

Não é preciso crer em bruxas para que elas existam**Ou****Livrai as bruxas da crença!**Stelio Marras¹

Confesso que mal consigo pensar no tema da bruxaria sem antes enfrentar uma pergunta que, se identifico bem, costuma ser muito incômoda no âmbito acadêmico: seres como bruxas ou bruxos, ou o fenômeno da bruxaria, tais ontologias existem? E é nessa pergunta – que é uma pergunta muito própria dos modernos – que eu gostaria de concentrar minha comunicação, nada além de um singelo comentário, hoje aqui. Se é preciso, como de fato me parece, contornar essa pergunta sobre a existência de tais seres e fenômenos, é igualmente necessário, antes, saber contorná-la, saber atacar as suas premissas a fim de justificar a recusa em se operar com elas, e não simplesmente recusar sem mais.

Antes ainda de avançar neste ponto, devo pelo menos indicar brevemente algumas questões sobre esse tema, e das quais não falarei, mas que são, salvo melhor juízo, questões centrais na abordagem da bruxaria, da feitiçaria. Não falarei então da evidência gritante (que outras e outros tratarão com mais pertinência e expertise do que eu), que diz respeito ao crucial corte de gênero da bruxaria, isso que passa por reconhecer proeminência das bruxas, antes que dos bruxos, como alvos, elas especialmente atacadas e das maneiras as mais atroz – assim historicamente e ainda hoje. E o Brasil, país da miscigenação racial e do sincretismo religioso (conforme insiste, embora não sem reações e revisões constantes, parte importante da mitologia histórica do Brasil sobre si mesmo) destaca-se por sua especial e tão antiga violência às “suas” bruxas e feiticeiras. Que se consulte, por exemplo, os tribunais da santa inquisição nas suas visitas no Brasil desde o século XVI oficiando esse gênero de violência – e afinal essa violência de gênero. Já desde a primeira hora da invasão portuguesa nesta parte da América, deu-se

¹ Professor de antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros, IEB/USP. Pesquisador Associado do Projeto Temático Fapesp Processo 2020/07886-8.

franco curso a denúncias, perseguições e condenações contra feitiçarias indígenas. É triste constatar, para dizer pouco, que esses crimes e preconceitos seguem ainda hoje vigentes, e sob diversas roupagens, contra indígenas, e não só eles, no Brasil. São crimes ontológicos e políticos que costumam ferir de morte a autodeterminação desses povos, sua existência espiritual e material.

Infelizmente, nada disso se passa de modo diferente (bem ao contrário!) em relação aos grupos de origem africana diaspóricos no Brasil desde a introdução do sistema escravista por aqui. Mesmo roteiro, como vastamente se sabe: acusações, perseguições e condenações desde lá e até hoje. E com a agravante de aí se combinar, de modo particular e perversamente forte, o racismo. Que se lembrem as inumeráveis mortes e toda sorte de achincalhões e aviltamentos de mães de santo no Brasil de norte a sul e desde sempre. Só para mencionar dois casos recentes: Vera Lúcia Mendes Teixeira, mãe de santo, de 63 anos, de Porto Alegre, alvejada no dia 10 de junho de 2022, e que logo em seguida não resisti e morre. Ainda: a liderança quilombola Bernadete Pacífico, de 72 anos, conhecida como mãe Bernadete, assassinada a tiros no dia 17 de agosto de 2023 na Região Metropolitana de Salvador. Não preciso dizer que, para a mentalidade que toma esses agressores e assassinos, as lideranças religiosas do candomblé e da umbanda são chamadas, nada raramente, de bruxas – e bruxa, aí, como categoria de acusação. Eis porque seja estrategicamente luminosa e imprescindível toda iniciativa que, de modo menos ou mais tácito, busque colaborar para positivar essa categoria entre nós.

E antes ainda que eu passe a me debruçar sobre a questão que anunciei, também não posso deixar de lembrar o já indispensável trabalho da filósofa e historiadora Silvia Federici (italiana radicada hoje nos EUA), que demonstra as relações íntimas entre dominação de gênero e controle de corpos femininos no nascente capitalismo mercantil – com os cercamentos e apropriações privadas da terra –, explicando assim a caça às bruxas como caça às críticas e resistências possíveis das mulheres naquele momento de passagem do feudalismo para o novo ciclo de acumulação capitalista. É caça às bruxas que a própria autora reconhece continuada nos dias de hoje (e por isso fiz questão de lembrar as mães de santo recentemente assassinadas no Brasil).

