

E.E. Evans-Pritchard

# Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande

*Edição resumida e introdução:*  
*Eva Gillies*

*Tradução:*  
*Eduardo Viveiros de Castro*



Título original:  
*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*

Tradução autorizada da edição inglesa publicada em 1976  
por Oxford University Press, de Londres, Inglaterra

*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*,  
abridged with an introduction by Eva Gillies,  
was originally published in English in 1976. This  
translation is published by arrangement with  
Oxford University Press

Copyright © 1976, Oxford University Press

Copyright da edição brasileira © 2005:  
Jorge Zahar Editor Ltda.  
rua Marquês de S. Vicente 99 – 1ª  
22451-041 Rio de Janeiro, RJ  
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787  
editora@zahar.com.br  
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.  
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Joana Leal

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

---

E93b Evans-Pritchard, E.E. (Edward Evans), 1902-1973  
Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande / E.E. Evans-Pritchard;  
edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de  
Castro. — Rio de Janeiro: Zahar, 2005.  
(Coleção Antropologia social)

Tradução de: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*  
Apêndices  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-7110-822-6

1. Zande (Povo africano). 2. Feitiçaria – África, Central. 3. Magia –  
África, Central. I. Gillies, Eva. II. Título III. Série.

# Introdução

## I

Ao apresentar uma versão resumida de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* quase 40 anos após sua primeira edição, é difícil não sentir um certo desconforto quanto ao uso do presente etnográfico.\* Afinal, a pesquisa de campo em que o livro se baseia foi realizada em fins da década de 1920: aqui se descreve um mundo desaparecido. Apesar disso, espero que ele ainda se revele, para o moderno antropólogo, filósofo ou historiador das idéias, um mundo novo e estimulante. Para os Azande, porém, habitantes da turbulenta África Central, na região do divisor de águas entre os rios Nilo e Congo, dificilmente se pode dizer que o tempo não tenha passado nesse intervalo (tampouco, como veremos, o tempo esteve imóvel no período em que Evans-Pritchard viveu entre eles).

A pátria tradicional dos Azande está atualmente cortada pelas fronteiras de três Estados africanos modernos: a República do Sudão, o Zaire\*\* e a República Centro-Africana. No tempo de Evans-Pritchard todos esses territórios estavam sob domínio colonial: o Sudão era “anglo-egípcio”, o Zaire era o Congo Belga, e a República Centro-Africana constituía parte da extensa África Equatorial Francesa. Evans-Pritchard, então encarregado pelo governo do Sudão anglo-egípcio de fazer um levantamento etnográfico, naturalmente dirigiu sua pesquisa para os Azande sudaneses, embora também tivesse visitado o Congo Belga em suas duas primeiras viagens. Exceto quando indicado de outra maneira, as referências ao governo colonial, a influências européias etc. aludem ao governo do Sudão anglo-egípcio e a seu impacto sobre a cultura zande tradicional.\*\*\*

---

\* Presente etnográfico é a técnica de exposição que consiste em descrever o modo de vida de um grupo — modo tradicional ou passado — utilizando o presente do indicativo. Esta convenção narrativa pode, deliberada ou involuntariamente, induzir o leitor a pressupor que o objeto da descrição é contemporâneo, não apenas à observação etnográfica, mas ao ato mesmo de sua leitura. (N.T.)

\*\* Atual República Democrática do Congo (N.T.)

\*\*\* O prefixo / a- / indica plural na língua zande, e será usado na presente tradução como o plural em português: as crenças azande, etc. A convenção aqui adotada grafia a palavra “zande” com inicial maiúscula (e no plural vernacular) quando ela se refere a este povo como coletividade étnica e cultural: “os Azande”. Nos demais contextos a palavra é grafada com inicial minúscula: o país zande, as idéias azande. Quando se trata de “o zande” ou “um zande”, isto é, do indivíduo como um tipo, como encarnação particular da cultura dos Azande em geral — construção freqüente no livro de Evans-Pritchard —, mantivemos a inicial minúscula. (N.T.)

Evans-Pritchard encontrou os Azande sudaneses vivendo numa região de savanas esparsamente arborizada — uma planície vastíssima, cortada por inúmeros ribeirões cercados de matas ciliares. A morfologia da área se revelava somente na estação seca, de abril a novembro, quando o mato era queimado. No período das chuvas, todo o terreno se cobria de uma relva alta e densa que tornava difícil a caminhada fora das trilhas. Os Azande sob administração francesa, a oeste, ocupavam área semelhante em termos de vegetação; os que viviam no Congo Belga, por outro lado, ocupavam o limiar da floresta tropical úmida, que se adensa na direção do equador.

Os Azande, nessa época, viviam de cultivo do solo, de caça, pesca e coleta de frutos silvestres. Cultivavam eleusina\*, milho, a batata-doce, mandioca, amendoim, bananas e uma grande variedade de legumes e oleaginosas. Evans-Pritchard menciona a abundância de caça e os enxames anuais de térmitas, consideradas um manjar.

Os Azande também mostravam grande competência como ferreiros, oleiros, entalhadores, cesteiros e em numerosos outros ofícios. No tempo em que Evans-Pritchard residiu entre eles, porém, tinham poucas oportunidades de comercializar seus artigos, ou incentivos para cultivar produtos comerciais. Desta forma, importantes aspectos de sua cultura ficaram a salvo de influências externas, ainda que em outros pontos tais influências já estivessem afetando substancialmente os costumes tradicionais.

Além disso, os Azande criavam aves domésticas (que eram, como veremos, parte central de suas técnicas de controle de forças hostis), mas não tinham gado. Aliás, não poderiam tê-lo: a região era infestada pela mosca tsé-tsé (*Glossina* sp.), transmissora de microorganismos que provocam a tripanossomíase no gado — e a doença do sono no homem. Na década de 1920, o governo colonial tentou controlar a doença do sono concentrando a população, antes dispersa, em grandes aldeamentos ao longo das recém-construídas estradas federais. Grande parte do trabalho de Evans-Pritchard, na verdade, foi realizado nessas colônias, e é no pretérito que ele descreve o padrão tradicional de residência:

Toda a região era pontilhada de sítios\*\* que abrigavam famílias individuais. Em geral distavam muito entre si, separados por lavouras e faixas de floresta. Se to-

---

\* *Eleusine corocana*, uma gramínea semelhante ao milhete. (N.T.)

\*\* No original *homestead*, que traduzimos neste livro por “sítio” ou “residência” (mais raramente, “casa”). Trata-se de um conjunto, em geral cercado, de equipamentos de moradia e trabalho — cabanas, oficinas, despensas, galinheiros, cozinhas etc. — pertencentes a um grupo familiar, ao qual está associado uma ou mais roças. (N.T.)

mássemos uma seção transversal de um distrito zande, veríamos que cada residência compreendia um homem, sua esposa (ou esposas) e seus filhos, enquanto seus vizinhos mais próximos estavam geralmente ligados a ele por laços de parentesco ou casamento.<sup>1</sup>

Esse padrão tradicional de residência dispersa refletia originalmente um sistema político indígena altamente organizado. A extensa área aqui descrita como constituindo a pátria dos Azande consistia, na verdade, em vários reinos tribais separados por largas faixas de matagal desabitado. Cada reino era governado por um membro diferente de uma única dinastia real, os Avongara, sob cuja liderança os “verdadeiros” Azande (também chamados Ambomu) tinham conquistado a região, expulsando ou mais freqüentemente absorvendo vários outros povos das mais diversas origens étnicas e lingüísticas.

