos ritos mágicos e religiosos, ao conjunto dos espíritos mágicos e religiosos, à totalidade das pessoas e das coisas que intervêm na totalidade dos ritos. O *mana* é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social. A posição social dos indivíduos está em razão direta da importância de seu *mana*, muito particularmente a posição na sociedade secreta; a importância e a inviolabilidade dos tabus de propriedade depende do *mana* do indivíduo que os impõe. A riqueza é suposta ser o efeito do *mana*; em certas ilhas, a palavra *mana* designa inclusive o dinheiro.

A idéia de *mana* compõe-se de uma série de idéias instáveis que se confundem umas nas outras. Ele é sucessivamente e ao mesmo tempo qualidade, substância e atividade. — Em primeiro lugar, é uma qualidade. É algo que a coisa *mana* possui, não é essa coisa, ela mesma. Descrevem-no dizendo que é poderoso, que é pesado; em Saa, ele é quente; em Tanna, é estranho, indelével, resistente, extraordinário. — Em segundo lugar, o *mana* é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Eis por que só pode ser manejado por indivíduos com *mana*, num ato *mana*, isto é, por indivíduos qualificados e num rito. É, por natureza, transmissível, contagioso; comunica-se o *mana* que está numa pedra de colheita a outras pedras, pondo-as em contato entre si. Ele é representado como material: é ouvido, é visto desprender-se das coisas nas quais reside; o *mana* faz ruído nas folhas, evade-se sob a forma de nuvens, sob a forma de chamas. É suscetível de especializar-se: há o *mana* de enriquecer e o *mana* de matar. Os *mana* genéricos recebem inclusive determinações ainda mais estritas: nas ilhas Banks, há um *mana* especial, o *talamatai*, para certas maneiras de enfeitiçar, e um outro para os malefícios feitos sobre os vestígios dos indivíduos. — Em

terceiro lugar, o *mana* é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais, isto é, das almas dos antepassados e dos espíritos da natureza. Ele é que torna esses seres mágicos. Com efeito, essa força não pertence a todos os espíritos indistintamente. Os espíritos da natureza são, por essência, dotados de *mana*; mas nem todas as almas dos mortos o são; somente são *tindalos*, isto é, espíritos eficazes, as almas dos chefes, quando muito as almas dos chefes de família, e mesmo, mais especialmente, daqueles dentre eles cujo *mana* se manifestou em vida ou por milagres depois da morte. Somente essas almas merecem o nome de espírito poderoso, as outras estão perdidas na multidão das sombras vãs.

Vemos assim, mais uma vez, que todos os demônios são espíritos, mas que nem todos os espíritos são demônios. Em suma, a idéia de *mana* não se confunde com a idéia de espírito; elas se juntam embora permaneçam profundamente diferentes, e não se pode explicar, pelo menos na Melanésia, a demonologia, e portanto a magia, apenas pelo animismo. Eis aqui um exemplo. Em Florida, quando um homem está doente, atribui-se sua doença ao *mana* que se apodera dele; esse *mana* pertence a um *tindalo*, que está ele próprio relacionado, por um lado, a um mágico — *mane kisu* (dotado de *mana*), que possui o mesmo *mana*, ou o *mana* de agir sobre ele, o que dá no mesmo —, por outro lado, a uma planta. Pois há um certo número de espécies de plantas associadas às diferentes espécies de *tindalos* que, por seu *mana*, são as causas das diversas doenças. O *tindalo* que se trata de invocar é designado da seguinte maneira. Folhas das diferentes espécies de plantas são pegadas sucessivamente e esfregadas; a que tem o *mana* da doença que aflige o paciente é reconhecida por um ruído particular. Pode-se então dirigir-se com segurança ao *tindalo*, isto é, ao indivíduo relacionado com ele e que é o único capaz de retirar seu *mana* do doente e, conseqüentemente, curá-lo. Em suma, aqui o *mana* é separável do *tindalo*, já que ele se encontra não apenas no *tindalo*, mas também no doente, nas folhas e também no mágico. Assim, o *mana* existe e funciona de um modo independente; ele permanece impessoal ao lado do espírito pessoal. O *tindalo* é portador do *mana*, ele não é o *mana*. Notemos, de passagem, que esse *mana* circula no interior de um compartimento de classificação, e que os seres que agem uns sobre os outros estão compreendidos nesse compartimento.

Mas o *mana* não é necessariamente a força associada a um espírito. Ele pode ser a força de uma coisa não espiritual, como de uma pedra de fazer brotar os inhames ou de fecundar os porcos, de uma erva de fazer

cair a chuva etc. Mas trata-se de uma força espiritual, isto é, não age mecanicamente e produz seus efeitos à distância. — O *mana* é a força do mágico; os nomes dos especialistas que cumprem a função de mágicos são, quase em toda parte, compostos dessa palavra: *peimana*, *gismana*, *mane kisu* etc. — O *mana* é a força do rito. Dá-se inclusive o nome de *mana* à fórmula mágica. Mas o rito não é apenas dotado de *mana*, ele próprio pode ser o *mana*. É na medida em que o mágico e o rito têm *mana* que eles podem agir sobre os espíritos com *mana*, evocá-los, comandá-los e possuí-los. Ora, quando um mágico possui um *tindalo* pessoal, o *mana* com o auxílio do qual ele age sobre seu *tindalo* não é realmente diferente daquele pelo qual age esse *tindalo*. Se há assim uma infinidade de *manas*, somos no entanto levados a pensar que os diversos *manas* não são senão uma mesma força, não fixada, simplesmente repartida entre seres, homens ou espíritos, coisas, acontecimentos etc.

Podemos mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. É ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar. No campo, ele é a fertilidade; nos medicamentos, é a virtude salutar ou mortal. Na flecha, é o que mata, sendo aqui representado pelo osso de morto de que a flecha é munida. Notemos que exames técnicos de médicos europeus mostraram que as flechas envenenadas da Melanésia são simplesmente flechas encantadas, flechas com *mana*; no entanto, elas são tidas por envenenadas; vê-se claramente que é a seu *mana*, e não à sua ponta, que se atribui sua eficácia verdadeira. Assim como, no caso do demônio, o *mana* é distinto do *tindalo*, aqui também ele aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida. Ele não pode ser o objeto de experiência, pois em verdade absorve a experiência; o rito acrescenta-o às coisas, e ele é da mesma natureza que o rito. Codrington julgou poder afirmar que ele era o sobrenatural, mas noutro momento afirma, com mais exatidão, que é o sobrenatural *in a way*; é que ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente.

Essa heterogeneidade é sempre sentida e esse sentimento manifesta-se às vezes por atos. O *mana* está afastado da vida vulgar. Ele é o

objeto de uma reverência que pode chegar ao tabu. Pode-se dizer que toda coisa tabu tem *mana*, e que muitas coisas *mana* são tabu. Como já dissemos, é o *mana* do proprietário, ou o de seu *tindalo*, que faz o valor do tabu de propriedade que ele impõe. Há motivo para pensar igualmente que os lugares onde se fazem as encantações, as pedras que contêm *tindalos*, lugares e objetos com *mana*, são tabu. O *mana* da pedra, na qual reside um espírito, apodera-se do homem que passa sobre essa pedra ou cuja sombra a toca.

O *mana*, portanto, nos é dado como algo não apenas misterioso, mas também separado. Em resumo, o *mana* é primeiramente uma ação de um certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo. Além disso, o *mana* é um meio, ou, mais exatamente, funciona num meio que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo se passa como se ali somente o *mana* estivesse em jogo. É o *mana* do mágico que age pelo *mana* do rito sobre o *mana* do *tindalo*, o que põe em ação outros *manas*, e assim por diante. Nessas ações e reações, não entram outras forças que não sejam *mana*. Elas se produzem como num círculo fechado dentro do qual tudo é *mana*, e que deve ser ele próprio o *mana*, se podemos nos exprimir assim.

Não é somente na Melanésia que encontramos semelhante noção. Podemos reconhecê-la por certos indícios, em inúmeras sociedades, nas quais pesquisas ulteriores não poderão deixar de evidenciá-la. Em primeiro lugar, constatamos sua existência em outros povos de língua malaio-polinésia: entre os malaios dos Estreitos ela é designada por uma palavra de origem árabe, *kramât* (transcrição de Skeat), proveniente de uma raiz semítica cujo sentido é mais restrito, *hrm*, que significa sagrado. Há coisas, lugares, momentos, animais, espíritos, homens, feiticeiros que são *kramât*, que têm *kramât*; e são as forças *kramât* que agem. Mais ao norte, na Indochina francesa, os Ba-hnar exprimem certamente uma idéia análoga à de *mana* quando dizem que a feiticeira é uma pessoa *deng*, que ela tem o *deng*, e que ela *deng* as coisas. Foi-nos dito que eles especulam ao infinito sobre essa noção de *deng*. Na outra extremidade da área de extensão das línguas malaio-polinésias, em todo o Madagascar, a palavra *hasina*, cuja etimologia é desconhecida, designa ao mesmo tempo uma qualidade de certas coisas, um atributo

de certos seres, animais e homens, da rainha em particular, e os ritos que essa qualidade comanda. A rainha era *hasina*, tinha *hasina*, o tributo que lhe davam, o juramento que faziam em seu nome eram *hasinas*. Estamos convencidos de que análises mais precisas da magia neozelandesa, na qual o *mana* desempenha um papel, ou então da dos Dayak, cujo médico-feiticeiro tem o nome de *manang*, dariam os mesmos resultados que o estudo da magia melanésia.

O mundo malaio-polinésio não tem o privilégio dessa noção. Na América do Norte, ela nos é assinalada em vários pontos. Entre os Huron (Iroqueses), é designada pelo nome de *orenda*. Os outros Iroqueses parecem tê-la designado por palavras de mesma raiz. Hewitt (1902), huron de nascimento e etnógrafo notável, nos deu uma preciosa descrição dela, descrição e não análise, pois o *orenda* não é mais fácil de analisar que o *mana*.

Trata-se de uma idéia demasiado geral e demasiado vaga, concreta demais, que abarca um excesso de coisas e qualidades obscuras, para que possamos familiarizar-nos com ela sem dificuldade. O *orenda* é poder, poder místico. Não há nada na natureza e, mais especialmente, não há ser animado que não tenha seu *orenda*. Os deuses, os espíritos, os homens, os animais são dotados de *orenda*. Os fenômenos naturais, como a tempestade, são produzidos pelo *orenda* dos espíritos desses fenômenos. O caçador feliz é aquele cujo *orenda* bateu o *orenda* da caça. O *orenda* dos animais difíceis de pegar é dito inteligente e astuto. Vêem-se em toda parte, entre os Huron, lutas de *orendas*, assim como vemos, na Melanésia, lutas de *manas*. O *orenda* é, igualmente, distinto das coisas às quais está associado, a tal ponto que é possível emiti-lo e lançá-lo: o espírito fazedor de tempestades lança seu *orenda* representado pelas nuvens. O *orenda* é o som que as coisas emitem; os animais que gritam, as aves que cantam, as árvores que murmuram, o vento que sopra exprimem seu *orenda*. Do mesmo modo, a voz do encantador é *orenda*. O *orenda* das coisas é uma espécie de encantação. O nome huron da fórmula oral não é outro senão, justamente, *orenda*, e essa palavra significa também, no sentido próprio, preces e cantos. Esse sentido nos é confirmado pelo das palavras correspondentes nos outros dialetos iroqueses. Mas, se a encantação é o *orenda* por excelência, Hewitt nos diz expressamente que todo o rito é também *orenda*; nisso, também, o *orenda* aproxima-se do *mana*. O *orenda* é sobretudo o poder do xamã. Este é chamado *rareñ' diowá'ne*, alguém cujo *orenda* é grande e poderoso. Um profeta

ou dizedor de destinos, *ratreñ'dáts* ou *hatreñ'dótha*, é alguém que habitualmente exala ou despeja seu *orenda*, e assim aprendeu os segredos do futuro. É o *orenda* que é eficaz em magia: "Tudo o que ela emprega é dito estar possuído pelo *orenda*, agir por ele e não em virtude de propriedades físicas. É ele que faz a força dos encantos, amuletos, fetiches, mascotes, figas e, se quiserem, medicamentos". Vemo-lo funcionar especialmente no malefício. Toda a magia, em suma, sai do *orenda*.