Passo agora ao problema sobre determinar existência de bruxas, bruxos, bruxarias, feitiçarias. Me parece, como comecei indicando, que essa pergunta (que o senso comum dos modernos naturalistas não tem pudor em sempre fazer) costuma ser, se reparo bem, sistematicamente evitada junto ao saber majoritário cultivado em academia. Dependendo da seara em que é lançada, ela aparece como se nem mesmo fosse pergunta cabível (mas não por boas razões, conforme entendo). Ou como se as respostas a ela variassem entre, de um lado, ofender o pensamento de verve mais positivista, naturalista, determinista, essencialista (ou de um realismo ingênuo pautado em um cientificismo também ingênuo, porque é preciso ver a cada vez qual imagem de ciência está servindo de referência) e, de outro lado, ofender aqueles que creem. Digamos, ofensa ao realismo ou às ciências, quando a resposta à pergunta sobre a existência de bruxas é afirmativa, e ofensa ao espiritual ou religioso, para uma resposta negativa. Daí a fuga da pergunta, isso que, dizendo assim, pode dar rima, mas não solução.

Já que de relance parafraseei o poeta mineiro, quero agora lembrar outro mineiro, esse da prosa, Guimarães Rosa, que no relato do crítico literário Antonio Candido (em uma entrevista filmada antiga e disponível *on-line*), ele, Rosa, que aliás era um homem conservador, disse a Antonio Candido que o mais fundamental dos problemas não era sobre justiça social, como sobre o socialismo ou questões dessa natureza sociológica, mas sim saber se Deus existe ou não, se o Diabo existe ou não – inquietação aliás, vamos lembrar, que tomava o próprio Riobaldo, ele disputando e disputado entre as figuras de Deus e o Diabo ali entre mil ambiguidades, entre reveses e perigos dos pactos. Antonio Candido pontua que o drama matriz, a premissa mesma do *Grande Sertão: Veredas* reside na dúvida viva de Riobaldo sobre as referidas existências. Tal dúvida permanece ali sem resposta, assim como saber se Diadorim era homem ou mulher. São esses irresolutos que conferem a força motriz que move o romance.

Apenas me demoro um pouco nessa passagem para poder dizer que às vezes (ou talvez muitas vezes) parece que a literatura e as artes têm mais condição, senão menos travas, digo, mais liberdade de colocar perguntas assim, como essa tão incômoda (sem ter que exatamente respondê-la) do que, em comparação, podem as ciências, inclusive as

sociais, e mesmo a filosofia. Mas minha aposta, como espero que fique claro nesta comunicação, é a de que, mesmo aqui na academia, podemos ganhar entendimento sobre essa espécie de ponto cego do conhecimento oficial, como sobre bruxos e bruxarias, ganhar entendimento sobre semelhantes filosofias ocultas (e ocultas porque foram ativamente ocultadas), quando nos valemos bem de nossos recursos intelectuais, combinando diferentes áreas do saber, diferentes modos de especular e de aferir realidade. Quer dizer, não está dado que ciências e filosofia devam se afirmar negando o não científico, negando o mágico e o que, supõe-se, ofenderia a razão.

Evitar uma tal pergunta pode até aparentemente denotar bons modos, uma qualquer cortesia acadêmica, mas etiqueta epistêmica essa (talvez uma proteção, antes de mais nada) que frequentemente descamba em prejuízo para o conhecimento, e mesmo, por revés, à diplomacia, resultando apenas numa morna tolerância – tolerância, essa maldição, para falar com a filósofa bruxa-orientada Isabelle Stengers (1997), ela que aliás estende saberes e práticas de feitiçaria e contrafeitiçaria para melhor compreender o capitalismo e para bem enfrentá-lo (Stengers & Pignarre: 2005). Mas o ponto aqui é: se se quer ser diplomático escanteando essa pergunta sobre a existência de bruxas e bruxos, o tiro pode sair pela culatra e piorar, em vez de melhorar, a diplomacia entre ciência e não ciência, filosofia acadêmica e não acadêmica. Eu quero tentar escapar desse escape. E confio que minha especialidade em antropologia dos modernos, como em antropologia da ciência e da tecnologia, reúna chances de oferecer alguma luz, algum entendimento ao que, precisamente, não aparece (não para os caçadores de bruxas, menos ou mais inadvertidos) como moderno nem científico e nem iluminado: as bruxas e as bruxarias.

Mas como então encarar a questão da existência de bruxas (como de divindades, de encantados, de espíritos etc.) sem com isso “ferir os sentimentos estabelecidos”, essa “restrição leibniziana” que dá guia ao pensamento de Stengers (2002)²? Trata-se de limite que dá mesmo quadratura ética e epistemológica à sua produção de

² Tal restrição, já antes esposada por Alfred Whitehead, conforme ela lembra, indica que “a filosofia não deve ter por ideal ‘subverter os sentimentos estabelecidos’” (STENGERS, 2002, p. 25).