O número e tamanho desses reinos variaram no decorrer do tempo. Os Avongara eram uma dinastia aventureira e amante da guerra; e, como não existia uma regra de sucessão fixa, muitos príncipes ambiciosos haviam preferido, na época pré-colonial, criar um domínio para si mesmos a permanecer em sujeição feudal a um pai ou irmão. Não obstante, a organização e o aspecto de todos esses reinos obedeciam a um mesmo padrão cultural. Cada reino era dividido em províncias administradas pelos filhos e irmãos mais novos do rei, ou por alguns plebeus abastados, não-Avongara, por ele designados. A província central do reino ficava sob a administração pessoal do monarca: os habitantes eram seus vassalos num sentido muito mais imediato que aqueles das províncias circundantes, cujos governadores gozavam de muita autonomia, embora estivessem obrigados ao pagamento de tributo ao rei e a atender à sua convocação em caso de guerra. Este era o caso em especial dos príncipes; os governadores plebeus eram mais dependentes do rei, que os podia transferir, e o fazia a seu talante, em geral para favorecer um filho. De hábito, contudo, o rei sentia-se na obrigação de apresentar uma desculpa, justificando seu ato. Ao mencionar as diferenças entre a condição dos príncipes e a dos governadores plebeus, Evans-Pritchard esclarece:

Quando falo de príncipes, contudo, devem-se compreender também os governadores plebeus, salvo indicação explícita em contrário. Na realidade, ao se discutirem a organização e o procedimento de uma ... corte, termos como rei, príncipe e governadores são mais ou menos intercambiáveis. A corte de um rei era maior que a de um príncipe, mas não diferia dela de modo significativo; ele dirigia sua província assim como os príncipes faziam com as suas. A corte de um

---

<sup>1</sup>E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, p.14.

governador plebeu igualmente não parece haver diferido daquelas dos governadores nobres em forma ou funcionamento.<sup>2</sup>

Tais cortes sempre estavam localizadas no centro da respectiva província, de forma que a do rei ficava não apenas no centro de sua própria província, mas também no centro do reino. Largas estradas irradiavam-se como estrelas a partir da corte real até as cortes dos governadores, os quais assumiam a responsabilidade de mantê-las em condições de uso.

Cada corte de governador (inclusive a do rei, em sua condição de governador da própria província) era, por sua vez, o eixo de um sistema similar, embora em menor escala. No centro localizava-se a corte do dirigente provincial, de onde saíam estradas menores para os povoados menos importantes, residência de seus delegados principais. Cada delegado era responsável, perante seu governador, pela convocação dos moradores de seu distrito para a guerra ou o trabalho, além de recolher tributos, quando requeridos. Competia-lhe ainda manter a ordem naquele distrito, conservar limpas todas as vias importantes, resolver disputas em nome de seu senhor e, em geral, comunicar-lhe tudo o que ocorria no distrito. (A organização militar era um domínio separado, havendo companhias de guerreiros para cada província.)

Geralmente cada delegado instalava-se perto de um dos muitos riachos que cortavam a região, enquanto seus parentes e clientes estabeleciam-se em suas respectivas roças, nas vizinhanças. Em outras palavras, o padrão residencial disperso refletia fielmente um sistema político que, embora altamente organizado, se baseava numa ampla delegação hierárquica de autoridade.

Ora, o objetivo inicial da administração colonial, de acordo com o princípio então sólido da administração indireta [*Indirect Rule*], era “dirigir o país por meio dos ‘chefes’ e ‘sultões’ tribais cuja ação é limitada pelo direito dos nativos de apelarem a um funcionário do governo”.<sup>3</sup> Não deixava de se tratar de uma política sensata, uma vez que era claramente impossível governar os Azande senão por meio dos príncipes avongara, cuja autoridade eles reconheciam. Parece também que se fez algum esforço no sentido de evitar que o modo de vida zande sofresse influências estrangeiras, em especial as da cultura árabe, infiltradas na massa dos funcionários coloniais (e, é bom lembrar, havia tanto egípcios como britânicos entre eles), de seus criados e dos ubíquos mercadores egípcios e sudaneses. Com visível aprovação, Evans-Pritchard menciona o então comissário distrital, o major Larken, que “fala zande com

<sup>2</sup> E.E. Evans-Pritchard, *The Azande: History and Political Institutions*, p.169.

<sup>3</sup> *Bahr El Gazal Province Handbook*, p.37.

fluência e tem desencorajado, posso mesmo dizer que com fanatismo, o uso do árabe e a adoção de crenças e costumes islâmicos”.<sup>4</sup>

Mas o conservadorismo cultural é notoriamente eivado de dificuldades, e a administração indireta era uma contradição em termos, como a experiência veio a demonstrar. Uma aristocracia governante, como a dos Avongara, não pode conservar sua posição tradicional quando a fonte real de autoridade está fora do sistema. No início dos anos 1920, novas medidas administrativas acarretaram um controle mais direto por parte das agências governamentais, para maior prejuízo ainda da organização política tradicional.

Em primeiro lugar, a característica central dessa organização simplesmente desapareceu quando o rei foi substituído por um comissário distrital, por mais que este fosse consciencioso e esclarecido. Os próprios Azande parecem ter percebido isso claramente. A parte do território zande onde Evans-Pritchard mais trabalhou tinha sido o domínio de um rei chamado Gbudwe, monarca astuto e bem-sucedido segundo o modelo tradicional. Gbudwe fora assassinado num choque com as forças britânicas em 1905; sua memória ainda era reverenciada por seu povo. Evans-Pritchard escreve:

Para os Azande, sua morte não foi apenas a morte de um rei, porém ... o fim de uma época, mais ainda, uma catástrofe que transformou a ordem das coisas. Quando os homens mais velhos falam sobre seus costumes, contrastam o sucedido hoje com o que acontecia “quando Gbudwe era vivo”; e, em sua opinião, o que acontecia nos dias de Gbudwe era o que devia acontecer. Embora Gbudwe tivesse morrido apenas 21 anos antes que eu iniciasse minha pesquisa na região, aqueles que tinham vivido em seu reinado recordavam o passado com tristeza. Para eles, aquela fora a Idade de Ouro da lei e do costume.<sup>5</sup>

No fim da década de 1920, os filhos de Gbudwe e outros governadores provinciais ainda mantinham suas cortes. Mas elas haviam perdido muito em tamanho e importância; despidas do antigo encanto, não mais eram fontes de patronagem e poder. A guerra, esteio do sistema político zande, deixara de existir como possibilidade; desapareceram as companhias de guerreiros e pajens, e os homens não mais afluíam à corte para oferecer lanças, presentes ou favores — de fato, raras vezes ali se viam mais que uns poucos, agora. E, quando vinham, não encontravam a antiga e pródiga hospitalidade, porque agora os príncipes recebiam tributos insignificantes e muito pequena ajuda no plantio e na colheita. Mesmo esse pouco recebido pelos príncipes era dado

---

<sup>4</sup>E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, p.18.