Temos um indício que permite supor que o *orenda* age segundo as classificações simbólicas. "A cigarra é chamada o *amadurecedor de milho*, pois ela canta nos dias de calor; é que seu *orenda* é que faz vir o calor, que faz crescer o milho; a lebre "canta" e seu *orenda* tem poder sobre a neve (*controlled the snow*); mesmo a altura em que ela come as folhas das moitas determina a altura até a qual a neve cairá (*sic*)." Ora, a lebre é o totem de um clã de uma das fratrias dos Huron, e esse clã tem o poder de fazer vir a neblina e de fazer nevar. É portanto o *orenda* que une os diversos termos das classes em que estão ordenados, de um lado, a lebre, seu clã totêmico, a neblina, a neve, e, de outro, a cigarra, o calor, o milho. Ele desempenha, na classificação, o papel de meio-causa. Além disso, esses textos nos dão uma idéia da maneira pela qual os Iroqueses concebem a causalidade. Para eles, a causa por excelência é a voz. Em resumo, o *orenda* não é nem o poder material, nem a alma, nem o espírito individual, nem o vigor e a força: Hewitt estabelece, com efeito, que existem outros termos para designar essas diversas idéias; e ele define justamente o *orenda* como "uma força ou uma potencialidade hipotética de produzir efeitos de uma forma mística".

A famosa noção de *manitu*, entre os Algonquinos, em particular os Ojibwa, corresponde suficientemente, no fundo, ao nosso *mana* melanésio. A palavra *manitu* designa ao mesmo tempo, segundo o padre Thavenet, autor de um excelente dicionário francês, ainda manuscrito, de língua algonquina, não um espírito, mas toda espécie de seres, de forças e de qualidades mágicas ou religiosas. "Ele quer dizer ser, substância, ser animado, e é bem provável que, em certo grau, todo ser com alma seja um *manitu*. Mas ele designa mais particularmente todo ser que não tem ainda um nome comum, que não é familiar: de uma salamandra, uma mulher dizia que tinha medo, era um *manitu*; zombam dela dizendo-lhe o nome. As pérolas dos traficantes são as cascas de um *manitu*, e a bandeira, essa coisa maravilhosa, é a pele de um *manitu*. Um *manitu* é um indivíduo que faz coisas extraordinárias, o xamã é um *manitu*; as plantas têm *manitu*; e

um feiticeiro que mostrava um dente de cascavel dizia que este era um *manitu*; quando descobriram que não matava, ele disse que o dente não tinha mais *manitu*" (Tesa, *Studi del Thavenet*. 1881: 17).

Segundo Hewitt, entre os Sioux, as palavras *mahopa*, *χube* (Omaha), *wakan* (Dakota), significam também o poder e a qualidade mágicos.

Entre os Shoshone em geral, a palavra *pokunt* possui, segundo Hewitt, o mesmo valor, o mesmo sentido que a palavra *manitu* entre os Algonquinos; e Fewkes, o observador dos Hopi ou Moki, afirma que, entre os Pueblos em geral, a mesma noção está na base de todos os ritos mágicos e religiosos. Mooney parece nos designar um equivalente dela entre os Kiowa.

Sob o termo *naual*, no México e na América central, acreditamos reconhecer uma noção correspondente. Ela é ali tão persistente e tão extensa que quiseram fazer dela a característica de todos os sistemas religiosos e mágicos, chamados pelo nome de nagualismo. O *naual* é um totem, geralmente individual. Mas ele é mais; é uma espécie de gênero muito mais vasto. O feiticeiro é *naual*, é um *naualli*; o *naual* é especialmente seu poder de metamorfosear-se, sua metamorfose e sua encarnação. Vê-se por aí que o totem individual, a espécie animal associada ao indivíduo por ocasião de seu nascimento, parece ser apenas uma das formas do *naual*. Segundo Seler, a palavra significa, etimologicamente, ciência secreta; e todos os seus diversos sentidos e seus derivados vinculam-se ao sentido original de pensamento e de espírito. Nos textos nauhatl, a palavra significa o que está escondido, envolto, disfarçado. Assim, essa noção afigura-se-nos como sendo a de um poder espiritual, misterioso e separado, que é exatamente aquele que a magia supõe.

Na Austrália encontra-se uma noção do mesmo gênero; mas, precisamente, ela é restrita à magia e, de modo mais particular, ao malefício. A tribo de Perth lhe dá o nome de *boolya*. Na Nova Gales do Sul, os negros designam pela palavra *koochie* o mau espírito, a má influência pessoal ou impessoal, e que tem provavelmente a mesma extensão. É ainda o *arungquiltha* dos Arunta. Esse "poder maligno" que emana dos ritos de enfeitiçamento é ao mesmo tempo uma qualidade, uma força e uma coisa existente por si mesma, que os mitos descrevem e à qual atribuem uma origem.

A raridade dos exemplares conhecidos dessa noção de força-meio mágico não deve nos fazer duvidar que ela tenha sido universal. Com

efeito, estamos muito mal informados sobre esse tipo de fatos; há três séculos que se conhecem os Iroqueses, mas somente há um ano nossa atenção foi chamada para o *orenda*. Aliás, a noção pode ter existido sem ter sido expressa: um povo tem tão pouca necessidade de formular tal idéia quanto teria de enunciar as regras de sua gramática. Em magia, como em religião e em lingüística, são as idéias inconscientes que agem. Ou alguns povos não tiveram uma consciência distinta dessa idéia, ou alguns outros ultrapassaram o estágio intelectual em que ela pode funcionar normalmente. De qualquer maneira, eles não puderam dar-lhe uma expressão adequada. Uns esvaziaram sua antiga noção de poder mágico de uma parte de seu conteúdo místico inicial; ela tornou-se então semicientífica; é o caso da Grécia. Outros, depois de terem constituído uma dogmática, uma mitologia, uma demonologia completas, conseguiram reduzir de tal modo a termos míticos tudo o que havia de impreciso e de obscuro em suas representações mágicas, que substituíram, ao menos aparentemente, o poder mágico, sempre que era preciso explicá-lo, pelo demônio, pelos demônios ou por entidades metafísicas. É o caso da Índia. Em suma, eles fizeram mais ou menos desaparecer tal noção.

No entanto, reencontramos ainda seus vestígios. Eles subsistem, na Índia, fragmentados, sob os nomes de brilho, glória, força, destruição, sorte, remédio, virtude das plantas. Enfim, supomos que a noção fundamental do panteísmo hindu, a de *brahman*, está ligada a ela por laços profundos e parece mesmo perpetuá-la, se ao menos admitimos, por hipótese, que o *brahman* védico e o dos Upanixades e da filosofia hindu são idênticos. Em suma, parece-nos que se produziu uma verdadeira metempsicose das noções, das quais vemos o começo e o fim, sem perceber as fases intermediárias. Nos textos védicos, dos mais antigos aos mais recentes, a palavra *bráhman*, neutra, quer dizer prece, fórmula, encanto, rito, poder mágico ou religioso do rito. O sacerdote mágico, ademais, tem o nome de *brahmán*, masculino. Entre as duas palavras não há senão uma diferença suficiente, por certo, para marcar uma diversidade de funções, mas insuficiente para marcar uma oposição de noções. A casta bramânica é a dos *bráhmanas*, isto é, dos homens que têm *bráhman*. O *bráhman* é aquilo pelo qual agem os homens e os deuses, e, de maneira mais especial, a voz. Além disso, existem alguns textos que dizem que ele é a substância, o coração das coisas (*pratyantam*), o que há de mais interior: são justamente textos atharvânicos, isto é, textos do Veda dos

mágicos. Mas essa noção já se confunde com a do deus Brahmâ, nome masculino tirado do tema *bráhman*, que começa a aparecer. A partir dos textos teosóficos, o *bráhman* ritual desaparece, não resta senão o *bráhman* metafísico. O *bráhman* torna-se o princípio ativo, distinto e imamente, da totalidade do mundo. O *bráhman* é o real, todo o resto não passa de ilusão. Disso resulta que todo aquele que se transporta ao seio do *brahman* pela mística (*yoga*: união) torna-se um *yogin*, um *yogíçvara*, um *siddha*, isto é, obteve todos os poderes mágicos (*siddhi*: obtenção) e desse modo, dizem, está em condições de criar mundos. O *brahman* é o princípio primeiro, total, separado, animado e inerte do universo. É a quintessência. É ainda o tríplice Veda, e também o quarto, isto é, a religião e a magia.

Na Índia, somente o fundo místico da noção subsistiu. Na Grécia, praticamente subsiste apenas sua ossatura científica. Ali a encontramos sob o aspecto da *φύσις*, na qual se detêm, em última análise, os alquimistas, e também da *δύναμις*, instância última da astrologia, da física e da magia. A *δύναμις* é a ação da *φύσις*, e esta é o ato da *δύναμις*. E pode-se definir a *φύσις* como uma espécie de alma material, não individual, transmissível, uma espécie de inteligência inconsciente das coisas. Em suma, ela é também muito próxima do *mana*.

É lícito, portanto, concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que no entanto é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua. Nossas idéias vagas de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica. Ela é, conforme vimos, ao mesmo tempo que uma força, também um meio, um mundo separado e no entanto acrescentado ao outro. Poder-se-ia dizer ainda, para exprimir melhor de que maneira o mundo da magia sobrepõe-se ao outro sem separar-se dele, que tudo se passa como se ele estivesse construído numa quarta dimensão do espaço, cuja existência oculta seria expressa, por assim dizer, por uma noção como a de *mana*. A imagem se aplica tão bem à magia que os mágicos modernos, assim que foi descoberta a geometria com mais de três dimensões, apoderaram-se de suas especulações para legitimar seus ritos e suas idéias.

Essa noção explica bem o que se passa na magia. Ela funda a idéia necessária de uma esfera superposta à realidade, na qual se passam os

ritos, na qual o mágico penetra, que os espíritos animam, que os eflúvios mágicos atravessam. Por outro lado, ela legitima o poder do mágico, justifica a necessidade dos atos formais, a virtude criadora das palavras, as conexões simpáticas, as transferências de qualidades e de influências. Explica a presença dos espíritos e sua intervenção, já que faz conceber toda força mágica como espiritual. Motiva, enfim, a crença geral associada à magia, pois é a ela que se reduz a magia quando a despojamos de seus invólucros, e alimenta essa mesma crença, pois é ela que anima todas as formas que a magia assume.