conhecimento, ela mesma que, aliás, é tradutora para o francês de uma escritora bruxa, californiana, neopagã, ambientalista, chamada Starhawk. Pois fere-se o realismo científico, como o positivismo filosófico (que costuma preponderar entre nós modernos como uma sobrecodificação dominante de indicação do que é e não é real) quando se concede que bruxos e bruxarias existem – como existem plantas, animais, coisas e pessoas, fenômenos naturais, realidades microscópicas ou macroscópicas, etc. Sim, mas do outro lado desse realismo modernista bipartido entre fatos e fetiches, entre o real e as representações, entre qualidades primeiras e qualidades segunda do real, entre metafísica e experiência, entre enfim origem natural ou social da realidade, também se fere o sentimento dos adeptos de bruxaria quando, ao contrário, bruxos e bruxarias são inscritos como nada além de crença, nada além de representação social, isto é, como realidade de segunda ordem, talvez apenas um arcaísmo religioso ou até mesmo um espiritualismo contra-religioso, mas que em todo caso diria respeito não ao que há lá fora no mundo, por invisível que seja, mas sim ao que há no interior de um pensamento, como de uma cultura. Seria realidade fraca, mole, relativista, dizendo respeito ao enunciador, não ao enunciado, ao locutor e sua sociedade, não ao mundo e à natureza multiforme, plural e intrinsecamente relacional do real. Se é assim mesmo, então passo a entender melhor as razões da evitação quase ritual à pergunta sobre existência de bruxos e bruxarias. Dirão que melhor seria nem mexer nesse caldeirão, porque a esfinge do Janus bifronte (ora exibindo a face factual do real como dado, ora a face fictícia do real como construído), essa esfinge a todo tempo espreita e mesmo assedia o pensamento e a sensibilidade dos *modernos*³. Quer dizer, se correr o bicho pega, se ficar o bicho come. Só daria para agradar a razão ofendendo a crença – e vice-versa. Diplomacia impossível.

Mas eis que pensadores como Bruno Latour e Isabelle Stengers, cujas reflexões situam-se no centro de toda uma movimentação intelectual (reviravoltas na ontologia, na epistemologia, na metafísica), passaram a traçar sinonímia ali onde só reinava ou ainda reina pura e intransitiva antonímia; passaram a reconhecer, rastreando empiricamente modos de compor mundos, composição entre termos que só sabiam atuar em oposição

³ “Moderno” no sentido preciso de Latour (1991).

(natureza e cultura, cosmos e política, fatos e fetiches, dado e construído, razão e crença, magia e ciência etc.). São pensadores que passaram a se valer, para recorrer à expressão de Stengers e Latour, do “princípio de irredução” (Latour, 1988), isto é, a recusa em reduzir o conhecimento do real ora a um termo do polo, ora ao outro. Num realinhamento de linhagens filosóficas, esses autores reavivam filósofos como Gabriel Tarde, Alfred Whitehead, Willian James, Etienne Souriau, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze. Tudo para que, digamos assim, se devolva a metafísica ao mundo, às provações pragmáticas, aos processos e experiências, ao vivido das relações – isso que implica re-triar autores e programas filosóficos.

Para agora situar bruxarias e feitiçarias nessa discussão, entendo que o dispositivo do agnosticismo (de q tanto se serve Latour, mas não só ele) é o que, a meu ver, permite limpar o terreno tão minado dos reducionismos e imperialismos ontológicos, como condição para que se possa surpreender (descrever e conhecer) o real quando e enquanto se realiza (como? por quais meios? com quais consequências?). Tal entrada permite o reconhecimento da centralidade das práticas, por via dos seus efeitos, sem que seja preciso reiterar a disposição reducionista e seus corolários, como sobretudo a acusação de crença. Acusar para expurgar a crença e, assim, se afirmar a razão nos fenômenos. Por isso, para lembrar o sentido do agnosticismo e sua pertinência para o caso em tela, basta nos remetermos à sua rubrica filosófica dicionarizada (Houaiss). Nessa rubrica, o agnosticismo se define por essa disposição em reputar como “inacessível ou incognoscível ao entendimento humano a compreensão dos problemas propostos pela metafísica ou religião (a existência de Deus, o sentido da vida e do universo etc.), na medida em que ultrapassam o método empírico de comprovação científica”.

Eu entendo que uma grande e imediata vantagem de se adotar essa postura do agnóstico é a de ela impedir a compreensão do que quer que seja pela especulação metafísica longe das práticas, recusa em definir qualquer essência longe da ação – recusa enfim em divorciar metafísica e empiria, especulação e experimentação, o abstrato e o concreto, o objetivo e o subjetivo, a transcendência e a imanência. O agnosticismo permite, então, abordar a razão tal como realizada no mundo, e a crença igualmente: tal como realizada

no mundo. Nem razão nem crença em si mesmas, em suas supostas essências transcendentais, seus supostos domínios próprios, puros e autônomos, mas sim deslocar a atenção para a ação dos fenômenos. Deus e o diabo, no *Grande Sertão: Veredas*, não precisa aparecer, assim em pessoa, para Riobaldo denotar, distinguir, deduzir ou inferir a sua existência, por mais sutil e ubíqua que seja. Me parece que sua dúvida lancinante, seguida por toda sua hermenêutica e exegese ao rés do chão sertanejo, é saber se tal ou qual ação emana de Deus ou do Diabo...