<sup>5</sup>Ibid, p.19.

quase que secretamente — não podia ser obrigatório, como nos tempos idos. A administração colonial substituiu o trabalho nas terras do príncipe pelo trabalho nas estradas do governo, declarando ademais que um príncipe não tinha o direito de exigir prestação de serviços de seus súditos.

Os príncipes continuavam mantendo numerosas esposas, mas não tinham o mesmo controle sobre elas; quando fugiam, não era fácil trazê-las de volta. Se um príncipe ultrajado quisesse fazer valer seus direitos conjugais, as esposas podiam queixar-se de maus-tratos num centro administrativo. Os príncipes obviamente não tinham o menor desejo de prestar contas ao governo em assuntos dessa natureza. No tempo de Evans-Pritchard, em verdade, a autoridade geral dos homens sobre as mulheres, e a dos velhos sobre os jovens, estava sendo minada em todo o país zande. Aqui também os velhos falavam com nostalgia da época de ouro do bom rei Gbudwe, quando os jovens sabiam o seu lugar e as esposas eram adequadamente submissas. Mas, mesmo na década de 1920, a vida familiar, baseada no casamento poligínico e na residência patrilocal, ainda “se caracterizava pela inferioridade das mulheres e pela autoridade dos mais velhos”.<sup>6</sup>

Voltando às cortes principescas sobreviventes, talvez a mais profunda modificação de todas fosse elas terem deixado de ser tribunais de justiça de última instância. Já vimos que na época pré-colonial as disputas de menor importância eram arbitradas por um delegado do governador, que se limitava a comunicá-las a seu senhor. Os casos mais sérios, porém (tipicamente a bruxaria e o adultério), eram levados à corte provincial para serem resolvidos pelo príncipe — melhor dizendo, por seu oráculo de veneno, que, como diz Evans-Pritchard, era, “nos velhos tempos ..., em si mesmo, a maior parte do que chamamos prova, juiz, júri e testemunhas”.<sup>7</sup>

O oráculo de veneno será detalhadamente descrito no capítulo VIII. Basicamente trata-se de um método de obtenção de respostas para questões obscuras ou difíceis, por meio da administração de veneno a galinhas. O veredicto do oráculo manifesta-se pela morte ou sobrevivência da ave ao ordálio. O veneno empregado pelos Azande era um pó vermelho extraído de determinada trepadeira da floresta; misturado com água, formava uma pasta, de onde o líquido era espremido à força dentro do bico de pequenas aves domésticas. Em geral a dose era seguida de convulsões violentas, por vezes fatais; mas muitas vezes as galinhas se recuperavam. Algumas delas não pareciam afetadas pelo veneno. Evans-Pritchard levou uma amostra desse pó para a

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.267.



Inglaterra, para análise química. Verificou-se que possuía propriedades análogas às da estricnina.

A questão, portanto, é obviamente a imprevisibilidade da reação da galinha: é seu comportamento no ordálio, especialmente sua morte ou sobrevivência, que responde à pergunta feita ao oráculo. A imprevisibilidade coloca-se como garantia da verdade, da mesma forma como distinguiríamos entre experiências “fraudulentas” e “genuínas” pela incerteza do resultado. Os Azande utilizavam várias outras técnicas oraculares, mas o oráculo de veneno era considerado o mais digno de confiança, e por isso era utilizado nas decisões judiciais.

Como já foi dito, as duas categorias mais freqüentes de casos eram a bruxaria e o adultério. A bruxaria era equivalente ao assassinato, pois todas as mortes eram *ipso facto* atribuídas à ação maléfica de bruxos humanos. Após qualquer morte, exceto a de uma criança pequena, os bruxos eram preliminarmente identificados por uma consulta privada aos oráculos de veneno, em nome de um parente ou parentes sobreviventes. Se o oráculo do príncipe confirmasse os nomes apresentados, o veredicto estava irrefutavelmente lançado. A indenização devida pelo bruxo era estabelecida por lei. Nos casos de adultério, provas circunstanciais podiam ser acrescentadas, mas a única conclusiva era o veredicto do oráculo de veneno. Assim, a melhor defesa de um acusado consistia em requerer ele próprio uma consulta oracular que atestasse sua inocência.

Para os Azande, que acreditavam na imparcialidade e confiabilidade do oráculo, tais métodos judiciais eram plenamente satisfatórios. Para o governo colonial, naturalmente, tudo aquilo não passava de uma superstição absurda. Os novos códigos legais recusavam-se a reconhecer a realidade da bruxaria, não aceitavam a prova dos oráculos e não admitiam a indenização paga pelos bruxos ou a vingança mágica contra eles. Os príncipes só poderiam ouvir os casos em tribunais do governo e sob supervisão governamental. E, embora as pessoas continuassem solicitando os veredictos dos oráculos provinciais, ninguém mais via por que pagar por uma consulta, agora que seu resultado não tinha mais valor legal. Quanto aos príncipes, eles já não dispunham agora de meios para implementar as decisões tomadas por seus tribunais: o caso sempre podia ser em seguida levado a um tribunal do governo — não como apelação, mas como se não tivesse havido qualquer julgamento anterior. Talvez tenha sido essa a modificação mais profunda de todas as sutis alterações provocadas pela primeira intervenção colonial na estrutura sociocultural zande.

Os Azande parecem ter reagido ao desmoronamento de suas noções de lei e ordem importando de povos vizinhos novas medidas de proteção contra

a maldade invisível. Estas eram as confrarias mágicas descritas no capítulo XII; elas talvez constituam um dos fenômenos mais curiosos descritos neste livro. Evans-Pritchard afirma que era difícil, pela própria natureza do tema, conseguir informações sobre essas associações; acrescenta que teve dificuldade em integrar os dados ao restante do material. Como ele mesmo viu claramente, sua descrição das novas sociedades secretas perturbava a límpida simetria de seu triângulo bruxaria-oráculo-magia.

Ao tomarem tão facilmente de empréstimo esse dispositivo cultural de seus vizinhos, os Azande agiam bem a seu modo. Evans-Pritchard assim os caracteriza:

... os Azande estão tão habituados à autoridade, pois são um povo dócil ... é muito fácil para os europeus entrar em contato com eles; ... são hospitaleiros, bondosos, quase sempre joviais e sociáveis; ... sem maiores dificuldades, adaptam-se a novas condições de vida e estão sempre dispostos a copiar o comportamento daqueles que encaram como culturalmente superiores, a adotar novos estilos de vestuário, novas armas e utensílios, novas palavras e mesmo novas idéias e hábitos ... eles possuem uma inteligência incomum, são sofisticados e progressistas, oferecendo pouca resistência à administração estrangeira, além de demonstrarem pouco desprezo por estrangeiros.<sup>8</sup>

Nessa caracterização dos Azande, Evans-Pritchard tem o cuidado de acrescentar que se referia apenas aos plebeus, isto é, aos não-membros da classe dominante Avongara, que em todos os reinos azande funcionava como dinastia governante e como aristocracia exclusiva. Todos os demais Azande estavam na condição de plebeus. Não obstante, dentro dessa última categoria, Evans-Pritchard percebeu certa diferenciação entre os Ambomu (ou “verdadeiros” Azande), conquistadores da terra, e as várias tribos originalmente submetidas por eles, cujos membros eram conhecidos genericamente por Auro. Seja como for, ele acreditava que a distinção Ambomu/Auro — menos marcada, seja como for, que a existente entre Avongara e plebeus — dependia menos do nascimento que de interesses políticos. Os Ambomu, mesmo no tempo de Evans-Pritchard, tinham um contato mais íntimo com a vida da corte. Tendiam também a ser um pouco mais ricos.