Por ela, a verdade da magia é posta fora de toda discussão e a própria dúvida volta-se a seu favor. Com efeito, essa noção é a condição mesma da experimentação mágica e permite interpretar os fatos mais desfavoráveis em benefício de seu preconceito. De fato, ela escapa a qualquer exame. É dada *a priori*, previamente a qualquer experiência. Ela não é, propriamente falando, uma representação da magia como o são a simpatia, os demônios, as propriedades mágicas. Ela rege as representações mágicas, é a condição delas, sua forma necessária. Funciona à maneira de uma categoria, tornando possíveis as idéias mágicas assim como as categorias tornam possíveis as idéias humanas. Esse papel de categoria inconsciente do entendimento, que lhe atribuímos, é justamente expresso pelos fatos. Vimos o quanto era raro ela chegar à consciência, e mais raro ainda encontrar nesta sua expressão. É que ela é inerente à magia assim como o postulado de Euclides é inerente à nossa concepção do espaço.

Mas é óbvio que essa categoria não é dada no entendimento individual, como o são as categorias de tempo e de espaço; prova disso é que ela pôde ser fortemente reduzida pelos progressos da civilização e que varia, em seu conteúdo, com as sociedades e com as diversas fases da vida de uma mesma sociedade. Ela só existe na consciência dos indivíduos em razão da existência da sociedade, à maneira das idéias de justiça ou de valor; diríamos de bom grado que é uma categoria do pensamento coletivo.

De nossa análise resulta também que a noção de *mana* é da mesma ordem que a noção de sagrado. Num certo número de casos, as duas noções se confundem: em particular, a idéia de *manitu*, entre os Algonquinos, a idéia de *orenda*, entre os Iroqueses, a idéia de *mana*, na Melanésia, são tanto mágicas quanto religiosas. Além disso, vimos que na Melanésia

existem relações entre a noção de *mana* e a de tabu; vimos que um certo número de coisas com *mana* eram tabu, mas que só eram tabu coisas com *mana*. Do mesmo modo, entre os Algonquinos, se todos os deuses são *manitus*, nem todos os *manitus* são deuses. Por conseguinte, não apenas a noção de *mana* é mais geral que a de sagrado, como esta também está compreendida naquela, destaca-se daquela. É provavelmente exato dizer que o sagrado é uma espécie da qual o *mana* é o gênero. Assim, sob os ritos mágicos, teríamos encontrado mais do que a noção de sagrado que ali buscávamos, teríamos reencontrado sua origem.

Mas voltamos ao dilema de nosso prefácio. Ou a magia é um fenômeno social e a noção de sagrado é claramente um fenômeno social, ou a magia não é um fenômeno social e então a noção de sagrado não o é tampouco. Sem querer entrar aqui em considerações sobre a noção de sagrado tomada em si mesma, podemos fazer um certo número de observações que tendem a demonstrar o caráter social ao mesmo tempo da magia e da noção de *mana*. A qualidade de *mana*, ou de sagrado, associa-se a coisas que têm uma posição muito especialmente definida na sociedade, a tal ponto que são geralmente consideradas como postas fora do domínio e do uso comum. Ora, essas coisas ocupam na magia um lugar considerável; são suas forças vivas.

Seres e coisas que são, por excelência, mágicos, são as almas dos mortos e tudo o que diz respeito à morte: testemunha-o o caráter eminentemente mágico da prática universal da evocação dos mortos, testemunha-o a virtude em toda parte atribuída à mão do morto, cujo contato torna invisível como o próprio morto, e muitos outros fatos. Esses mesmos mortos são igualmente o objeto dos ritos funerários, às vezes dos cultos de ancestrais nos quais se marca o quanto sua condição é diferente da dos vivos. Acaso nos dirão que, em certas sociedades, a magia não se ocupa de todos os mortos, mas sobretudo daqueles que morreram de morte violenta, os criminosos em particular? Essa é uma prova a mais do que queremos mostrar; pois estes últimos são o objeto de crenças e de ritos que fazem deles indivíduos completamente diferentes, não apenas dos mortais, mas também dos outros mortos. Mas, em geral, todos os mortos, cadáveres e espíritos, formam, em relação aos vivos, um mundo à parte, do qual o mágico tira seus poderes de morte, seus malefícios.

Do mesmo modo, as mulheres, cujo papel em magia é teoricamente tão importante, só se acreditaram mágicas, depositárias de poderes,

por causa da particularidade de sua posição social. Elas são reputadas qualitativamente diferentes dos homens e dotadas de poderes específicos: os mênstruos, as ações misteriosas do sexo e da gestação são apenas os sinais das qualidades que lhes atribuem. A sociedade, a dos homens, alimenta em relação às mulheres fortes sentimentos sociais que, da parte delas, são respeitados e mesmo partilhados. Daí sua situação jurídica, especialmente sua situação religiosa diferente ou inferior. Mas é isso, precisamente, que faz que elas sejam votadas à magia e que esta lhes dê uma posição inversa da que ocupam na religião. As mulheres produzem constantemente influências malignas. *Nirrtir hi stri*, “a mulher é a morte”, dizem os velhos textos bramânicos (*Maitrayâni samhitâ*, I, IO, II). Elas são a miséria e a feitiçaria, possuem o mau-olhado. Eis por que, se a atividade das mulheres, em magia, é menor que a fizeram os homens, ela é no entanto maior que a que tiveram em religião.

Como o mostram esses dois exemplos, o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação a esta. As duas noções de virtude mágica e de posição social coincidem na medida em que uma produz a outra. Em magia, trata-se sempre, no fundo, de valores respectivos reconhecidos pela sociedade. Esses valores não se devem, de fato, às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas ao lugar e à posição que lhes são atribuídos pela opinião pública soberana, por seus preconceitos. Eles são sociais e não experimentais. É o que provam excelentemente a força mágica das palavras e o fato de, com freqüência, a virtude mágica das coisas residir em seu nome; donde resulta que, ao depender dos dialetos e das línguas, os valores em questão são tribais e nacionais. Assim, as coisas e os seres, bem como os atos, são ordenados hierarquicamente, impondo-se uns aos outros, e é segundo essa ordem que se produzem as ações mágicas, quando vão do mágico a uma classe de espíritos, desta a uma outra classe, e assim por diante, até o efeito. O que nos seduziu na expressão “potencialidade mágica” que Hewitt aplica às noções de *mana* e de *orenda*, é que ela implica precisamente a existência de uma espécie de potencial mágico, e isso é efetivamente o que acabamos de descrever. O que chamávamos lugar relativo ou valor respectivo das coisas, poderíamos chamar igualmente diferença de potencial. Pois é em virtude dessas diferenças que elas agem umas sobre as outras. Não nos basta dizer, portanto, que a qualidade de *mana* se associa a certas coisas em razão de sua posição relativa na sociedade, mas devemos dizer que a idéia de *mana*

não é outra coisa senão a idéia desses valores, dessas diferenças de potencial. Eis aí a totalidade da noção que funda a magia e, portanto, da magia. É evidente que tal noção não tem razão de ser fora da sociedade, que ela é absurda do ponto de vista da razão pura e que ela só resulta do funcionamento da vida coletiva.

Não vemos, nessas hierarquias de noções dominadas pela idéia de *mana*, o produto de múltiplas convenções artificiais feitas entre indivíduos, mágicos e profanos, e depois tradicionalmente aceitas em nome da razão, embora manchadas de erros originais. Muito pelo contrário, acreditamos que a magia é, como a religião, uma questão de sentimentos. Diremos mais exatamente, para empregar a linguagem abstrusa da teologia moderna, que a magia, como a religião, é um jogo de “juízos de valor”, isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema. Mas esses juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, ora fatal e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária, plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, elementos, fenômenos físicos, acidentes do solo, matérias etc. A noção de *mana*, como a noção de sagrado, não é senão, em última análise, a espécie de categoria do pensamento coletivo que funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento.

4. Os estados coletivos e as forças coletivas

Poderíamos nos deter aqui e dizer que a magia é um fenômeno social, já que reencontramos, por trás de todas as suas manifestações, uma noção coletiva. Mas, tal como se mostra agora, essa noção de *mana* nos parece ainda muito separada do mecanismo da vida social; é ainda algo demasiado intelectual; não vemos de onde ela vem, sobre qual fundo se formou. Vamos, portanto, tentar remontar mais acima até as forças, forças coletivas, das quais diremos que a magia é o produto, e a idéia de *mana*, a expressão.

Para isso, consideremos, por um instante, as representações e as operações mágicas como juízos. E estamos autorizados a fazê-lo, pois toda espécie de representação mágica pode tomar a forma de um juízo,

e toda espécie de operação mágica procede de um juízo, quando não de um raciocínio. Tomemos, como exemplos, as seguintes proposições: o mágico levita seu corpo astral; a nuvem é produzida pela fumaça de determinado vegetal; o espírito é movido pelo rito. Veremos, de uma maneira muito dialética, muito crítica, se quiserem, empregando a linguagem um pouco obscura mas cômoda de Kant, que tais julgamentos só se explicam na sociedade e por sua intervenção.

São esses juízos analíticos? Pode-se fazer tal pergunta, com efeito, porque os mágicos que fizeram a teoria da magia, e os antropólogos depois deles, procuraram reduzi-los a termos de análise. O mágico, dizem eles, raciocina do mesmo ao mesmo quando aplica a lei de simpatia, quando reflete sobre seus poderes ou sobre seus espíritos auxiliares. O rito move o espírito, por definição; o mágico levita seu corpo astral, porque esse corpo é ele mesmo; a fumaça do vegetal aquático faz vir a nuvem, porque ela é a nuvem. Mas estabelecemos, precisamente, que essa redução em juízos analíticos é inteiramente teórica, e que as coisas se passam de outro modo no espírito do mágico. Este introduz sempre, em seus julgamentos, um termo heterogêneo, irreduzível à sua análise lógica – força, poder, *φύσις* ou *mana*. A noção de eficácia mágica está sempre presente e é ela que, longe de ser acessória, desempenha, de certo modo, o papel que desempenha a cópula na proposição. É ela que postula a idéia mágica, confere-lhe seu ser, sua realidade, sua verdade, e sabe-se que ela é considerável.

Continuemos ainda a imitar os filósofos. São os juízos mágicos juízos sintéticos *a priori*? As sínteses sobre as quais repousam são elas apresentadas inteiramente prontas pela experiência individual? Mas, como já vimos, a experiência sensível jamais forneceu a prova de um juízo mágico; a realidade objetiva jamais impôs ao espírito nenhuma proposição do gênero das que formulamos mais acima. É evidente que nunca se viu, a não ser com os olhos da fé, um corpo astral, uma fumaça que faz chover e, com mais forte razão, um espírito invisível que obedece a um rito.