Essa posição do agnóstico talvez seja mesmo muito boa para o antropólogo – ou, de resto, para todo aquele que se aventure a conhecer o outro sem com isso exotizá-lo nas suas crenças particulares; e, no mesmo passo, nesse mesmo movimento contrastivo da alteridade, não exotizar os modernos na sua razão universal. Eu diria assim: é não mais aceitar que a razão esteja para a natureza revelada assim como a crença para a cultura múltipla, esta que só saberia interpretar (nunca revelar). Em última análise, trata-se de recusar, no mesmo ato, tanto o mononaturalismo quanto o multiculturalismo – essa face e contraface modernistas. É pelo menos uma ótima posição de partida, essa do agnóstico, na aventura de conhecer simetricamente. Eu entendo também que temos aí uma continuação renovada do grande projeto antropológico de Marcel Mauss: o de alargar a razão – e tal, como aqui, para alcançar a crença, e já não mais opondo uma à outra, como fossem soluções que não se misturam, avenidas que não se cruzam, recursos que não trocam benefícios.

Já aqui teremos o bastante para alcançar o argumento de Latour (1996) em favor da simetria entre crença e razão. Na primeira parte deste seu *Pequena reflexão sobre o culto moderno dos deuses fatiches*, denominada *Objets-fées, objets-fait*, ele lembra que a semântica de *fée* admite as acepções de fada, de mágico, de encantado, enquanto a de *fait* admite as acepções de fato, mas também de feito, de construído, de tramado. Ele próprio remete à ambígua frase do filósofo Gaston Bachelard: *un fait est fait*. Ou seja, com a mesma palavra, *fait*, experimentamos um curioso estranhamento, porque ela tanto diz respeito a uma construção imanente humana em relação a algo, quanto diz respeito, ao mesmo tempo, ao fato no sentido forte e mais usual, aquele que independe do desiderato humano, que supera ou transcende o humano porque,

como tal, um fato seria autônomo. Então, tanto na semelhança fonética (*fée* e *fait*) quanto na semântica etimológica de *fait*, temos aí já um indicativo de simetriação entre o que seria construído e o que seria dado, entre o mecanismo e a intenção, entre a ação do objeto e a ação do sujeito, entre o fato e o fetiche, uma continuidade mesma entre o imanente e o transcendente. Simetriação que, levada às suas consequências, tem por efeito eliminar a clivagem que se quer já dada entre esses pares. Em vez então do repertório bipartido e assimétrico (dos dois pesos para duas medidas), repertório esse do fato aqui e do fetiche ali, Latour propõe um único “órganon”, um único diapasão, única medida que reúna o fato e o fetiche na noção dele de *fatiche*, que é um neologismo.

Não poderei avançar aqui no exame mais detido desse ensaio de Latour, que demonstra que a crença é um efeito do contato com aqueles que acreditam numa “Razão” universal. Notarei apenas que os modernos acreditam na razão, sim, mas sem que essa crença apareça como crença, já que os modernos, quando se trata do real, eles não acreditam, eles sabem, e sabem inclusive que os outros acreditam. Por isso, diz Latour, “é moderno aquele que acredita que os outros acreditam” (1996: 15). Acredita que os outros são presas da crença, como os acorrentados na caverna de Platão.

Face a essa noção de razão, a crença (sobretudo quando ameaçadora, quando portanto não se deixa aprisionar no domínio da representação, da subjetividade, mesmo da cultura, no seu sentido fraco), ela então aparece como categoria de acusação (aqueles outros fetichizados, como bruxos e embruxados, com seus encantos e seus encantados, e que precisam ser emancipados de suas fantasias, ainda que a ferro e fogo, debaixo de cruz ou espada). Mas contra essa noção negativa de crença, emerge a crítica, que vou aqui vocalizando e dando tratamento, segundo a qual a crença não pode ser um estado mental, uma disposição de uma interioridade cerebral (no nível do indivíduo) ou disposição de uma interioridade cultural (no nível da sociedade). Mas se a crença não é isso, então a razão não é mais aquilo que parecia ser. Deve estar claro que uma e outra se definem pelo contraste que os modernos estabelecem entre elas. Os outros acreditam, nós sabemos. Nós sabemos que sabemos porque sabemos que os outros acreditam.

Feito, pois, esse reconhecimento, eis que se dilui a diferença já supostamente dada, estabelecida, estável demais entre crença e razão. Tal diluição enseja o caminho para que possamos nos livrar da indicação do real assediada pelo imperialismo de dado modo de produzir existências, como sobretudo do modo científico entre nós modernos, essa grande referência⁴. O ponto é que se dizemos, ao contrário, que alguém acredita ou que alguém tem razão, é gigantesco o risco de interrompemos de imediato o exame, a descrição, de ambas essas operações. É que os tipicamente modernos já sabemos de antemão o que há para saber – como ensina Stengers⁵, nessa fórmula que só faz produzir desencantamento na produção do conhecimento, a começar entre as próprias ciências.