A verdadeira diferença, porém, está entre Avongara e plebeus. Os primeiros, ainda na década de 1920, viviam dos tributos mínguantes dos plebeus; em vista disso, não tomavam qualquer parte na produção alimentar, se excetuarmos a caça ocasional. Ao contrário de seus súditos, aos quais desprezavam,

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p.13.

eram altivos, conservadores, contrários à mudança e aos conquistadores europeus que a trouxeram. Evans-Pritchard legou-nos um quadro inesquecível dessa aristocracia desdenhosa e votada ao desaparecimento:

Em geral, eles são belos, muitas vezes talentosos, podendo ser anfitriões e companheiros encantadores; mas costumam mascarar com uma fria polidez sua aversão ao novo estado de coisas e àqueles que o impõem. Descobri que, com raras exceções, não tinham a menor utilidade como informantes, uma vez que se recusavam firmemente a discutir seus costumes e crenças, sempre desviando a conversa para outros assuntos. ... Ingleses em terra zande não correm o risco de confundir um nobre com um plebeu e vice-versa. Há um toque aristocrático em seu vestuário, na maneira como se penteiam, no porte da cabeça, no andar, no modo de falar e no tom de voz, na polidez da conversa, nas mãos que desconhecem o trabalho duro e na expressão do rosto, que revela serem homens cuja superioridade jamais é contestada e cujas ordens são seguidas de obediência imediata.<sup>9</sup>

Aristocratas ou plebeus, assim eram os Azande tal como Evans-Pritchard os conheceu entre os anos de 1926-29. Já naquela época ele preocupou-se em registrar conscienciosamente um sistema de vida e de crenças que sabia estar em rápido desaparecimento. Desde então as pressões e influências que afetavam a vida zande alteraram-se de várias maneiras. No início dos anos 1920, como vimos, o governo colonial transferira a população para aldeamentos junto às estradas a fim de controlar a doença do sono. Por volta de 1940, o número de casos da doença decrescera de maneira sensível, o que provocou um relaxamento das disposições: cada um podia voltar a viver onde quisesse. Os Azande parecem ter interpretado isso como uma ordem oficial para deixar os aldeamentos, aos quais já se haviam acostumado.<sup>10</sup> Mas o pior estava por vir. Até 1940 o governo colonial tinha como preocupação dominante a manutenção da paz e a proteção da população zande contra influências externas. Agora, embora tais objetivos continuassem em pauta, tinham sido ofuscados por outro. A meta básica do governo passava a ser o desenvolvimento socioeconômico, a longo prazo, do Sudão meridional e das possessões africanas em geral. No início dos anos 1940, o distrito Zande foi escolhido como área de aplicação de um plano-piloto que visava, em última análise, inserir este e outros povos africanos na economia mundial.

---

<sup>9</sup> Ibid, p.13-14.

<sup>10</sup> Conrad C. Reining, *The Zande Scheme: An Anthropological Case Study of Economic Development in Africa*, p.101-2.

A Operação Zande, como ficou conhecido o projeto, tinha como meta principal o cultivo de algodão voltado para o mercado internacional. A proposta era de um paternalismo benevolente:

tornar estas áreas praticamente auto-sustentadas e capacitá-las a comercializarem uma produção ... que as capacite à obtenção dos poucos ... fundos necessários à sua auto-suficiência... [A operação visava] nada menos que a completa maturidade social e estabilidade econômica do povo zande.<sup>11</sup>

Para tão louváveis propósitos, o governo do Sudão estabeleceu em 1946 a Junta de Projetos Equatorial, com uma generosa dotação de recursos. A essa Junta cabia fazer tudo: supervisionar o plantio do algodão, comprá-lo dos produtores, organizar sua fiação e tecelagem no novo centro industrial de Nzara, exportar a produção e, pela instalação de uma rede de casas comerciais, “proteger a população da exploração por parte de empresas comerciais ... [e] ensiná-la como gastar sensatamente o dinheiro recebido pelas colheitas”.<sup>12</sup>

Percebeu-se que o cultivo do algodão exigia uma supervisão atenta, não apenas porque os Azande jamais o haviam plantado antes, mas também para garantir um uso racional da terra, a conservação do solo e um rodízio adequado nas semeaduras. Como resultado, surgiu um novo plano de acordo com o qual, no período de 1945-50, foram removidas cerca de 50 a 60 mil famílias dos aldeamentos de beira de estrada de 1920 para novas áreas predeterminadas da zona rural.

Considerando-se as características nacionais e o passado histórico dos Azande, acreditou-se que eles, como um todo, acolheriam a mudança com satisfação. Eram tidos como de natureza dócil e adaptável; obedientes acima de tudo a seus governantes nativos, por meio dos quais seriam implantadas as novas medidas. Na época pré-colonial, o sistema de ocupação dispersa do território era o tradicional; e além disso, a estreita contigüidade espacial estava associada aos temores relativos à bruxaria.

Apesar disso, os planejadores e o próprio funcionário encarregado dessa instalação (um bem-intencionado e experiente ex-comissário distrital), haviam feito seus cálculos sem levar em conta as mudanças históricas. Reining, um antropólogo norte-americano que visitou os Azande nos anos 1950, cons-

---

<sup>11</sup> H. Ferguson, “The Zande Scheme”, p.2-3, cit. in P. De Schlippe, *Shifting Cultivation in Africa: The Zande System of Agriculture*, p.20.

<sup>12</sup> De Schlippe, op.cit., p.21.

tatou que eles se queixavam amargamente do isolamento: não apenas da distância dos hospitais e de outras vantagens a que se tinham acostumado no decorrer de uma geração, mas sobretudo da dispersão. Ele comentou:

O desconforto provocado pelo isolamento poderá parecer estranho, se recordarmos que as habitações tradicionais eram espalhadas pela floresta. Entretanto, o novo tipo de colônia não possuía características semelhantes às das antigas moradias; além disso, eles não queriam viver daquela maneira. Quase sem exceção suspiravam pela vida nas estradas ... Uma queixa comum entre eles era a de que não viviam mais *da maneira normal para eles — isto é, com seus parentes*. Relatos obtidos de algumas famílias indicavam que nas colônias à beira das estradas os filhos em geral viviam perto dos pais, e os irmãos viviam em áreas adjacentes, ou bem próximos uns dos outros. (O grifo é meu.)<sup>13</sup>

Como vimos anteriormente, é verdade que, no sistema de moradias dispersas da época pré-colonial, os vizinhos mais próximos de um homem em geral “eram ligados a ele por laços de parentesco ou casamento”, os quais não foram considerados por ocasião do novo plano de reinstalação. Mas ao mesmo tempo somos levados a suspeitar que as idéias dos Azande sobre o modo de vida que consideravam “normal” haviam mudado no decorrer de uma geração. Não obstante, ainda lançavam mão de relatos idealizados sobre a época pré-européia como forma de legitimação.<sup>14</sup>

O mais interessante, no entanto, é que o novo espacejamento de moradias não pareceu contribuir em nada para eliminar os temores referentes à bruxaria. Tais temores permaneceram ativos nesse período, e os Azande ainda acreditavam que a bruxaria era mais eficaz quando praticada a pequena distância. Como sempre, entretanto, apenas um infortúnio concreto desencadeava uma preocupação com tais forças; apenas então efetivamente consultavam adivinhos e oráculos em vista de uma mudança de local de moradia para outro lugar. Na época dos aldeamentos ao longo das estradas, tal prática ainda era possível; mas agora, com a liberdade de movimentos restringida pelo plano de reinstalação, é bem provável que tivessem aumentado os temores de bruxaria.<sup>15</sup>

Reining nada diz sobre as confrarias mágicas. Laynaud, um antropólogo francês que visitou os Azande sob domínio colonial francês por volta do mes-

---

<sup>13</sup> Reining, op.cit., p.114-15.