Dirão que essas proposições são o objeto de experiências subjetivas, seja dos interessados, seja dos mágicos? Dirão que os primeiros vêem as coisas se realizar porque as desejam, e que os segundos têm êxtases, alucinações, sonhos, nos quais sínteses impossíveis tornam-se naturais? Certamente, estamos muito longe de negar a importância do desejo e do sonho em magia; apenas adiamos o momento de falar disso. Mas se admitimos, por um instante, que haja aí duas fontes de experiên-

cias cuja junção produziria a magia, veremos em seguida, se considerarmos apenas indivíduos, que, na realidade, elas não se harmonizam em seus espíritos. Representemo-nos, se é possível, o estado de espírito de um australiano doente que manda buscar o feiticeiro. Evidentemente, ocorre nele uma série de fenômenos de sugestão que o farão curar-se por esperança, ou deixar-se morrer se ele se julga condenado. Ao lado dele, o xamã dança, cai em catalepsia e sonha. Seu sonho leva-o ao além; ele regressa ainda muito emocionado de uma longa viagem ao mundo das almas, dos animais, dos espíritos e, por uma hábil escamoteação, acaba por extrair do corpo do paciente um pequeno seixo, que ele diz ser o feitiço, a causa da doença. Há realmente, nesse fato, duas experiências subjetivas. Mas, entre o sonho de um e o desejo do outro, há discordância. Com exceção da espécie de falcatura do final, o mágico não faz outra coisa senão responder às necessidades, às idéias de seu cliente. Os dois estados, muito intensos, dos dois indivíduos coincidem apenas, em suma, no momento da prestidigitação. Não há pois, nesse momento único, verdadeira experiência psicológica nem do lado do mágico, que não pode iludir-se nesse ponto, nem do lado de seu cliente; pois a pretensa experiência deste último não é mais que um erro de percepção, incapaz de resistir à crítica, e portanto de ser repetido, se não fosse mantido pela tradição ou por um ato de fé constante. Estados subjetivos individuais, tão mal ajustados quanto os que acabamos de assinalar, não podem explicar, por si sós, a objetividade, a generalidade, o caráter apodítico dos aforismos mágicos.

Estes escapam à crítica porque não se pode querer examiná-los. Em toda parte onde vemos funcionar a magia, os juízos mágicos são anteriores às experiências mágicas; são cânones de ritos ou cadeias de representações; as experiências só são feitas para confirmá-los e quase nunca conseguem invalidá-los. Poderão nos objetar que isso talvez se deva à história e à tradição, e que, na origem de cada mito ou de cada rito, houve verdadeiras experiências individuais. Não temos necessidade de seguir nossos contraditores no terreno das causas primeiras, porque, como dissemos, as crenças mágicas particulares são dominadas por uma crença geral na magia que escapa, ela, às influências da psicologia individual. Ora, é essa crença que permite objetivar as idéias subjetivas e generalizar as ilusões individuais. É ela que confere ao juízo mágico seu caráter afirmativo, necessário e absoluto. Em suma, na medida em que se apresentam nos espíritos individuais, mesmo em seu início, os

juízos mágicos são, como se diz, juízos sintéticos *a priori* quase perfeitos. Os termos são ligados antes de qualquer experiência. Que nos entendam bem: não dizemos que a magia nunca recorre à análise ou à experiência, dizemos que ela é muito fracamente analítica, fracamente experimental, e quase totalmente *a priori*.

Mas por quem é operada essa síntese? Pode ela ser operada pelo indivíduo? Na realidade, não se percebe nenhum motivo para que alguma vez isso tenha ocorrido. Pois os julgamentos mágicos nos são dados apenas no estado de preconceitos, de prescrições, e é sob essa forma que se encontram no espírito dos indivíduos. Mas deixemos de lado, por um instante, esse argumento de fato. Não podemos conceber juízo mágico que não seja o objeto de uma afirmação coletiva. Há sempre, pelo menos, dois indivíduos para estabelecê-lo: o mágico que cumpre o rito e o interessado que acredita nele, ou ainda, nos casos de magia popular, praticada por indivíduos, aquele que ensina a receita e aquele que a pratica. Esse par teórico irreduzível forma, efetivamente, uma sociedade. Aliás, normalmente o julgamento mágico recebe a adesão de grupos extensos de sociedades e de civilizações inteiras. Quando há juízo mágico, há síntese coletiva, crença unânime, em dado momento e numa sociedade, na verdade de certas idéias, na eficácia de certos gestos. Certamente, não pensamos que as idéias associadas nessas sínteses não possam associar-se, e não se associem de fato, no entendimento individual; a idéia da hidropisia sugeria naturalmente aos mágicos hindus a idéia da água. Seria absurdo supor que, na magia, o pensamento se afasta das leis da associação de idéias; essas idéias, que nele formam círculos, atraem-se e, sobretudo, não são contraditórias. Mas as associações naturais de idéias simplesmente tornam possíveis os julgamentos mágicos. Estes são bem mais que um cortejo de imagens: são verdadeiros preceitos imperativos, que implicam uma crença positiva na objetividade dos encadeamentos de idéias que constituem. No espírito de um indivíduo considerado como isolado, não há nada que possa obrigá-lo a associar, de uma forma tão categórica como o faz a magia, as palavras, os gestos ou os instrumentos com os efeitos desejados, a não ser a experiência, cuja impotência acabamos precisamente de constatar. O que impõe um juízo mágico é uma quase-convenção que estabelece, antecipadamente, que o signo cria a coisa, a parte o todo, a palavra o acontecimento, e assim por diante. De fato, o essencial é que as mesmas associações se reproduzam necessariamente no espírito de vários indivíduos, ou melhor, de uma massa

de indivíduos. A generalidade e o apriorismo dos juízos mágicos nos parecem ser a marca de sua origem coletiva.

Ora, somente necessidades coletivas sentidas por todo um grupo podem forçar todos os indivíduos desse grupo a operar, no mesmo momento, a mesma síntese. A crença de todos, a fé, é o efeito da necessidade de todos, de seus desejos unânimes. O juízo mágico é o objeto de um consentimento social, tradução de uma necessidade social, sob a pressão da qual desencadeia-se toda uma série de fenômenos de psicologia coletiva: a necessidade sentida por todos sugere a todos o fim; entre esses dois termos, uma infinidade de termos médios são possíveis (daí a variedade extrema dos ritos empregados para um mesmo objeto); entre estes últimos, uma escolha se impõe, e ela vem seja da tradição, seja da autoridade de um mágico renomado, seja do impulso unânime e brusco de todo o grupo. É porque o efeito desejado por todos é constatado por todos que o meio é reconhecido apto a produzir o efeito; é porque desejavam a cura dos doentes febris que a aspersão de água fria, que o contato simpático com uma rã, pareceram aos hindus, que recorriam aos *brahmans* do *Atharva Veda*, antagonistas suficientes da febre terça ou quarta. Em última instância, é sempre a sociedade que se paga, ela própria, com a moeda falsa de seu sonho. A síntese da causa e do efeito produz-se apenas na opinião pública. Fora dessa maneira de conceber a magia, não se pode representá-la senão como uma cadeia de absurdos e de erros propagados, da qual se compreenderia mal a invenção, e jamais a propagação.

Devemos considerar a magia como um sistema de induções *a priori*, operadas sob a pressão da necessidade por grupos de indivíduos. Aliás, poder-se-ia perguntar se um bom número de generalizações apressadas que a humanidade conheceu não foram operadas em condições semelhantes, e se a magia não foi responsável por elas. Mais ainda: não seria na magia que os homens aprenderam a induzir? Pois, para arriscar uma hipótese um pouco radical de psicologia individual, não nos parece que o indivíduo isolado ou mesmo a espécie humana possam verdadeiramente induzir; podem apenas contrair hábitos ou instintos, o que equivale a abolir qualquer reflexão sobre os atos.

Desembaraçada de toda hipótese simplista, nossa demonstração será ainda mais convincente se lembrarmos que todas as afirmações mágicas, mesmo as mais particulares, baseiam-se numa afirmação perfeitamente geral, a do poder mágico, contida ela própria na do *mana*. Idéia

da qual, precisamente, vimos que tudo, matéria e forma, era coletivo; que ela não compreendia nada de intelectual, nem de experimental, a não ser a sensação da existência mesma da sociedade e de seus preconceitos. Ora, é essa idéia, ou melhor, essa categoria, que explica a possibilidade lógica do juízo mágico e faz cessar sua absurdidade. É notável que essa noção obscura, muito mal separada da imprecisão dos estados afetivos, quase intraduzível em termos abstratos e inconcebível para nós, seja precisamente a que faz da magia, para seus adeptos, algo de claro, de racional e, eventualmente, de científico. Pois, por menos que se subentenda a idéia de *mana* em toda espécie de proposição mágica, esta se torna, efetivamente, analítica. Na proposição: a fumaça das ervas aquáticas produz a nuvem, coloquemos depois do sujeito a palavra *mana*, e obteremos imediatamente a identidade: fumaça com *mana* = nuvem. Essa idéia não apenas transforma os juízos mágicos em juízos analíticos, mas os faz, de *a priori*, tornarem-se *a posteriori*, porque ela própria domina a experiência e a condiciona. Graças a ela, não apenas o sonho mágico tornou-se racional, mas este também se confunde com a realidade. É a fé do doente no poder do mágico que faz que ele sinta efetivamente a extração de sua doença.

Vemos por aí o quanto estamos longe de substituir um misticismo psicológico por um misticismo sociológico. Em primeiro lugar, essas necessidades coletivas não conduzem à formação de instintos, dos quais não conhecemos outro exemplo, em sociologia, senão o instinto de sociabilidade, condição primeira de todo o resto. A seguir, não conhecemos sentimento coletivo puro; as forças coletivas que buscamos revelar produzem manifestações que sempre, em parte, são racionais ou intelectuais. Graças à noção de *mana*, a magia, domínio do desejo, impregna-se de racionalismo.

Assim, para que a magia exista, é preciso que a sociedade esteja presente. Vamos agora tentar estabelecer essa presença e de que modo ela acontece.

Considera-se, em geral, que as obrigações e as proibições são a marca significativa da ação direta da sociedade. Ora, se a magia não consiste em noções e em ritos obrigatórios, mas em idéias comuns e em ritos facultativos, se, por conseguinte, não podemos encontrar nela nenhuma exigência expressa, ainda assim constatamos a existência de proibições ou, pelo menos, de retenções observadas por grupos inteiros em relação a certas coisas e a certos atos. Há algumas, com efeito,

que são perfeitamente próprias à magia e provavelmente nela se produziram. São, em particular, os fatos que chamamos tabus de simpatia e aqueles que podem ser chamados tabus de mistura. Eis alguns exemplos: uma mulher grávida não deve olhar um homicida, a casa de um morto; entre os Cherokee, tabus pesam regularmente não simplesmente sobre o paciente, mas também sobre o mágico, sobre toda a família e os vizinhos. Vimos que essas prescrições constituíam verdadeiros ritos negativos que, mesmo não sendo perfeitamente obrigatórios, são no entanto impostos à observância de todos. A bem dizer, não é a sociedade ela própria que os sanciona por atos especiais; os tabus mágicos de que falamos têm apenas sanções mecânicas; eles se protegem pelos efeitos necessários resultantes de sua violação. Todavia, é efetivamente a sociedade que impõe a idéia desses efeitos necessários e que a mantém.

Os ritos negativos isolados, as precauções populares não são as únicas proibições que a magia edita. Muitas vezes, como vimos, o rito positivo é acompanhado de todo um cortejo de ritos negativos. São, em particular, os que descrevemos como preparatórios à cerimônia ritual. O mágico, ou o mágico e o interessado, que jejuam, permanecem castos ou purificam-se antes de operar, testemunham desse modo que sentem uma espécie de incompatibilidade entre as coisas nas quais vão tocar, ou que vão fazer, e a condição na qual se encontram na vida corriqueira. Eles sentem uma resistência, e a magia não é, para eles, uma porta aberta. Outras interdições, outros temores, que marcam os ritos de saída, opõem-se a que eles abandonem, sem outras formalidades, o mundo anormal no qual entraram. Aliás, eles não permaneceram incólumes ali; como o sacrifício, a magia exige e produz uma alteração, uma modificação do espírito. Esta se traduz pela solenidade dos gestos, pela mudança de voz e, inclusive, pela adoção de uma nova linguagem, a dos espíritos e dos deuses. Os ritos negativos da magia formam, portanto, uma espécie de limiar em que o indivíduo abdica, para não ser mais que um personagem.