Ora, um tal ponto de vista modernista concebe, então, que aqueles que acreditam são presas do fetiche, já refratários ao pensamento científico, senão ao raciocínio mesmo. Já aqueles que sabem, por contraste, são sujeitos livres do conhecimento. Todo o humanismo ocidental moderno se erige a partir daí – o que é liberdade? o que é dominação? O que é emancipação? Toda identidade e toda alteridade (nós e os outros) são função desse esquema. Toda perversidade modernizadora, idem. Em sua versão a mais negativa, crença é fetiche. E então fetiche aparece como categoria de acusação. Fetiche como criação de uma máquina anti-fetiche, máquina modernista, de modernização do espírito, da cultura, da sociedade. O próprio fazer mágico de bruxarias e feitiçarias é, no ambiente cognitivo moderno, quando não desprezado, quando não denunciado, quando não exotizado, ele é tido como um fazer arcaico, que confunde e se engana sobre causalidades. Seria nada além de algo a ser superado pelas ciências, como se estivéssemos falando da mesma coisa (magia e ciência), ou como se a magia fosse, num esquema unilinear evolutivo, uma etapa atrasada, subdesenvolvida da ciência.

⁴ Sobre o caráter referencial das ciências na indicação do real junto a outros modos de existência, ver Latour (2012)

⁵ Fórmula tipicamente moderna e modernizadora perigosamente presente nas ciências e filosofias: “nós sabemos tudo o que há para saber” (Stengers, 2013: 84)

A acusação de fetichista (e fetiche e feitiço compartilham etimologia comum, como o próprio Marx notou) envia a uma espécie de evangelização do saber e pretende que aqueles que acreditam passem a saber que apenas acreditam, são apenas crentes, para que assim possam até se afastar da crença para se credenciar ao saber, à razão universal, ao conhecimento objetivo, à ciência (ou de uma certa noção de ciência, já que ciência também é objeto de disputa ontológica, epistemológica, política). Ou seja, para o caso da bruxaria, esta crença atentaria tanto contra o cânone do conhecimento científico (por via do que chamamos magia) quanto contra o cânone religioso, sobretudo os de fundamento monoteísta e cuja transcendência se desliga da imanência. Daí que a bruxaria, como espécie de fenômeno *trickster*, afronte esses dois modos de produzir existência e suas fronteiras. Eu devo insistir que uma tentativa frequente de domesticar a potência da bruxaria, mesmo entre os bem intencionados, é circunscrevê-la no domínio da cultura, como aliás se faz em relação por exemplo às entidades da umbanda e do candomblé: tudo ali apenas expressão da representação social e seus signos mais ou menos arbitrários – e isso quando valoradas positivamente. Mas me parece claro que caboclos, orixás, bruxas, seus mil avatares e figurações, se deixam circunscrever no domos da cultura apenas como estratégia, inclusive de proteção e sobrevivência. Há ali, no entanto, na dita cultura de encantamentos e feitiçarias, muito mais natureza e sobrenatureza do que costumam supor nossas vãs filosofias modernistas.

É que quando aplicamos essas clivagens modernistas já dadas, cristalizadas e encerradas em si, não entendemos o que realmente acontece, por exemplo, nos terreiros de candomblé. Ou melhor, os modernos achamos que entendemos. Dizemos: isso é fetiche! Isso é crença! Ou, na melhor das hipóteses, é expressão cultural ingênua, tomando-se aí a cultura como algo mole, realidade de segunda ordem. Porém, a rigor, não estamos entendemos o que se passa lá – porque é mesmo de passe que se trata, de passagens, de emergências, de instaurações. E então ingênuos resultamos nós – e não eles, que para nós (isto é, os modernos) confundiriam o que não se deve confundir. Não à toa, o candomblé é um dos exemplos de Latour (1996), a partir de relato que uma pesquisadora brasileira fornece a ele, na argumentação que afirma os deuses *fatiches*.

É muito difícil para o pensamento crítico moderno compreender o adepto do candomblé que diz ser preciso fazer o santo. Como assim? O santo já não estava pronto? Já não existia independentemente dos adeptos? De novo, restam as acusações: ou essa gente é confusa, se engana ou quer nos enganar. É como se nem a dimensão sobrenatural desse povo de terreiro fosse bem resolvida. Fazer o santo? Ora, mas que religião é essa em que o transcendente se mostra manifestadamente poluído da imanência humana? Nem pode ser religião: é fetichismo mesmo! É culto fetichista! E o termo “culto”, escolhido por Latour para compor o título do livro, já denota seu esforço de simetria entre crença e razão, além de ter o condão de livrar esse termo da categoria de acusação a que os modernos fundamentalistas atribuem a ele. Eu diria que se trata, em Latour, de converter o fetiche como categoria de acusação para categoria de compreensão, desde que, agora, o fetiche seja iluminado por aquilo que sempre foi: *fetiche*, a reunião, sem contradição, entre fato e feito, transcendência e imanência. Claro que, no mesmo lance, tal virada implica necessariamente, simetricamente, , rever, como faz Latour aí e em toda a sua obra, a noção de fato, não mais oposta a fetiche, mas composta com ele. É necessário porque, bem vemos isso agora, e já com toda clareza, que a noção modernista de fato dependia da noção de fetiche. Se fetiche, agora, não se mostra mais o que era, então o seu suposto oposto, a noção de fato, também não pode mais seguir a mesma, já que uma e outra se revelam mutuamente dependentes entre si.