<sup>14</sup> Ibid, p.99 e 114.

<sup>15</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, p.125-6.

mo período, registra que tais associações ainda eram ativas naquela área.<sup>16</sup> Aliás, os governantes avongara ainda faziam a elas a mesma ferrenha oposição que nos tempos de Evans-Pritchard.

Como um todo, os príncipes governantes pareciam ter menos restrições à Operação Zande que a maioria da população. Levado a efeito por intermédio de sua autoridade, o plano de reinstalação deu a impressão de acentuar essa autoridade; provavelmente eles pensavam que agora lhes seria mais fácil controlar seus súditos quando estes fossem encaminhados para um trecho determinado de terra e obrigados a lá permanecer. Os príncipes foram ainda beneficiados com um pequeno bônus do algodão. Mas o preço que pagaram a longo prazo foi alto: aos olhos dos súditos, esses governantes tornaram-se cada vez mais identificados a uma política impopular. Em vista disso, os plebeus foram ficando cada vez mais descontentes.<sup>17</sup>

Ao mesmo tempo, novos líderes iam surgindo. A educação ocidental teve um desenvolvimento vagaroso no país zande, embora houvesse escolas missionárias desde 1916. Em 1927 o governo instituiu um sistema de “escolas primárias de vernáculo”. Estas, como ocorria em toda a África colonial britânica, eram destinadas essencialmente ao treinamento de professores e amanuenses de aldeia: isto é, pessoas que logo iriam questionar veementemente o funcionamento arbitrário da Operação Zande e que perceberam o despotismo e a cobiça dos governantes tradicionais. Começou assim a surgir uma clivagem entre o tradicional e o moderno que recobriu as antigas distinções entre Avongara e plebeus. Em 1945, por ocasião das primeiras eleições parlamentares no distrito, os plebeus instruídos apresentaram com sucesso seu próprio candidato contra o filho do príncipe governante.<sup>18</sup>

Essas eleições parlamentares ocorreram durante o período de autogoverno interno, que havia sido programado para preparar a independência total da República do Sudão. Outras alterações estavam em curso: os funcionários britânicos estavam sendo gradativamente substituídos por sudaneses — entenda-se, neste contexto, sudaneses do Norte. Em 1955 um conflito entre tra-

---

<sup>16</sup> E. Laynaud, “Ligwa: un village zande de la R.C.A.”, p.346. Os Azande daquele lado da fronteira também haviam sido removidos para aldeamentos ao longo das estradas durante os anos do entre-guerras, mas não tinham sido perturbados depois disso. Laynaud fala deles como estando em declínio demográfico (em 1955), mas conservando muito de sua cultura tradicional. Os Azande congolezes, por outro lado, dedicavam-se ao plantio comercial de algodão desde os anos 1930; economicamente esse empreendimento foi mais bem-sucedido que o sudanês. Nos anos 1950 os sudaneses falavam com inveja dos salários e preços em vigor entre os Azande congolezes (Reining, *op.cit.*, p.184-6).

<sup>17</sup> Conrad C. Reining, *op.cit.*, p.27-38 e 117-18.

<sup>18</sup> *Ibid*, p.9, 29 e 118-19.

balhadores azande e o novo gerente do centro industrial de Nzara, um nortista, desencadeou um tumulto que provocou a decretação da lei marcial na área. Este foi um dos fatores que mais tarde contribuiu para um motim muito mais sério, quando as tropas do Sudão sulista ergueram-se contra seus novos oficiais nortistas.<sup>19</sup>

O ano de 1956 trouxe a independência total, e 1958 significou um golpe de Estado em Cartum. Desde 1962 a história do Sudão meridional tem sido quase sempre sangrenta e tumultuada. No decorrer de prolongada guerra civil que durou cerca de 17 anos, grande número de Azande parece ter cruzado a fronteira em direção ao Zaire atual.<sup>20</sup> Para os que ficaram, a situação deve ter acalmado após o Acordo de Adis-Abeba, em 1972; os odiados oficiais nortistas foram substituídos por sulistas, e os rancores de 1955 parecem ter arrefecido gradualmente.<sup>21</sup> Ainda não se sabe como os Azande remanescentes se arranjarão sob o atual regime. De qualquer modo, a vida para eles deve ter sofrido mudanças que a tornaram irreconhecível.

## 2

Por sorte as monografias antropológicas não pretendem possuir “valor jornalístico”, no sentido de serem uma exposição factual, mas contribuir para o desenvolvimento de um *corpus* de deduções fundamentadas a respeito dos princípios que regem a interação humana em diferentes épocas e lugares. Os dados obviamente devem ser dignos de confiança para o momento e lugar em que foram coletados; mas em última análise são a matéria-prima da teoria, e a teoria é — ou deveria ser — um processo em constante devir. Em vista disso, cada trabalho original, gerado, por assim dizer, pela teoria a partir de dados brutos, deve ser encarado como um elo na genealogia do tema, com ancestrais e descendentes legítimos.

Isso pode ser observado com clareza singular para o caso de um livro como *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Publicado pela primeira vez em 1937, quando já estavam bem estabelecidos os métodos antropológicos de abordagem das sociedades humanas, ele tem gerado desde então linhas de descendência bastante distintas entre si. E, na melhor tradição dos protocolos genealógicos, o ancestral apical é constantemente evocado como fonte de legitimação. Até hoje é difícil escrever sobre bruxaria, magia, crenças referentes

---

<sup>19</sup> Ibid, p.215-16.

<sup>20</sup> A. Singer, comunicação pessoal.

<sup>21</sup> C.A. Bilal, comunicação pessoal.

à causalidade, sobre a expressão de tensões e conflitos sociais em idioma místico, ou mesmo sobre a sociologia geral do conhecimento sem mencionar o nome de Evans-Pritchard.

Acima do ancestral apical, a genealogia se mostra inevitavelmente escorçada, mas prossegue ainda com alguma clareza. De Evans-Pritchard a linha sobe diretamente até o grande francês Lévy-Bruhl, e mais acima até Durkheim e o grupo do *Année Sociologique*; ao fundo, esmaecido, Marx, no papel de ancestral remoto, talvez menos confessável.