Tanto em magia como em religião, aliás, há estreitas correlações entre os ritos negativos e os ritos positivos. Supomos, sem poder atualmente demonstrá-lo de uma forma satisfatória, que todo rito positivo, toda qualidade positiva correspondem necessariamente a um rito negativo ou a uma qualidade negativa; por exemplo, o tabu do ferro corresponde às qualidades mágicas do ferreiro. Por mais facultativo que seja

um rito positivo, ele se liga, mais ou menos diretamente, a um rito negativo que, por sua vez, é ou obrigatório, ou pelo menos concebido como sancionado por efeitos mecânicos, inelutáveis. Seres e atos, agentes e mitos, não há, por assim dizer, nada que não seja dessa maneira cercado, quase interdito, tanto na magia como na religião. As coisas mais vulgares, os seres mágicos mais familiares, o curandeiro da aldeia, uma ferradura, inspiram sempre uma espécie de respeito. O rito mágico mais simples, a mais inocente das sessões espíritas nunca deixam de ser acompanhados de apreensão; há sempre hesitação, inibição passageira produzida, com freqüência, pela repugnância que a religião ordena. Ao mesmo tempo que a magia atrai, ela repele. Voltamos aqui ao segredo, ao mistério de que ela se envolve, que nos pareceu sua marca distintiva quando a definimos e nos quais vemos agora o sinal das forças coletivas que a criam. A magia, portanto, tem um sistema de interdições rituais muito próprio dela, e tão pouco adventício que contribui para caracterizá-la. Ademais, a magia solidariza-se intimamente com todo o sistema das interdições coletivas, incluídas as interdições religiosas; e isso a tal ponto que nem sempre se sabe se o caráter mágico resulta da interdição, ou a interdição do caráter mágico. Assim, os restos de refeições são mágicos porque são tabus, e são tabus porque se teme a magia a que eles possam servir. A magia tem uma verdadeira predileção pelas coisas interditas. A cura dos tabus violados, fontes de doença ou de infortúnio, é uma de suas especialidades, pela qual concorre com a função expiatória da religião. Ela explora igualmente, para seu uso, as violações dos tabus, e dá importância a todos os detritos cujo emprego a religião proscreve, restos sacrificiais que deveriam ser consumidos ou queimados, mênstruos, sangue etc. É desse modo que a magia, em sua parte negativa cujas faces múltiplas acabamos de ver, nos aparece como a obra da coletividade mesma. Somente esta é capaz de legislar assim, de impor as proibições e de sustentar as repugnâncias por trás das quais a magia se abriga.

Além de estas últimas serem observadas socialmente, perguntamos o que poderia, nesse ser teórico que é o indivíduo isolado, criar e alimentar tais apreensões. A experiência repetida daquilo que é, em geral, prejudicial à espécie só tenderia a dar-lhe instintos que o precavessem contra perigos reais. Mas não se trata disso; o espírito é povoado de temores quiméricos, que não provêm senão da exaltação mútua dos indivíduos associados. Com efeito, se a quimera mágica é universal, o objeto de temores varia segundo os grupos sociais. Esses temores,

produzidos pela agitação coletiva, por uma espécie de convenção involuntária, transmitem-se tradicionalmente. São sempre específicos a determinadas sociedades. A superstição que se poderia supor a mais difundida de todas, a do mau-olhado, não se verifica expressamente nem na Austrália, nem na Melanésia, nem na América do Norte, nem mesmo, de uma forma clara, na Índia antiga e moderna não islamizada.

Somos, portanto, levados a pensar que, na raiz mesma da magia, há estados afetivos, geradores de ilusões, e que esses estados não são individuais, mas resultam da mistura dos sentimentos próprios do indivíduo com os sentimentos de toda a sociedade. Percebe-se em que medida nos aproximamos da teoria proposta por Lehmann. Este, colocando-se no ponto de vista da psicologia individual, explica a magia, como se sabe, por erros de percepção, ilusões, alucinações, de um lado, e, de outro, por estados emotivos, agudos ou subconscientes, de expectativa, de pré-posseção, de excitabilidade, uns e outros indo do automatismo psicológico simples até a hipnose.

Como ele, vemos nas expectativas e nas ilusões que elas produzem os fenômenos capitais da magia. Mesmo os ritos mais vulgares, que se efetuam mais maquinalmente, são sempre acompanhados de um mínimo de emoções, de apreensões e, sobretudo, de esperanças. A força mágica do desejo é tão consciente que uma boa parte da magia consiste apenas em desejos: a magia do mau-olhado, a dos pães bentos, a dos eufemismos, a dos votos e, em suma, quase toda a das encantações. Por outro lado, vimos que a direção de intenção e a escolha arbitrária, que desempenham um papel preponderante na determinação do ritual e das crenças mágicas particulares, vêm de atenções exclusivas e de estados de monoideísmo. É o que se vê, por exemplo, nos casos em que um mesmo objeto pode servir a dois ritos contrários, como a madeira de *arka*, cujos carvões ardentes são enterrados para fazer cessar a tempestade (o relâmpago, *arka*) ou com a qual se acende uma fogueira para fazer vir o sol (*arka*). Uma mesma idéia pode, à vontade, ser dirigida em dois sentidos diferentes, sem contradição. A atenção é geralmente tão intensa entre os agentes dos ritos e seus assistentes, e considerada tão preciosa, que eles não podem admitir que ela seja, um único instante, desviada sem prejuízo. Toda interrupção do rito rompe-o e estraga seu efeito: as sessões espíritas não aceitam a distração. Um dos temas freqüentes dos contos de magia popular mostra bem o valor associado à continuidade

da atenção nos ritos: é o do pedido de empréstimo feito durante um rito, em particular um rito de contramagia exercido contra uma feiticeira: uma velha aparece, é a feiticeira; ela pede que lhe emprestem um objeto usual e, se for escutada, o encanto é rompido.

Admitimos portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo, e que no descobridor de água, por exemplo, desenvolve-se uma espécie de hiperestesia. Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado. Por trás de Moisés apalpando a pedra, há Israel inteiro, e, se Moisés duvida, Israel não duvida; por trás do pesquisador de nascentes que segue seu bastão, está a ansiedade da aldeia em busca de água. Para nós, o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade. O que a teoria de um psicólogo como Lehmann nos explica, é que a parte da sociedade, na magia moderna, é quase inteiramente subconsciente. Assim ele pôde não percebê-la e, portanto, negligenciá-la. Concordamos também que, em nossas civilizações, é raro que o que resta da magia tradicional se efetue em grupo. Mas essas formas cadaverizadas e empobrecidas não devem ser consideradas como fundamentais. É nas sociedades primitivas, onde os fenômenos são mais complexos e mais ricos, que convém buscar os fatos que explicam as origens e que são coletivos. De resto, a experiência dos psicólogos está longe de nos desmentir; pois, toda vez que puderam observar fatos mágicos de formação recente, eles terão podido constatar que esses fatos se produzem sempre em reuniões simpáticas, no seio de grupos de espíritas e de ocultistas.

Mas conhecemos sociedades em que a colaboração mágica é normal. Em toda a área de extensão das línguas e da civilização malaio-polinésia, séries de ritos mágicos muito importantes, os da caça, da pesca, da guerra, efetuam-se em grupo. Esses ritos são acompanhados normalmente de ritos negativos observados por toda a sociedade. Entre essas observâncias, as mais notáveis e as mais desenvolvidas são tabus de pureza. A mais estrita castidade é imposta à mulher durante a ausência do marido que guerreia, caça ou pesca. Tudo o que perturbasse a ordem doméstica, a paz da aldeia, comprometeria a vida ou o sucesso dos ausentes. Há uma íntima solidariedade entre eles e os que ficaram em casa. A consciência dessa solidariedade manifesta-se por disposições legais que, em Madagascar particularmente, resultam numa legislação especial do adultério; esse crime não ocasiona, em tempos de paz, senão sanções civis; em tempos de guerra é punido com a morte. Aliás, essas práticas

coletivas não são exclusivas do mundo malaio-polinésio. Elas simplesmente estão ali melhor conservadas. De resto, sua ausência em outras magias nada tem que deva nos surpreender, pois se trata de coisas mal definidas e instáveis, cuja transformação deve ter sido muito rápida: noutros lugares, elas foram sancionadas pela religião, absorvidas por ela, ou então se decompueram, um pouco ao acaso, em práticas populares individualmente efetuadas, cuja origem não mais aparece. Muitos ritos simpáticos negativos da vida agrícola ou pastoril, cujo caráter arbitrário nos intriga, devem ser as ruínas de tais sistemas de ritos coletivos.

As observâncias negativas de que falamos denotam que os ritos nelas envolvidos não afetam apenas os que os executam, mas também todos os seus associados naturais. São atos públicos, sob os quais há estados da mentalidade pública. É todo um meio social que é sensibilizado, pelo simples fato de numa de suas partes ocorrer um ato mágico. Forma-se ao redor desse ato um círculo de espectadores apaixonados, que o espetáculo imobiliza, absorve e hipnotiza. Eles não se sentem menos atores do que espectadores da comédia mágica, como o coro no drama antigo. A sociedade inteira está num estado de expectativa e de pré-posseção, como vemos ainda, entre nós, com caçadores, pescadores, jogadores, cujas superstições são legendárias. A reunião de todo um grupo assim sensibilizado forma um terreno mental em que florescem as falsas percepções, as ilusões imediatamente propagadas, as constatações de milagres que são a consequência delas. Os membros desses grupos são experimentadores que acumularam todas as chances de erros possíveis. Estão num estado constante de aberração no qual, para todos ao mesmo tempo, qualquer relação accidental pode tornar-se uma lei, qualquer coincidência, uma regra.