Latour demonstra que essa operação tipicamente moderna de naturalização da quebra, da clivagem, recusa a etimologia comum de fato (*fait*) para separar o que é feito do que é dado, de modo que, para os modernos, essa etimologia comum só pode aparecer como contraditória no plano oficial, mas não nas práticas. Oficialmente, é assim para os modernos: ou bem a causa é humana ou bem é não humana (seja natural ou sobrenatural):

Se existe crença, ela é a atividade mais complexa, mais sofisticada, mais crítica, mais sutil, mais reflexiva que há. Mas essa sutileza jamais se desdobra caso se procure, em primeiro lugar, fragmentá-la em objetos-causa, em sujeitos-fonte e em representações.” (Latour, 1996: 79 – tradução minha).

Mas dizem os renitentemente modernos: é preciso escolher. E a exigência de uma escolha cominatória é precisamente o que os portugueses católicos, no exemplo de Latour (1996), pretendem replicar e impor quando diante dos outros (como diante dos negros da Costa da Guiné). É o que este autor desenvolve já desde o seu livro-manifesto (1991): uma divisão interna (Natureza/Sociedade/Sobrenatureza) é exportada para mundos não modernos, de modo que, no mesmo ato, se afirma (ou nega) o outro e se reafirma o nós. Ou seja, querem os portugueses católicos já modernos que os outros também se vejam, sem hesitação, diante da mesma escolha cominatória e afinal decidam sobre a origem da ação localizada nesse ou naquele termo, nesse ou naquele ente, respondendo à grande divisão (já dada e não obtida⁶), que os modernos tomam como universal: divisão entre o natural e o social – e, no caso, o sobrenatural também.

Então temos aí, com Latour, os portugueses interpelando os negros da costa africana: “A divindade é real ou artificial?” (1996, 17) “Os dois”, respondem os acusados. Mas, ora, reagem os brancos católicos, vocês se enganam ou querem nos enganar. Não passam de ingênuos ou cínicos charlatães com esse fetichismo. Como podem pretender, sem contradição, que um dado objeto religioso ou sagrado seja ao mesmo tempo algo autônomo e algo que é feito pelos humanos?

Mas é só como *fatiche*, mostra Latour, que podemos compreender que é preciso *fazer o santo* (como se diz nos terreiros) para que o santo passe a fazer. E é preciso fazê-lo bem para que ele bem se afirme e seja efetivo. Quer dizer, constrói-se algo para que esse algo se torne autônomo e supere, tome o humano, que no transe parece se retirar. Pois não se passa diferentemente em relação ao fermento láctico, a levedura de Pasteur, ainda na comparação de Latour. Pasteur precisou fazer para que a coisa passasse a fazer por si mesma. Diz Latour: “Pouco importa se as chamamos de divindades, genes, neurônios, economias, sociedades, emoções.” (Idem: 45). E ainda: “em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos supera” (idem: 47). Assim, não importa o domínio daquilo que é fabricado: se artístico, mercadológico, religioso, técnico, científico,

⁶ Sobre essa diferença ontológica e metodológica entre o dado e o obtido, ver Marras (2021).

conceitual. Latour pergunta: “Os romancistas também não dizem que são levados por seus personagens?” (46).

Pelo exposto, já podemos reconhecer que tomar os negros como fetichistas e os brancos como anti-fetichistas nada nos ensina sobre uns e outros, “porque não leva em conta as práticas” (Idem: 25). Conforme a postura latouriana do agnóstico, não se trata de crer na crença. Trata-se de descrever práticas e compará-las. E ao fazermos isso, nos livramos, num só golpe, do fetichismo (no sentido negativo) e do anti-fetichismo. Comparamos diferentes práticas a partir, contudo, de uma mesma matriz antropológica – essa do composicionismo, essa do relacionismo, essa da ação do entre, antes que dos entes, essa das emergências e instaurações, enfim da ação que põe em composição, e não em oposição, imanência e transcendência.