Atualmente a reputação de Lévy-Bruhl parece estar se recuperando de um eclipse temporário. O próprio Evans-Pritchard reconheceu seu débito com ele, prestando tributo ao “brilhantismo e originalidade excepcionais” que prevaleceram triunfantes sobre as deficiências teóricas do autor mais velho.<sup>22</sup> O que Evans-Pritchard questionava era o postulado de Lévy-Bruhl referente a uma mentalidade “primitiva” específica, a explicar crenças aparentemente irracionais; mas ele debruçou-se confiante sobre as considerações do autor francês quanto à natureza das “representações coletivas”, isto é, aquelas crenças que, eliminadas todas as variações individuais, são as mesmas para todos os membros de uma dada sociedade ou segmento social — as afirmações básicas e inquestionáveis sobre as quais se apóiam necessariamente todos os demais raciocínios naquela sociedade ou segmento. Esses postulados e crenças são mantidos coletivamente e aceitos de modo inconsciente por todo indivíduo pela influência penetrante exercida pela sociedade; e Lévy-Bruhl (embora devesse a Durkheim o conceito de “representações coletivas”) explorou sua natureza muito além de qualquer outro antes dele.

Marx, Durkheim e Lévy-Bruhl compartilhavam a preocupação em explicar a tenacidade daquilo que lhes parecia serem crenças religiosas irracionais. Mas Evans-Pritchard levou o problema para além da esfera da religião. Tomando como ponto de partida a crença insofismável de seus inteligentes, sofisticados e às vezes céticos informantes azande nos poderes malignos de bruxos e na confiabilidade do oráculo de veneno, ele se pergunta por que os homens em geral deveriam apoiar-se em suposições metafísicas. Como Mary Douglas observou recentemente, a bruxaria como sistema de explicação de eventos não postula, na verdade, a existência de seres espirituais misteriosos — apenas os poderes misteriosos dos homens. Ela acrescenta:

A crença [na bruxaria] está em pé de igualdade com a teoria conspiratória da história, com a crença nos efeitos funestos da fluorização da água potável ou no va-

<sup>22</sup> E.E. Evans-Pritchard, “Levy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”, p.9.



lor terapêutico da psicanálise — isto é, com qualquer crença que possa apresentar-se de forma verificável. O problema, portanto, torna-se uma questão de racionalidade.<sup>23</sup>

Durante uma década ou mais — com a II Guerra Mundial de permeio — o livro de Evans-Pritchard não gerou descendentes diretos (*Navajo Witchcraft*, de Kluckhohn, publicado em 1944, foi concebido de maneira independente). Mas no pós-guerra, com a retomada das pesquisas, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* começou a influenciar sensivelmente a literatura antropológica.

Em primeiro lugar, vários estudos diretamente preocupados com crenças sobre bruxaria e feitiçaria reconhecem, como é óbvio, sua influência. Alguns desses trabalhos, é verdade, parecem ter-se preocupado sobretudo com a distribuição sociológica das acusações de bruxaria e feitiçaria numa dada população, mais do que com a natureza das crenças em si, as quais foram tratadas simplesmente como um idioma para a expressão de tensões latentes. Citando novamente Mary Douglas:

O trabalho de Evans-Pritchard, ao que se esperava, deveria ter estimulado mais estudos sobre as determinações sociais da percepção. Em vez disso gerou estudos de micropolítica. Em lugar de ser mostrada como infinitamente complexa, sutil e fluida, a relação entre crença e sociedade foi concebida como um sistema de controle com *feedback* negativo.<sup>24</sup>

Mas, mesmo para esse uso limitado, os instrumentos conceituais forjados entre os Azande mostraram-se valiosos: os “estudos de micropolítica” empreendidos a partir das noções de bruxaria e feitiçaria serviram para elucidar, mais do que até então tinha sido possível, as realidades do poder e do conflito em sociedades de pequena escala. Algumas das conclusões assim alcançadas poderiam na verdade ser utilizadas na análise de situações políticas mais complexas: o uso jornalístico do termo “caça às bruxas” no pós-guerra exprimiu um legítimo conhecimento etnosociológico.

Afirmar no entanto que acusações mútuas de posse e exercício de poderes malignos intangíveis exprimem conflitos sociais e políticos não é algo muito surpreendente, nem muito útil. A questão é: quais conflitos? Entre quem e quem? Em que circunstâncias? Em outras palavras — é possível prever que, num certo momento e numa determinada sociedade, as acusações

---

<sup>23</sup> Mary Douglas, “Introduction: Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*”, p.xvi.

<sup>24</sup> *Ibid*, p.xiv.

de bruxaria e feitiçaria tenderão a proliferar, desaparecendo quando modificadas as condições? Seria possível a correlação entre o fluxo e refluxo dessa maré de acusações e certas alterações observáveis em outras variáveis (independentes)?

Devemos admitir sem vacilação que Evans-Pritchard não foi de grande ajuda para essas perguntas. As crenças azande na bruxaria são interpretadas por ele, até certo ponto, no clássico estilo funcionalista da época, como uma influência estabilizadora do sistema sociomoral. Evans-Pritchard mostra de modo plenamente satisfatório como as crenças eram isoladas de quaisquer situações em que se pudessem chocar com as normas básicas da sociedade zande. Assim, a crença de que apenas os plebeus poderiam ser bruxos exclui automaticamente a possibilidade de acusações contra quaisquer membros da aristocracia avongara, pois elas seriam prejudiciais à sua autoridade e seu prestígio. Do mesmo modo o sistema de crenças impedia que as mulheres acusassem os maridos. Uma vez que entre os plebeus a bruxaria era tida como hereditária, um filho também não podia acusar o pai sem que simultaneamente não acusasse a si mesmo, como herdeiro de uma linhagem maculada. Em suma, a autoridade dos pais sobre os filhos, dos maridos sobre as esposas e dos príncipes sobre os plebeus mantinha-se inatacável. Expressando apenas tensões entre rivais e iguais não-aparentados, as acusações de bruxaria são descritas como uma espécie de instrumento social polivalente — ao mesmo tempo restringindo todo comportamento agressivo (que poderia suscitar acusações) e, em aparente contradição com isso, exibindo publicamente ressentimentos de forma não-disruptiva. Tratava-se de fato de um sistema de controle com *feedback* negativo.

Como o próprio Evans-Pritchard deixa ver, a sociedade zande dificilmente funcionava de maneira homeostática no tempo em que ele ali residiu. Pelo contrário, ela se encontrava em plenos estertores da transformação — na época, transformação não-violenta, mas nem por isso menos radical, pois a administração colonial minava a própria estrutura da autoridade que as crenças na bruxaria pareciam tão bem adaptadas a proteger. É bem possível que em tais circunstâncias as crenças em si e as práticas que as envolviam não tenham tido tanto um efeito homeostático, mas antes um efeito nitidamente conservador, ao conter os resultados da mudança e limitá-los a uma direção determinada. É também possível que realmente tivesse havido um aumento de acusações desde os dias do rei Gbudwe. Seria interessante saber, mas quanto a isso — e como não existem dados quantificáveis sobre o estado de coisas no tempo de Gbudwe — Evans-Pritchard não nos pôde esclarecer. A única indicação que ele nos fornece a respeito de uma reação indígena à transforma-

ção em termos de crença e ritual é, como já foi observado, seu relato sobre as novas sociedades secretas para a prática da magia. Tais confrarias devem ter significado uma verdadeira inovação: é interessante notar que não somente eram proibidas oficialmente pelo governo, mas também detestadas cordialmente pelos príncipes conservadores. Muitos descontentamentos devem ter sido canalizados para essas associações antes de encontrar formas mais diretas de ação política.