Mas a colaboração mágica não se limita à imobilidade ou à abstenção. Acontece de o grupo inteiro pôr-se em movimento. O coro dos espectadores não mais se contenta em ser um ator mudo. Ao rito negativo de magia pública acrescentam-se, naquelas mesmas sociedades malaio-polinésias, ritos públicos de magia positiva. O grupo persegue, por seu movimento unânime, a meta única e preconcebida. Com relação a Madagascar, os antigos textos nos dizem que, durante a expedição dos homens, as mulheres deviam outrora fazer uma vigília sem descanso, alimentar constantemente o fogo e dançar continuamente. Esses ritos positivos, ainda mais instáveis que os negativos, desapareceram entre os Hova. Mas eles subsistiram noutras partes: entre os Dayak, por

exemplo, quando os homens estão na caça às cabeças, as mulheres portam sabres que elas não devem deixar cair; toda a aldeia, velhos e crianças inclusive, deve levantar cedo, porque o guerreiro, lá longe, levanta cedo. Nas tribos marítimas da Nova Guiné, durante a caça, a pesca e a guerra a que vão os homens, a dança das mulheres dura a noite toda. Há realmente nessas práticas, como diz Frazer, fatos de *savage telepathy*, mas de telepatia ativa. Todo o corpo social é animado de um mesmo movimento. Não há mais indivíduos. Eles são, por assim dizer, as peças de uma máquina ou, melhor ainda, os raios de uma roda, da qual a ciranda mágica, dançante e cantante, seria a imagem ideal, provavelmente primitiva, certamente reproduzida ainda hoje nos casos citados e noutras partes. Esse movimento rítmico, uniforme e contínuo, é a expressão imediata de um estado mental em que a consciência de cada um é arrastada num único movimento, numa única idéia, alucinante, a da meta comum. Todos os corpos têm o mesmo balanço, todos os rostos a mesma fisionomia, todas as vozes o mesmo grito, sem contar a profundidade da impressão produzida pela cadência, a música e o canto. Vendo em todas as faces a imagem de seu desejo, ouvindo em todas as bocas a prova de sua certeza, cada um sente-se arrebatado, sem resistência possível, na convicção de todos. Confundidos no transporte de sua dança, na febre de sua agitação, eles não formam senão um único corpo e uma única alma. É somente então que o corpo social é verdadeiramente realizado. Pois, nesse momento, suas células, os indivíduos, acham-se tão pouco isoladas quanto as do organismo individual. Em tais condições (que, em nossas sociedades, não mais se realizam, mesmo por nossas multidões mais excitadas, mas que ainda se constatam noutras partes), o consentimento universal pode criar realidades. Todas as mulheres dayak que dançam e portam sabres estão, de fato, na guerra; elas assim a fazem, e é por isso que acreditam no sucesso de seu rito. As leis da psicologia coletiva infringem aqui as leis da psicologia individual. Toda a série dos fenômenos normalmente sucessivos, volição, idéia, movimento muscular, satisfação do desejo, tornam-se então absolutamente simultâneos. É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe, e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não estamos mais diante de indivíduos isolados que crêem, cada um por si, em sua magia, mas diante de um grupo inteiro que crê.

Mas, na vida das sociedades, são necessariamente raros tais fenômenos, nos quais, por assim dizer, se fabrica conscientemente o social.

Sem que a sociedade precise fazer todo esse movimento, estados mentais análogos podem se produzir. É o que mostram muito bem as descrições de ritos destinados a provocar a chuva. Entre os Pitta-Pitta de Queensland central [Austrália], quando a sociedade deseja a chuva, ela não se limita a assistir de longe às operações do chefe e do grupo de feiticeiros que, entre outros ritos, aspergem com água os bastões; terminada a cerimônia, todos cantam em coro com eles, nas bordas do pântano, e, de volta ao acampamento, cada um se arranha o mais que pode, durante um dia inteiro, enquanto o canto continua, monótono. Em tais ritos, a sociedade age apenas em parte. Há, por assim dizer, divisão do trabalho mental e do trabalho manual entre um grupo de sugestionadores e um grupo de sugestionados. Mas os dois grupos são natural e perfeitamente solidários. Mesmo separados, mesmo se o contato cessa, a união simpática subsiste para se produzir à distância, e as ações e as reações mentais não são por isso menos violentas. Tanto entre os atores como entre os espectadores, encontramos as mesmas idéias, as mesmas ilusões, as mesmas vontades, que fazem comum sua magia.

Há motivos para generalizar essa observação. A presença da sociedade em torno do mágico, que parece cessar quando ele se retira em seu recinto, é, ao contrário, nesse momento mesmo, mais real do que nunca, pois é ela que o força a recolher-se e não lhe permite que saia senão para agir. A impaciência do grupo, pela qual o próprio mágico é contagiado, lhe entrega o grupo; este está pronto a deixar-se fascinar por todas as simulações das quais o mágico é, às vezes, a primeira vítima. Essa espera febril e as antecipações que ela produz são compreensíveis, se pensarmos que se trata de necessidades econômicas comuns terrivelmente prementes, para todas as tribos agrícolas ou pastoris, mesmo caçadoras, em todo caso para todo povo que vive em climas continentais. Um conto, recolhido por Langloh Parker na Austrália central, nos descreve admiravelmente o estado de alma de toda uma tribo que tem necessidade de chuva, a maneira pela qual ela obriga seu feiticeiro a agir e a influência reconhecida desse feiticeiro, influência que chega a desencadear um dilúvio, que ele acaba por deter.

Do mesmo modo que a magia dos fazedores de chuva, que se faz parcialmente em público, também a magia médica, feita em família, nos permite constatar estados sociais muito bem caracterizados. Vê-se aí um grupo social mínimo, é verdade, mas um grupo organizado, com um chefe que é todo autoridade e poder, o mágico, e um embrião de multidão

que é toda expectativa, temor, esperança, credulidade e ilusão. A ação sugestiva de uma parte desse meio sobre a outra é infalível. Pode-se ver ainda, em nossos dias, produzirem-se esses estados de grupos elementares na magia médica dos malaios, mesmo indianizados, mesmo islamizados. Em Bornéu, em torno dos Estreitos, entre os Chame, na Indochina, encontramos sempre a família, a feiticeira ou o feiticeiro e o paciente, formando, no momento da consulta, uma espécie de congresso espírita, no qual a administração dos medicamentos não é senão um momento muito secundário das operações. Pode-se admitir, em geral, que os ritos médicos sejam sugestivos no mais alto grau, não apenas para o doente, sobre cujo estado estamos bem informados, mas também para a assistência, que tem o espírito aplicado e é fascinada, impressionada até o mais fundo da alma, pelos gestos e eventualmente os tranSES do mágico.

Entre os fatos que acabamos de citar, os ritos médicos têm um caráter mágico provavelmente indiscutível e correspondem suficientemente à definição que demos dos ritos mágicos; mas os outros ritos, em particular aqueles nos quais vimos desenvolverem-se os estados sociais mais perfeitos, têm um caráter público, obrigatório, e por isso correspondem mal a essa definição. Será que teríamos dado, então, uma explicação indevida da magia, já que os fenômenos sociais, nos quais acreditamos encontrar sua explicação, produzem-se ao longo de ritos que são precisamente públicos, não por serem mágicos mas por responderem a necessidades públicas, e que portanto parecem ter antes a marca da religiosidade e do culto? Nesse caso, teríamos explicado o caráter coletivo não da magia, mas da religião, e cometido o erro lógico de pretender que este justifica aquele. Depois de termos distinguido cuidadosamente magia e religião, depois de termos permanecido constantemente no domínio da magia, teríamos nos introduzido sub-repticiamente no domínio da religião. Mas, respondendo a essa objeção, sustentamos que os fatos em questão não são exclusivamente religiosos. Inclusive, eles não foram vistos como tais pela maior parte dos historiadores e teóricos que nos precederam, pois estes os fazem geralmente figurar entre os fatos mágicos. O que é certo é que eles estão na origem dos fatos mágicos e que são, na realidade, no momento mesmo em que se efetuam, em parte mágicos. Com efeito, se é possível dizer que os ritos dos fazedores de chuva são quase religiosos, não se pode negar que o papel principal é desempenhado por um personagem que, precisamente, em geral, tem também o ofício de feiticeiro maleficiente.

Restam, portanto, os ritos nos quais não vemos a presença do mágico, que são efetuados em coro por todos os membros do grupo. Esses ritos são apenas em parte religiosos. Se, por outro lado, eles deram origem a cultos, não os vemos aparecer, onde os observamos, sob a forma de cultos organizados. Neles não encontramos senão uma espécie de tonalidade religiosa. Nesse meio a religião pode nascer, mas ainda não emergiu. Além disso, vemos realizados, nesses ritos, pelo menos dois caracteres da magia, caracteres secundários, é verdade, a saber: a obrigação e a eficácia mecânica direta, sem intermediários espirituais diferenciados. Enfim, acreditamo-nos autorizados a pensar que estamos justamente diante de fatos que perpetuam aqueles nos quais deve ter se formado a noção de *mana*. As mulheres dayak, em sua dança de guerra, operam fatalmente, juntas, aquela síntese que é um juízo mágico, síntese que implica a noção de *mana*. Com efeito, sua dança é a maneira de colaborar na guerra, colaboração sentida e acreditada como perfeitamente eficaz. Para elas, não há mais distância nem tempo, elas estão no terreno da guerra. As formas experimentais da idéia de causa não existem mais para elas, existe apenas a causalidade mágica. Sua consciência é absorvida pela sensação de seu poder e da impotência das coisas, a tal ponto que qualquer desmentido da experiência só pode ser explicado por elas como obra de poderes contrários mas da mesma natureza que o delas. Sua sensibilidade é absorvida pelo sentimento muito vivo de sua existência como grupo de mulheres e da relação social que mantêm com seus guerreiros, sentimento que se traduz na idéia de seu poder e das relações desse poder com o de seus homens. Tudo o que podemos adivinhar do pensamento dessas mulheres está em harmonia com a enumeração que fizemos dos caracteres da noção de *mana*. Poder-se-ia dizer que elas são tomadas de um monoideísmo que gravitaria em torno de semelhante noção, ou, noutros termos, que suas idéias, suas tendências e seus atos ordenam-se segundo a categoria de *mana*. Inversamente, não vemos que, no espírito delas, esteja presente aquela noção precisa das coisas sagradas que é a marca do estado religioso.

Na verdade, a noção de *mana* não nos pareceu mais mágica do que religiosa. Mas como ela é, para nós, a idéia mãe da magia, já que os fatos que descrevemos estão entre os que lhe correspondem melhor, estamos realmente seguros de nos achar diante de fatos-origens da magia. Pensamos, é verdade, que eles são também fatos-origens da religião. Aliás, reservamos para um outro momento demonstrar que ambas vêm de

uma fonte comum. E, se fizemos ver pelo estudo desses fatos que a magia saiu de estados afetivos sociais, não nos desagrada ter consolidado, ao mesmo tempo, a hipótese que já havíamos feito para a religião.

Os fatos que acabamos de interpretar não se produziram apenas no mundo malaio-polinésio ou da Oceania. Também na Europa reencontramos essas observâncias coletivas que testemunham a solidariedade mágica de uma família ou de um grupo. Nós mesmos o constatamos: por exemplo, em vários pontos da França, a mulher purga-se ao mesmo tempo que o marido. Mas esses não são senão testemunhos de estados desaparecidos. Eles exprimem apenas fracamente a existência de uma solidariedade real de pensamentos e de sentimentos entre indivíduos que praticam esse tipo de rito ao mesmo tempo. Quanto às assembléias mágicas, elas são igualmente universais e em parte alguma, por certo, a multidão permaneceu inerte nelas. Esse tipo de assembléias e os sentimentos que elas produzem são perpetuados pela curiosidade impaciente dos basbaques que se amontoam, em nossas feiras, em volta dos charlatães, vendedores de panacéias. Mas o pouco que conhecemos desses fatos parece-nos justificar a generalidade de nossas conclusões, cuja exatidão esperamos ver um dia verificada por pesquisas de detalhe sobre uma magia particular. Estamos intimamente convencidos de que, na origem de todas as suas manifestações, se acharia um estado de grupo, seja que essa magia as tenha tomado de uma religião antiga ou estrangeira, seja que elas tenham se formado no terreno mesmo da magia.