Ao se comparar práticas de uns e outros sob tratamento simétrico, e valendo-se do agnosticismo, tal postura metodológica permitirá a compreensão de que uns e outros lidam com “seres incertos, os quais não saberíamos dizer se são construídos ou coletados [compilados, recolhidos], imanentes ou transcendententes.” (Idem: 25). Ora, teremos aí o suficiente para se suspender as acusações de contradição ou ilogismo (no plano da razão, das ciências da natureza ou da natureza das ciências em sua face oficial purificadora, longe da ação), e também suspender as acusações de sacrilégio (no plano da religião, embora não da religião-em-ação, do sobrenatural-em-ação, do sagrado-em-ação). É que uma tal comparação simétrica com a crença faz com que a razão não recaia no paradoxo de ocultar o que ela devia desocultar. Ou pra que a razão, enfim, se habilite a conhecer o real, a estender mesmo o seu realismo ali onde era barrado. Do contrário, se a crença separa os outros de nós (incluindo os outros internos à sociedade dos modernos), ela então produz uma alteridade hierárquica (eles creem, nós sabemos), uma alteridade-autoridade, eu diria. Mas esta, em todo caso, se mostra cada vez mais irrealista e ineficaz, caminho aberto à má pedagogia. Daí que, notemos, uma antropologia da crença exige simetricamente uma antropologia da razão. Exigência para reconhecermos em nós aquilo que acusamos nos outros – mas um re-conhecimento, um novo conhecimento, que não mais torne a crença uma acusação, um conhecimento de segunda ordem.

Para essa tarefa de compor entre modos de existência é preciso uma virada, uma reviravolta ontológica e metafísica dos modernos⁷ que dirija nossa atenção para o mundo compositivo das práticas. Na tradição antropológica (dessa ciência tão casada às práticas, à empiria), lembro de passagem Claude Lévi-Strauss (1975), para quem, num texto célebre, o feiticeiro se revela tão mais feiticeiro quanto maior a eficácia de seus atos. Foco não apenas no feiticeiro e na crença da magia, mas na prática da magia que se pode flagrar e descrever a partir de pesquisa de campo. Eis aí o pensamento, o conhecimento emergindo das práticas, daquilo que em antropologia se pode chamar de indução etnográfica na produção do conhecimento – um conhecimento com aquelas e aquelas de quem falamos, e não um conhecimento sobre eles e elas.

Pois de volta às práticas, e ainda com Latour, podemos acompanhá-lo no entendimento de que na prática não é possível – ou não faz sentido – distinguir aquilo que nenhum filósofo, segundo o autor, jamais soube distinguir: até onde a imanência, até onde a transcendência? “Para falar de filosofia, ninguém nunca soube distinguir entre a imanência e transcendência” (Latour, 1996: 55). Ora, ao reaproximar a filosofia da experiência vivida, praticada, relatada pelos comuns, isso nos leva a reconhecer causas não na origem de seres e entes, mas ao longo de, nas passagens, nas emergências, como resultados de relações. É o real que emerge das travessias, para de novo falar com o Riobaldo do *Grande Sertão*: “Digo: o real não está na saída nem na chegada. Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (Rosa, 2001: 80). Algo no meio da travessia é, para mim, fenômeno da ordem da ação, dos acontecimentos. Diz Latour (1996: 92): “De fato, as divindades não são substâncias – não mais, aliás, que o fermento de ácido láctico. Elas são todas ação”. E assim, suspendendo as epistemologias modernistas do naturalismo e do sociologismo, epistemologias do dito pensamento crítico, Latour propõe mesmo o abandono, “da diferença entre epistemologia e ontologia” (idem: 80).

⁷ “Un tournant métaphysique?” é o título da apresentação de Bruno Latour pelo filósofo Patrice Maniglier (2012) na revista *Critique*.

Assim compreende o católico Latour a aparição da Virgem e a ação curadora de toda uma linhagem de marianas. A Virgem “não exige, de modo algum, ocupar a posição de coisa a ser vista – ou de ilusão a ser denunciada”:

O invólucro ontológico desenhado pela Virgem salvadora, seu “caderno de encargos”, pode-se ousar dizer, obedece a exigências que não recortam, em nenhum momento, os dois polos da pobre existência e da pobre representação. Ela faz algo completamente diferente, ela ocupa o mundo – sim, eu disse, o mundo – e de uma “forma” q surpreende tanto os clérigos como os anticlericais” (idem: 81-2).

Que se faça aqui as devidas correspondências em relação a bruxas e feiticeiras quando agora a ontologia se prende a encargos e ações, e não a atributos essenciais ou dotações originais do ser. Vamos dizer: nada de nome sem ação. Justamente, se são encargos, então estamos no terreno da ação, dos processos pragmáticos. Aqui, portanto, ontologia é o ser-em-ação, e não ação de um ser-substância. Ou, para falar agora com o filósofo e sociólogo Gabriel Tarde (2007: 80), e sua neomonadologia, “uma mônada está inteiramente ali onde age”.