Os estudos sobre bruxaria e feitiçaria empreendidos durante a década de 1950-60 por um grupo de antropólogos treinados em Manchester ainda seguiram a tradição funcionalista, atribuindo a crenças desse tipo um papel essencialmente legitimador, dentro de sociedades vistas como em estado de equilíbrio a longo prazo. Entretanto tais estudos abriram o caminho para pesquisas históricas posteriores, ao introduzirem uma dimensão temporal, ainda que curta e cíclica. Turner,<sup>25</sup> Mitchell<sup>26</sup> e Marwick<sup>27</sup> publicaram monografias em que a crença na bruxaria deixa de ser considerada um simples regulador social e moral dentro de uma sociedade imóvel, passando a ser vista como parte de uma dinâmica política, como elemento mobilizado pelas mudanças cíclicas experimentadas periodicamente pelo sistema. Quando, pelo aumento natural da população, uma pequena aldeia atingia certa densidade crítica (além daquela que sua frágil estrutura de autoridade poderia conter), começavam a surgir acusações de bruxaria entre rivais que almejavam as posições de domínio local. O ponto de fissão era atingido quando as acusações e contra-acusações já tinham envenenado completamente o ambiente. Uma parte da aldeia instalava-se a certa distância, liderada por um dos rivais em luta, enquanto os remanescentes, novamente reduzidos a um grupo manejável, voltavam a um estado livre de suspeitas (naquele momento). Mais recentemente Ardener<sup>28</sup> adotou perspectiva similar, embora mais sofisticada, ao associar a calma e o recrudescimento periódicos das crenças sobre bruxaria aos ciclos de prosperidade e depressão econômicas.

A questão aqui é que as crenças na bruxaria estão presentes o tempo todo nas sociedades descritas, mas, durante períodos de tensão social mínima, elas permanecem como que latentes. Quando a situação geral se deteriora, surgindo poderosas rivalidades — especialmente ali onde, como em geral é o caso nas sociedades pré-industriais, as normas éticas tradicionais inibem a expli-

---

<sup>25</sup> V.W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*.

<sup>26</sup> Clyde Mitchell, *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*.

<sup>27</sup> M.G. Marwick, "The Social Context of Cewa Witch Beliefs", (I) p.120-35 e (II) p.215-33; e *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa*.

<sup>28</sup> Edwin Ardener, "Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief", p.141-60.

tação dessas rivalidades —, as crenças na bruxaria inflamam-se bruscamente, gerando acusações reais, para voltar a amainar quando as tensões diminuem. A partir dessa perspectiva, bastou um pequeno — embora talvez imprudente — passo para considerar-se o aumento das acusações de bruxaria como um sintoma de sociedade “doente”.<sup>29</sup> A sociedade enferma era implicitamente definida como aquela que estivesse atravessando uma mudança brusca e de longo alcance, como a produzida pela situação colonial na África, ou pela Revolução Industrial européia.<sup>30</sup> Em tal sociedade, segundo a teoria, as crenças na bruxaria proliferavam descontroladamente, podendo causar danos sérios, ao passo que, numa sociedade que desfrutasse de alguma imobilidade edênica preexistente, as crenças eram controladas e socialmente úteis, “uma espécie inteiramente domesticada”.<sup>31</sup>

Mesmo deixando de lado os pré-julgamentos morais implícitos em expressões do tipo “sociedade doente”, a hipótese é inteiramente inverificável. Não apenas em virtude das quase insuperáveis dificuldades de quantificação (Marwick<sup>32</sup> fez um belo esforço com seu material sobre os Cewa, mas como se pode medir o grau de tensão interpessoal que constitui uma disfunção social?), mas também em razão da impossibilidade de construção de algo que se aproximasse de uma escala adequada de tempo. Os antropólogos visitam as sociedades que pesquisam (como Evans-Pritchard visitou os Azande) durante uma certa época. Por um motivo ou outro, muitos deles não retornam a essas sociedades posteriormente. Com sorte, podem permanecer lá o tempo suficiente — ou voltar muitas vezes — para testemunhar com imparcialidade mudanças cíclicas a curto prazo, como as descritas por Turner, Mitchell e Marwick. Além disso, como Ardener, podem ser afortunados e engenhosos no manuseio de documentos já existentes, ou na descoberta de informantes idosos que atravessaram pessoalmente alguma mudança. O espectro temporal em que um antropólogo pode estender suas observações, contudo, é em geral dolorosamente curto, e para certas finalidades essa insuficiência não pode ser compensada nem mesmo pela observação mais rica e detalhada.

Muito menos pode o antropólogo — trabalhando numa sociedade pré-letrada, sem documentos e registros sistemáticos — encontrar apoio suficiente em fontes históricas. Um historiador que trabalhe, digamos, na África, pesquisando o passado pré-letrado (mesmo recente), deve recorrer, tanto quanto qualquer etnógrafo, às declarações de informantes vivos; quando essa

<sup>29</sup> P. Mayer, “Witches”, p.15.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Mary Douglas, *Witchcraft Confessions and Accusations*, p.19.

<sup>32</sup> M.G. Marwick, *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa*, passim.

tradição oral é destruída, o pesquisador é forçado a se voltar para as descobertas arqueológicas (à parte, aqui, os relatos dispersos e incertos de viajantes anteriores). Por motivos vários não se pode julgar nenhuma dessas fontes seguras quanto a dados quantitativos a respeito do ressurgimento e queda das acusações de bruxaria no decorrer de longos, mas bem definidos períodos de tempo; e muito menos quanto à possibilidade de correlacionar tais fenômenos a outras instâncias do processo de mudança social.

A situação é bem diversa, contudo, para a tribo mais tradicional dos historiadores — que trabalham sobre documentos históricos produzidos por uma sociedade letrada, com possível acesso a materiais como registros paroquiais, judiciais etc., assim como aos pronunciamentos de testemunhas contemporâneas instruídas. Com efeito, esse pesquisador muitas vezes se vê privado da oportunidade de fazer observações diretas e questionar informantes; mas, por outro lado, ele tem a possibilidade — como fez MacFarlane recentemente em sua pesquisa sobre o Essex nos períodos Tudor e Stuart<sup>33</sup> — de vasculhar registros e outras fontes escritas de uma área determinada, para um período de mais de um século. Por essa via, ele pode ter uma idéia do aumento e declínio das acusações de bruxaria durante longos períodos — períodos bem documentados, além disso, com respeito a fatores econômicos, políticos, religiosos e outros. O material é mais pobre, mas muito mais extenso. É como se Evans-Pritchard tivesse acesso a registros escritos de todos os casos levados aos oráculos dos príncipes, desde muito antes da época do rei Gbudwe até os nossos dias, mas sem ter a possibilidade de presenciar uma única sessão oracular ou falar com um só informante.