Esta, em todo o curso da história, provoca estados coletivos de sensibilidade, deles se alimenta e com eles rejuvenesce. As epidemias de feiticeiras na Idade Média são uma das melhores provas da superexcitação social da qual a magia foi às vezes o centro. Se a Inquisição queimava mais feiticeiras que as que havia realmente, ela as criava por isso mesmo, imprimindo em todos os espíritos a idéia da magia, e essa idéia exercia um fascínio terrível. Com uma inacreditável rapidez, operavam-se verdadeiras conversões em massa. Por outro lado, nas peças dos processos de feitiçaria, vêem-se os feiticeiros se procurarem, se reunirem, recrutarem prosélitos e acólitos. Eles só têm iniciativa quando estão em grupo. É preciso haver pelo menos dois para arriscar experiências duvidosas. Reunidos, eles tomam consciência do mistério que os protege. Na história da feiticeira Marie-Anne de La Ville, condenada em 1711, lemos a que ponto os buscadores de tesouros, que gravitam

em torno dela, alimentam sua fé com sua agitação mútua. Mas o grupo mágico, ainda que extenso, não se basta a si mesmo. Após cada decepção dos associados, estes precisam da ajuda de esperanças emergentes que alguns novos recrutas lhes trazem. Do mesmo modo, o mágico de Moulins de que já falamos, o carpinteiro Jean Michel, recupera suas certezas no contato com a crença de seu juiz e faz confissões pelo prazer de falar da magia.

Assim, o mágico recebe de fora um encorajamento perpétuo. A crença na magia, ainda persistente em alguns recantos de nossas sociedades, ainda geral há apenas um século, é o sinal mais real e mais vivo desse estado de inquietude e de sensibilidade sociais em que flutuam todas as idéias vagas, todas as esperanças e os temores vãos, corporificados por aquilo que subsiste da antiga categoria de *mana*. Há, na sociedade, um inesgotável fundo de magia difusa, que o próprio mágico utiliza e explora conscientemente. Tudo se passa como se ela formasse em torno dele, à distância, uma espécie de imenso conclave mágico. É o que faz com que o mágico viva, por assim dizer, numa atmosfera especial que o acompanha em toda parte. Por mais distante que esteja da vida mundana, ele não se sente realmente desligado dela. Sua consciência de indivíduo é profundamente alterada por esse sentimento. Enquanto mágico, ele não é ele próprio. Quando reflete sobre seu estado, chega a dizer-se que seu poder mágico lhe é alheio, provém de outra parte, ele sendo apenas o depositário. Ora, sem poder, sua ciência de indivíduo é vã. Próspero não é o mestre de Ariel; seu poder mágico, ele o tomou para seu serviço, após tê-lo libertado da árvore onde o encerrara a feiticeira Sicorax, mas condicionalmente e por tempo determinado. Quando devolve Ariel aos ares, à natureza e ao mundo, Próspero não é mais que um homem e pode queimar seus livros:

*Now my charms are all o'erthrown,
And what strength I have's mine own;
Which is most faint...**

A magia lembrou-se, ao longo de toda a sua existência, de sua origem social. Cada um de seus elementos, agentes, ritos e representações não

* Versos de *A tempestade* de Shakespeare: "Agora meus encantos caem todos por terra, / e só me restam minhas próprias forças, / tão débeis..." [N.T.]

apenas perpetua a lembrança dos estados coletivos originais, mas também propicia sua reprodução sob uma forma atenuada. Diariamente a sociedade ordena, por assim dizer, novos mágicos, experimenta ritos, escuta contos inéditos, que são sempre os mesmos. Embora interrompida a todo instante, nem por isso a criação da magia pela sociedade é menos contínua. Constantemente produzem-se, na vida comum, aquelas emoções, aquelas impressões, aqueles impulsos dos quais brotou a noção de *mana*. Constantemente os hábitos populares são desarranjados pelo que parece perturbar a ordem das coisas, seca, riqueza, doença, morte, guerra, meteoros, pedras de formas especiais, indivíduos anormais etc. A cada um desses choques, a cada percepção do extraordinário, a sociedade hesita, procura, espera. O próprio Ambroise Paré* acreditava na virtude universal da pedra de Béozar, que o imperador Rodolfo recebera do rei de Portugal. É essa atitude que faz que o anormal seja *mana*, isto é, mágico ou produto da magia. Por outro lado, tudo o que é mágico é eficaz, porque a expectativa de todo um grupo confere às imagens que essa expectativa suscita, bem como à que ela persegue, uma realidade alucinante. Vimos que, em certas sociedades, o doente abandonado pelo mágico morre. Vemo-lo também curar-se por confiança, pois tal é o conforto que uma sugestão coletiva e tradicional pode trazer. O mundo mágico é povoado pelas expectativas sucessivas das gerações, por suas ilusões tenazes, por suas esperanças realizadas em receitas. No fundo, ele é somente isso, mas isso é o que lhe confere uma objetividade muito superior à que teria se fosse apenas um tecido de idéias individuais falsas, uma ciência primitiva e aberrante.

Mas, sobre esse fundo de fenômenos sociais, é muito notável que, tão logo a magia se diferenciou da religião, não mais se destaquem senão fenômenos individuais. Depois de ter reencontrado fenômenos sociais sob a magia que havíamos definido por seu caráter individualista, nos é fácil agora voltar a este último. Pois, se nos era impossível compreender a magia sem o grupo mágico, podemos, ao contrário, perfeitamente conceber que o grupo mágico tenha se decomposto em indivíduos. Do mesmo modo, percebe-se facilmente de que maneira as necessidades coletivas públicas do pequeno grupo primitivo deram lugar mais tarde a necessidades individuais, muito gerais. Imagina-se também com faci-

dade que, uma vez dada essa sugestão definitiva que é a educação e a tradição, a magia tenha podido viver como um fenômeno individual.

A educação mágica parece mesmo ter sido dada na maioria das vezes, como a educação científica ou técnica, de indivíduos a indivíduos. As formas da transmissão dos rituais mágicos entre os Cherokee são das mais instrutivas a esse respeito. Houve todo um ensino mágico, escolas de mágicos. Certamente, para ensinar a magia a indivíduos era preciso torná-la inteligível para os indivíduos. Fez-se então sua teoria experimental ou dialética, que negligenciava naturalmente os dados coletivos inconscientes. Os alquimistas gregos e, depois deles, os mágicos modernos tentaram deduzi-la de princípios filosóficos. Por outro lado, todas as magias, mesmo as mais primitivas, mesmo as mais populares, justificam suas receitas por experiências anteriores. Ademais, as magias desenvolveram-se através de pesquisas objetivas, de verdadeiras experiências; enriqueceram-se progressivamente de descobertas, falsas ou verdadeiras. Assim reduziu-se cada vez mais a parte relativa à coletividade na magia, à medida que esta despojava-se de tudo o que podia abandonar de *a priori* e de irracional. Desse modo ela se aproximou das ciências e, de fato, assemelha-se a elas, pois se diz resultar de pesquisas experimentais e de deduções lógicas feitas por indivíduos. Desse modo assemelha-se também, e cada vez mais, às técnicas, que respondem, aliás, às mesmas necessidades positivas e individuais. De coletivo, a magia procura conservar apenas seu caráter tradicional; todo o seu trabalho teórico e prático é obra de indivíduos, ela não é mais explorada senão por indivíduos.

* Cirurgião francês (1517-90), conhecido como o pai da cirurgia moderna. [N.T.]

v. Conclusão

A magia é, portanto, um fenômeno social. Resta-nos mostrar qual é seu lugar entre os outros fenômenos sociais, excetuados os fatos religiosos, sobre os quais voltaremos a falar. As relações que ela mantém com o direito e os costumes, com a economia e a estética, com a linguagem, por curiosas que sejam, não nos interessam agora. Entre essas séries de fatos e a magia não há senão trocas de influências. A magia só tem parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e a ciência, de outro.

Acabamos de dizer que a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, à medida que se individualizava e se especializava na busca de seus diversos fins. Mas, entre essas duas ordens de fatos, há mais do que uma similitude exterior: há identidade de função, pois, como vimos em nossa definição, uns e outros tendem aos mesmos fins. Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se à vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas, indústrias, medicina, química, mecânica etc. A magia é essencialmente uma arte do fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu *savoir-faire*, sua destreza, sua habilidade manual. Ela é o domínio da produção pura, *ex nihilo*; faz com palavras e gestos o que as técnicas fazem com trabalho. Por felicidade, a arte mágica nem sempre gesticulou em vão. Ela se ocupou das matérias, fez experiências reais e mesmo descobertas.

Mas pode-se dizer que ela é sempre a técnica mais fácil. Ela evita o esforço, porque consegue substituir a realidade por imagens. Não faz nada ou quase nada, mas tudo faz crer, tanto mais facilmente quanto põe a serviço da imaginação individual forças e idéias coletivas. A arte dos mágicos sugere meios, amplifica as virtudes das coisas, antecipa os efeitos, e desse modo satisfaz plenamente os desejos, as expectativas que

gerações inteiras alimentaram em comum. Aos gestos mal coordenados e impotentes, pelos quais se exprime a necessidade dos indivíduos, a magia dá uma forma e, porque os transforma em ritos, torna-os eficazes.

Cumprir dizer que esses gestos são esboços de técnicas. A magia é ao mesmo tempo um *opus operatum*, do ponto de vista mágico, e um *opus inoperans*, do ponto de vista técnico. A magia, sendo a técnica mais infantil, é talvez a técnica antiga. Com efeito, a história das técnicas nos ensina que há, entre elas e a magia, um vínculo genealógico. É mesmo em virtude de seu caráter místico que esta colaborou para a formação daquelas. Ela forneceu-lhes um abrigo sob o qual puderam desenvolver-se, quando deu sua autoridade certa e emprestou sua eficácia real aos ensaios práticos, mas tímidos, dos mágicos técnicos, ensaios que o insucesso teria sufocado sem ela. Algumas técnicas de objeto complexo e de ação incerta, de métodos delicados, como a farmácia, a medicina, a cirurgia, a metalurgia, a arte de esmaltar (as duas últimas são herdeiras da alquimia), não teriam podido viver se a magia não lhes tivesse dado seu apoio e, para fazê-las durar, se não as tivesse mais ou menos absorvido. É lícito afirmarmos que a medicina, a farmácia, a alquimia, a astrologia desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas, tão reduzido quanto possível. Arriscamo-nos a supor que outras técnicas mais antigas, mais simples talvez, mais cedo separadas da magia, confundiram-se igualmente com ela no começo da humanidade. Hewitt nos informa, a propósito dos Woivorung, que o clã local que fornece os bardos mágicos é também proprietário da pedra de sílex onde as tribos ao redor vêm se abastecer de instrumentos. O fato pode ser fortuito; ele nos parece, porém, projetar alguma luz sobre a maneira pela qual se produziram a invenção e a fabricação dos primeiros instrumentos. Para nós, as técnicas são como germes que frutificaram no terreno da magia, para depois desapossá-la. Progressivamente despojaram-se de tudo o que lhe haviam tomado de místico; os procedimentos que dela subsistem mudaram, cada vez mais, de valor; outrora atribuía-se-lhes uma virtude mística, eles passaram a ter somente uma ação mecânica; é assim que vemos, em nossos dias, a massagem médica sair dos passes de curandeiro.

A magia liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas. Ela não é apenas uma arte técnica, é também um tesouro de idéias. Dá uma importância extrema ao conhecimento, e este é um de seus principais recursos. Com efeito, vimos várias vezes que, para ela, saber é

poder. Mas enquanto a religião, por seus elementos intelectuais, tende para a metafísica, a magia, que descrevemos mais apaixonada pelo concreto, dedica-se a conhecer a natureza. Ela constitui muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais. Na realidade, certos ramos da magia, como a astronomia e a alquimia, eram, na Grécia, físicas aplicadas; era com razão, portanto, que os mágicos recebiam o nome de φύσικοι, e que a palavra φυσικός era sinônimo de mágico.