Penso que agora, diante da pergunta sobre a existência de divindades, bruxas, encantados e toda sorte de figurações sobrenaturais, nós já possamos oferecer uma resposta digna, à altura desses seres. Será uma que recuse tratar essas existências como fossem realidade de segunda classe, como fossem uma fantasmagoria (da cultura ou da psique) projetando outra fantasmagoria. Será uma que recuse reduzi-las a representações, sociais ou individuais, do mundo sobrenatural. Ou tudo enfim para escaparmos da crença e da representação mental ou cultural – e assim liberarmos nossa atenção para os encargos dos seres, suas atividades, sua pragmática de seres e coisas em presença – que é, aliás, a que envia a etimologia de *pragmática*. Nesse sentido, diz Latour:

É preciso então que eu retorne à fenda entre as questões epistemológicas e as questões ontológicas. A nova história das ciências me permitiu deslizar entre as duas (...) O fermento de ácido láctico descoberto/construído/formado/induzido por Pasteur serviu-me de modelo na compreensão das divindades. Ele *tampouco* teria lugar no mundo, caso fosse preciso dividir as coisas em causas, interioridades e representações. (idem: 86)

A existência de entes e seres não é nem imaginária (representação confinada ao sujeito – individual ou coletivo – como se dissesse respeito apenas a esse referente) e nem é realidade autônoma sem mediações, sem emergir de uma cadeia de encantamentos. Delírio ou ingenuidade passa a ser a concepção epistêmica de um real que surge sem mediações.

Todos esses seres pedem para existir. Nenhum se ampara na escolha, que se acredita de bom senso, entre construção e realidade, mas cada um requer formas particulares de existência das quais é preciso estabelecer, com cuidado, o caderno de encargos. (86).

Daí a pergunta fundamental de Latour:

Como falar simetricamente de nós como dos outros sem acreditar nem na razão, nem na crença, respeitando, ao mesmo tempo os fetiches e os fatos? (Idem: 9).

Quer então aferir existência de bruxas e feiticeiros? Abandone o realismo ingênuo positivista e explore o caderno de encargos desses seres – suas exigências próprias, suas próprias condições de felicidade lhes conferindo grau de existência.

Quero terminar com um dito popular, a que aludi no início, ainda mais porque ditos populares costumam ser especialmente caros a antropólogos. Me refiro ao famoso “*No creo en brujas, pero que las hay, las hay*”. Bem, com o que pude expor, suponho que já temos condição de livrar do paradoxo, do mistério só aparentemente insondável, essa espécie de adágio popular: não acredito nas bruxas, mas elas existem. Ou seja, não é preciso crer nas bruxas para que elas existam. É preciso, aí sim, não crer na crença. É livrar a existência de bruxas e feiticeiros da noção tipicamente modernista de de crença.

E podemos então inferir que elas existem porque agem. Inclusive porque, não raramente, metem medo. E medo, inclusive, entre os filósofos. Por isso, evoco novamente a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2021: 16), ela que recusa a “droga forte da Verdade, (...) [esse] poder de denunciar e julgar, de desconstruir e criticar”. É recusa à “droga forte do esclarecimento contra a ilusão”. E assim ela termina este seu texto (Stengers,) – e aqui eu junto :

Eu comecei com o problema da ecologia das práticas enquanto ferramenta para pensar, ao sentir sua necessidade no meu trabalho com os físicos. Os físicos se sentem fracos e tentam se proteger com as armas do poder, equiparando suas práticas com afirmações de racionalidade universal. Mas a ferramenta, por não ser um instrumento a ser usado arbitrariamente, coproduz quem pensa, o que se demonstrou no fato de ter me conduzido da física à arte das bruxas. Fazendo o que faço, minha própria prática é de uma filósofa, uma filha da filosofia, que pensa com as ferramentas dessa tradição, que excluíram a magia desde seu início e que, inadvertidamente, forneceu as armas para os físicos e para muitos outros que se apresentam em nome da universalidade. Talvez por isso é que eu tenha de ir ao início, pois enquanto filha, e não filho, eu não poderia pertencer sem pensar em presença de mulheres, não mulheres fracas ou excluídas, mas mulheres cujos poderes talvez tenham causado medo nos filósofos. (Idem: 26)

Referências bibliográficas:

Latour, B. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte & Syrons, 1997 [1991].

Latour, B. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris, Éditions Synthélabo, 1996.

Latour, B. *The Pasteurization of France*. Cambridge, Harvard University Press, 1988

Latour, B. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris, La Découverte, 2012.

Lévi-Strauss, Claude. "O feiticeiro e sua magia". In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

Maniglier, P. "Un tournant métaphysique?". In *Critique*, n. 786, Paris, 2012.

Marras, Stelio. "A herança do dualismo modernista natureza-sociedade". In *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.9, n.3, dez. 2021, pp. 293-315.

Rosa, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

Stengers, I. "Pour en finir avec la tolerance – cosmopolitiques VII", in Stengers, I. *Cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, 1997.

Stengers, Isabelle & Pignarre, Philippe. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte, 2005.

Stengers, I. "Notas introdutórias para uma ecologia das práticas". In *Artecom postagem'21*. São Paulo, Unesp, Instituto de Artes, 2021.

Stengers, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, La Découverte, 2013

Tarde, G. 2007. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, 2007 [1895].