Nos anos recentes, uma historiografia inglesa de orientação mais sociológica<sup>34</sup> voltou sua atenção para a evolução das crenças — e especialmente para ação levada a efeito contra bruxos e outros praticantes do mal místico na Inglaterra e Europa continental do passado —, numa tentativa de relacionar as variações de intensidade desse fenômeno com outras variáveis históricas. Em termos antropológicos, as conclusões desses trabalhos foram até certo ponto desconcertantes. Mas em última análise tornaram-se reveladoras. Parece que no contexto europeu a era em que a bruxaria esteve realmente ativa e vigorosa teve um começo e um fim bem definidos. Surgindo de um nível an-

---

<sup>33</sup> Alan MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*; “Witchcraft in Tudor and Stuart Essex”.

<sup>34</sup> H. Trevor-Roper, *Religion and the Decline of Magic*; Norman Cohn, “Warrants of Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion” e “The Myth of Satan and his Human Servants”; Alan MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*; Keith Thomas “Anthropology and the Study of English Witchcraft” e *Religion and the Decline of Magic*.

terior mais modesto e aparentemente “domesticado”, ela floresceu impetuosamente durante os séculos XVI e XVII, entrando em declínio do decorrer do século XVIII, quando se iniciava a Revolução Industrial. Isso contradiz diretamente a hipótese que considerava a bruxaria um “sintoma” de transformação social rápida. Não que a sociedade europeia, é claro, tenha ficado exatamente estática durante os séculos da Renascença, da Reforma e da Contra-Reforma; entretanto, não se pode mais afirmar que a “febre da bruxaria”, mesmo entre os povos desprovidos de sofisticação científica, acompanhe toda e qualquer convulsão social. (Em verdade algumas das evidências africanas já apontavam exatamente nessa direção).<sup>35</sup>

Embora muito do material europeu ainda esteja por analisar, e o campo permaneça inteiramente aberto à especulação, dois pontos adicionais parecem claros. Os historiadores estabeleceram de forma praticamente indiscutível a futilidade de explicações sociológicas simplistas, baseadas em correlações unívocas, acerca da propagação e incidência das acusações de bruxaria. Por outro lado, como os mesmos historiadores reconhecem, sua abordagem do fenômeno da bruxaria foi substancialmente enriquecida e intensificada pelas contribuições da antropologia. Em sua maioria, tais contribuições remetem diretamente a *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*.

Eis assim o que se pode dizer a respeito da vertente que vai dos “estudos sobre micropolítica” às teorias sobre a sintomatologia da transformação social, e, por esta via, à reinterpretação de certos aspectos do passado europeu. Mas essa está longe de ser a única linha de descendência que remete ao estudo de Evans-Pritchard. No correr dos anos, aumentou notavelmente o interesse sobre as determinações sociológicas do conhecimento e da percepção, interesse que não cresceu somente entre os antropólogos. Dentro da própria antropologia Victor Turner<sup>36</sup> iniciou sua carreira com um clássico estudo funcionalista sobre as implicações sociopolíticas das crenças causais; seu trabalho posterior debruçou-se com resultados notáveis sobre a linguagem simbólica em que se apóiam as crenças. Assim, Turner nos deu para os Ndembu um mapa indígena completo da sociedade e do cosmos, uma cartografia desenhada em cores e texturas, com as propriedades naturais de plantas, árvores e pedras usadas no ritual.<sup>37</sup> Desde então os “mapas cognitivos” entraram em moda, mas poucos foram os desenhados com tanto cuidado e

<sup>35</sup> G. e M. Wilson, *The Analysis of Social Change*, p.154; Clyde Mitchell, “The Meaning of misfortune for urban Africans”.

<sup>36</sup> V.W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*.

<sup>37</sup> V.W. Turner, *Ndembu Divination, Religion, the Reformation and Social Change, The Drums of Affliction e The Ritual Process*.

amor. Na África Ocidental, Horton, formado em ciências exatas, explorou o estatuto teórico dos modelos indígenas de causalidade, ali encontrando tanto semelhanças quanto diferenças significativas diante das idealizações epistemológicas da ciência ocidental.<sup>38</sup> Estes são apenas dois exemplos entre muitos. Há alguns anos a Associação de Antropólogos Sociais da Grã-Bretanha e da Comunidade Britânica patrocinou uma conferência sobre o tema “Antropologia e medicina” na qual foram discutidos os determinantes sociais que atuam sobre as noções de saúde, doença e cura, não apenas no contexto de culturas pré-letradas, mas também nas industrialmente avançadas. É interessante observar que a essa conferência compareceram médicos, além de antropólogos. Tradicionalmente a profissão médica tem-se mostrado um tanto lenta no interessar-se por idéias “nativas” sobre etiologia, embora haja honrosas exceções.<sup>39</sup>

Mas a “sociologia do conhecimento” permanece um problema epistemológico. Preocupados com isso, os filósofos muito a propósito aproveitaram o farto material de Evans-Pritchard, rendendo assim tributo à precisão de suas observações e à profundidade de sua compreensão. Collingwood usou seu trabalho para discutir a natureza de percepção estética<sup>40</sup>, enquanto Polanyi dele se valeu ao especular sobre a própria possibilidade de um conhecimento genuíno.<sup>41</sup> Em nossos dias, Gellner, MacIntyre e Winch, entre outros, desenvolvem uma discussão constantemente enriquecida por aportes que, direta ou indiretamente, derivam de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*.

Além disso, seja qual for o interesse na reconstrução das genealogias intelectuais, Evans-Pritchard é, para o antropólogo dos anos 1970, alguém muito mais importante do que um ancestral reverenciado — é um colega que tornou, como que miraculosamente, os Azande de meio século atrás nossos contemporâneos, tanto quanto dele mesmo. Por isso o emprego do presente etnográfico nesta versão condensada, tão absurdo à primeira vista, termina se revelando de singular adequação. De qualquer forma, pareceu mais indicado conservá-lo no corpo do texto, para que o próprio Evans-Pritchard nos fale com sua voz inimitável.

A despeito do máximo cuidado tomado, há sempre o risco de que uma condensação desta natureza encerre algo como uma profanação. Passagens muito queridas — por vezes capítulos inteiros — tiveram de ser forçosamente

---

<sup>38</sup> Robin Horton, “African Traditional Thought and Western Science”.

<sup>39</sup> E.T. Ackerknecht, “Problems in Primitive Medicine”, “Primitive Medicine and Culture Pattern” e “Natural Disease and Rational Treatment in Primitive Medicine”.

<sup>40</sup> R.G. Collingwood, *The Principles of Art*.

<sup>41</sup> Michael Polanyi, *Personal Knowledge*.

eliminados, definições e dados foram relegados a uma nota ao pé da página ou a um apêndice. Pior ainda, em função da brevidade, precisaram ser sacrificados muitos casos e histórias, tão abundantes quanto minuciosos, e muitos textos nativos, que tanto enriqueciam e davam sabor ao trabalho original. Como compensação ao menos parcial, o melhor conselho que posso oferecer ao leitor desta edição condensada é, paradoxalmente, que a encare apenas como uma leitura preliminar. Como introdução a um dos grandes clássicos sobre o assunto ela é adequada; mas idealmente deveria induzir seu leitor a ir adiante e comprar, pedir, roubar — ou até tomar emprestado numa biblioteca — uma edição completa de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, para ler tudo do começo ao fim.

EVA GILLIES