Os mágicos tentaram às vezes, inclusive, sistematizar seus conhecimentos e descobrir destes os princípios. Quando semelhante teoria se elabora no seio das escolas de mágicos, é por procedimentos inteiramente racionais e individuais. No curso desse trabalho doutrinário, sucede de os mágicos se preocuparem em rejeitar o máximo possível de sua mística, a magia adquirindo com isso o aspecto de uma ciência verdadeira. Foi o que aconteceu nos últimos tempos da magia grega. “Quero te representar o espírito dos antigos, diz o alquimista Olimpiodoro, dizer-te como, sendo filósofos, eles têm a linguagem dos filósofos e aplicaram a filosofia à arte por meio da ciência”, και παρεισηνεγκαν τη τεχνη δια της σοφιας την φιλοσοφίαν [*kai pareisēnenkan tēi tékhnei diá tēs sophías tēn philosophían*] (Olimpiodoro, II, 4; Berthelot 1887, I: 86).

É certo que uma parte das ciências foi elaborada, sobretudo nas sociedades primitivas, pelos mágicos. Os mágicos alquimistas, os mágicos astrólogos, os mágicos médicos foram, na Grécia, como na Índia e noutras partes, os fundadores e os obreiros da astronomia, da física, da química, da história natural. Pode-se supor, como o fazíamos mais acima em relação às técnicas, que outras ciências, mais simples, tiveram as mesmas relações genealógicas com a magia. As matemáticas certamente deveram muito às pesquisas sobre os quadrados mágicos ou sobre as propriedades mágicas dos números e das figuras. Esse tesouro de idéias, acumulado pela magia, foi por muito tempo o capital que as ciências exploraram. A magia alimentou a ciência e os mágicos forneceram os cientistas. Nas sociedades primitivas, somente os feiticeiros tiveram o tempo de fazer observações sobre a natureza, de refletir sobre ela ou de sonhar com ela. Fizeram isso por função. Podemos supor que foi também nas escolas de mágicos que se constituíram uma tradição científica e um método de educação intelectual. Foram as primeiras academias. Nas camadas inferiores da civilização, os mágicos são os cientistas e os

cientistas são mágicos. Cientistas e mágicos, tais são os bardos da metamorfose das tribos australianas, bem como os da literatura céltica: Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, profetas, astrólogos, astrónomos, físicos, mas que parecem ter obtido o conhecimento da natureza e de suas leis no caldeirão da feiticeira Ceridwen.

Por mais distantes que pensemos estar da magia, ainda continuamos presos a ela. Por exemplo, as idéias de sorte e de azar, de quintessência, que nos são ainda familiares, são muito próximas da idéia da própria magia. Nem as técnicas, nem as ciências, nem mesmo os princípios diretores de nossa razão estão lavados de sua mancha original. Não é temerário supor que, em boa parte, tudo o que as noções de força, de causa, de fim, de substância ainda possuem de não positivo, de místico e de poético, deve-se aos velhos hábitos mentais de que nasceu a magia, e dos quais o espírito humano é lento em desfazer-se.

Assim, pensamos encontrar na origem da magia a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual. Com isso, nosso trabalho não é apenas, como dizíamos no início, um capítulo de sociologia religiosa, mas é também uma contribuição ao estudo das representações coletivas. A sociologia poderá mesmo, como esperamos, encontrar aqui algum proveito, pois pensamos ter mostrado, a propósito da magia, de que maneira um fenômeno coletivo pode assumir formas individuais.

Apêndice

Até o presente, a história das religiões viveu de uma bagagem de idéias indecisas. Ela já é rica de fatos autênticos e instrutivos, que fornecerão um dia abundante material à ciência das religiões. Mas esses fatos são classificados ao acaso, sob rubricas imprecisas; com freqüência, inclusive, sua descrição é prejudicada pelos vícios do vocabulário. As palavras religião e magia, prece e encantação, sacrifício e oferenda, mito e lenda, deus e espírito etc., são empregadas indiferentemente umas pelas outras. A ciência das religiões ainda não possui nomenclatura científica, e ela muito se beneficiaria em começar a estabelecer uma. Nossa ambição, aliás, não é somente definir palavras, mas constituir classes naturais de fatos e, uma vez constituídas essas classes, tentar uma análise deles tão explicativa quanto possível. Essas definições e essas explicações nos darão noções científicas, isto é, idéias claras sobre as coisas e suas relações.

Já estudamos, dentro desse espírito, o sacrifício. Escolhemo-lo como objeto de estudo porque, entre todos os atos religiosos, ele nos parecia ser um dos mais típicos. Tratava-se de explicar seu mecanismo e, além disso, a multiplicidade das funções às quais, uma vez estabelecido o rito, faziam-no servir; justificar, em suma, a importância do lugar que ele ocupa no conjunto do sistema religioso.

Esse primeiro problema fez surgir outros aos quais hoje chegamos. Ao estudar o sacrifício, apercebemo-nos do que era um rito. Sua universalidade, sua constância, a lógica de seu desenvolvimento lhe deram, a nosso ver, uma espécie de necessidade, muito superior à autoridade da convenção legal que parecia suficiente para impor sua observância. Por aí, já, o sacrifício e, por extensão, os ritos em geral nos pareceram profundamente enraizados na vida social. Por outro lado, o mecanismo do sacrifício só se explicava, para nós, por uma aplicação lógica da noção de sagrado; supúnhamos que tal noção nos era concedida e fazíamos dela nosso ponto de partida; afirmávamos, além disso, em nossa conclusão,

que as coisas sagradas, postas em jogo pelo sacrifício, não eram um sistema de ilusões propagadas, mas que eram coisas sociais, portanto reais. Constatamos, enfim, que as coisas sagradas eram consideradas como uma fonte inesgotável de forças, capazes de produzir efeitos infinitamente especiais e infinitamente variados. Na medida em que pudemos ver no sacrifício um rito suficientemente representativo de todos os outros, chegamos à conclusão geral de que a noção fundamental de todo ritual, aquela cuja análise devia ser o termo de nossa investigação, era a noção de sagrado.

Mas essa primeira generalização era defeituosa, porque a tirávamos do estudo de um fato demasiado singular, que não havíamos despojado suficientemente de suas características diferenciais. Havíamos-lo considerado exclusivamente como um rito religioso e não simplesmente como um rito. Nossa indução vale então apenas para os ritos religiosos, da qualidade religiosa dos quais ela dependeria? Ou pode-se estendê-la a toda espécie de ritos, religiosos ou não? Mas, antes de tudo, há outros ritos além dos ritos religiosos? Isso é admitido implicitamente, pois é comum falar-se de ritos mágicos. Com efeito, a magia compreende um conjunto de práticas que todos concordam em comparar às da religião. Se há em algum lugar ritos diferentes daqueles nomeadamente religiosos, são efetivamente esses.

Para verificar e ampliar as conclusões de nosso trabalho, fomos portanto levados a fazer da magia o objeto de nosso segundo estudo. Se conseguirmos encontrar na base da magia noções aparentadas à noção de sagrado, estaremos autorizados a estender a toda espécie de técnicas místicas e tradicionais o que terá sido demonstrado verdadeiro em relação ao sacrifício. Pois os ritos mágicos são precisamente aqueles que, à primeira vista, parecem fazer intervir o mínimo de força sagrada. Percebe-se todo o interesse dessa pesquisa que deve nos conduzir a uma teoria do rito em geral. Mas nossa ambição não se detém aí. Encaminhamo-nos ao mesmo tempo para uma teoria da noção de sagrado, pois, se virmos funcionar na magia noções da mesma ordem, teremos uma idéia completamente diferente de seu alcance, de sua generalidade e também de sua origem.

Levantamos ao mesmo tempo uma dificuldade grave, e é uma das razões que nos conduziu a este trabalho. Dissemos outrora que a noção de sagrado era uma noção social, isto é, um produto da atividade coletiva; aliás, a proibição ou a prescrição de certas coisas parecem ser clara-

mente, de fato, o fruto de uma espécie de acordo. Deveríamos portanto concluir que as práticas mágicas, oriundas dessa noção ou de uma noção semelhante, são fatos sociais do mesmo modo que os ritos religiosos. Mas não é sob esse aspecto que se apresentam normalmente os ritos mágicos. Praticados por indivíduos isolados do grupo social, agindo em seu próprio interesse ou no de outros indivíduos e em nome deles, esses ritos parecem exigir muito mais da engenhosidade e do *savoir-faire* dos operadores. Nessas condições, como pode a magia proceder, em última análise, de uma noção coletiva como a de sagrado e explorá-la? Estamos diante de um dilema: ou a magia é coletiva, ou a noção de sagrado é individual. Para resolver esse dilema, vamos ter de examinar se os ritos mágicos se passam num meio social; pois, se pudermos constatar, em magia, a presença de semelhante meio, teremos por isso mesmo demonstrado que uma noção de natureza social como a de sagrado pode funcionar na magia, e não será mais que um jogo mostrar que ela, na realidade, funciona assim.

Eis aqui o terceiro benefício que esperamos deste estudo. Passamos da observação do mecanismo de um rito ao estudo do meio dos ritos, já que é somente no meio onde ocorrem os ritos mágicos que se acham as razões de ser das práticas do indivíduo mágico.

Não vamos portanto analisar uma série de ritos mágicos, mas o conjunto da magia, que é o meio próximo dos ritos mágicos. Essa tentativa de descrição nos permitirá talvez resolver futuramente a questão tão controvertida das relações da magia e da religião. Por ora, não nos proibimos de abordá-la, mas não nos deteremos nela, apressados que estamos para atingir nosso objetivo. Queremos compreender a magia antes de explicar sua história. Deixamos de lado por enquanto, e reservamos a uma próxima dissertação, o que essas investigações devem trazer de fatos novos à sociologia religiosa. Fomos tentados, aliás, a sair do círculo de nossas preocupações habituais para contribuir ao estudo da sociologia em geral, mostrando de que maneira, na magia, o indivíduo isolado trabalha sobre fenômenos sociais.

O tema que nos impusemos exige um método diferente do que nos serviu em nosso estudo do sacrifício. Não nos é possível aqui, ou melhor, não seria proveitoso proceder pela análise, mesmo muito completa, de um número, mesmo considerável, de cerimônias mágicas. É que a magia não é, como o sacrifício, um desses hábitos coletivos que se pode nomear,

descrever, analisar, sem nunca recear perder a noção de que eles possuem uma realidade, uma forma e uma função distintas. Ela é somente num grau muito pequeno uma instituição; é uma espécie de total de ações e de crenças, mal definido, mal organizado, mesmo para quem a pratica e nela crê. Disso resulta que não conhecemos *a priori* seus limites e que, portanto, não estamos aptos a escolher, com conhecimento de causa, fatos típicos que representem a totalidade dos fatos mágicos. Precisaremos então, primeiro, fazer uma espécie de inventário desses fatos, que nos permitirá circunscrever mais ou menos o domínio no qual se moverá nossa pesquisa. Dito de outro modo, não deveremos considerar independentemente uma série de ritos isolados, mas considerar ao mesmo tempo tudo o que constitui a magia, em suma, descrevê-la e defini-la em primeiro lugar. Na análise que se seguirá, não seremos guiados pela ordem de sucessão dos momentos de um rito. Com efeito, o interesse incide menos sobre o plano e a composição dos ritos que sobre a natureza dos meios de ações da magia, independentemente de sua aplicação, sobre as crenças que ela implica, os sentimentos que provoca e os agentes que a produzem.