

**FEITIÇARIA E MODERNIDADE NOS CAMARÕES:
ALGUNS PENSAMENTOS
SOBRE UMA ESTRANHA CUMPLICIDADE***

*Peter Geschiere***

O fim do último século trouxe para a Antropologia um súbito renascimento dos estudos sobre feitiçaria — algo surpreendente no final de um século tão fortemente voltado para o moderno. Na verdade, esse renascimento foi profundamente marcado pela modernidade. Após muitas décadas de relativa negligência, o velho tema antropológico da feitiçaria-bruxaria reemergiu de forma bastante expressiva, mas agora em nova roupagem: a maioria das novas publicações vinculava-o mais ou menos explicitamente às mudanças modernas.¹ Obviamente, ambos os termos, “feitiçaria” e “modernidade”, são altamente problemáticos, ainda que por distintas razões. “Feitiçaria” (assim como “bruxaria”, “magia”,

* Este artigo é uma versão parcialmente reescrita do artigo em francês intitulado “Sorcellerie et Modernité: retour sur une étrange complicité”, publicado em *Politique Africaine*, 79 (2000), pp. 17-33, numa edição especial de *Pouvoirs sorciers*, editada por Florence Bernault e Joseph Tonda. Agradeço enormemente aos editores deste número, e a Jens Anderson, Adam Ashforth, Jean-François Bayart, Patrick Chabal, Jean e John Comaroff, Jan Kees van Donge, James Ferguson, Mariane Ferme, Lisa Malkki, Achille Mbembe, Birgit Meyer, Peter Pels e Janet Roitman por seus proveitosos comentários a respeito das várias versões deste texto. Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

** Universidade de Leiden e Universidade de Amsterdã.

¹ Ver, por exemplo, a coleção editada por Jean e John Comaroff, *Modernity and its Malcontents*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; para um panorama recente dos estudos sobre feitiçaria na década de 1990, ver Diane Ciekawy e Peter Geschiere, “Containing Witchcraft. Conflicting Scenarios in Postcolonial África”, *African Studies Review*, vol. 41, n° 3 (1998), pp. 1-14; e Blair Rutherford, “To Find an African Witch: Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-West Zambia”, *Critique of Anthropology*, vol. 19, n° 1 (1999), pp. 89-109.

“*sorcellerie*” etc.)² é uma tradução precária — especialmente em virtude das implicações pejorativas desta noção ocidental — de termos africanos que em geral têm sentidos muito mais amplos e poderiam, portanto, ser mais bem traduzidos por expressões mais neutras tais como “força oculta” ou mesmo “tipo especial de energia”.

No entanto, esses termos ocidentais foram apropriados de forma tão generalizada pelo público africano que se tornou impossível ignorá-los ou mesmo evitá-los. O termo “modernidade” é também de uma desconcertante fluidez. Neste artigo eu o emprego — assim como outros autores que escrevem sobre sua correlação com a “feitiçaria” — no sentido de um ideal ou mesmo um mito que não é nunca realizado, no qual são elementos recorrentes a autonomia do indivíduo, uma visão de mundo científica (que supostamente torna o mundo cada vez mais transparente), a disseminação de novas tecnologias e o consumo de massa de produtos industrializados.

Alguns colegas — especialmente os críticos desta nova tendência — chegam mesmo a discernir um novo paradigma na vinculação entre “feitiçaria” e “modernidade”. Harri Englund e James Leach, por exemplo, advertem para o fato de que a modernidade está se tornando uma “meta-narrativa” que tende a “organizar” o trabalho de campo dos antropólogos, e ainda mais sua etnografia; corre-se o risco, desta forma, de bloquear a “produção de conhecimento antropológico”.³ Sob este ponto de vista, mesmo quando a versão antropológica desta “meta-narrativa” enfatiza fortemente o caráter múltiplo da modernidade e as diferentes formas culturais através das quais ela pode ser apropriada, é inevitável que os antropólogos que se utilizam desta noção consagrada tomem como dado ao menos algum tipo de núcleo básico, comum a todas essas distintas apropriações. Assim, todas essas referências à modernidade ou a processos de mercantilização — por exemplo o estudo de transformações inovadoras nas crenças relativas à feitiçaria ou de novos movimentos religiosos (como o pentecostalismo) — resultariam em uma

² Em francês no original. (N. T.)

³ Harri Englund e James Leach, “Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity”, *Current Anthropology*, vol. 41, n° 2 (2000), pp. 225-248.

Antropologia preconceituosa que restringe o olhar antropológico, e peca contra os próprios princípios daquilo que a Antropologia costumava ser.

Blair Rutherford igualmente critica “uma análise antropológica emergente que situa a feitiçaria africana no âmbito da modernidade, do capitalismo global e da formação do Estado”.⁴ Para ele, entretanto, essa análise não é realmente nova: ela continua uma “exegese funcional antropológica mais antiga” ao reduzir a feitiçaria à modernidade — assim como antropólogos de uma geração anterior a relacionavam ao controle social. A principal crítica de Rutherford é que isto permite aos antropólogos em questão negligenciar “a genealogia das representações atuais sobre a feitiçaria africana... na Antropologia” e, mais especificamente, seu próprio envolvimento na “política da feitiçaria”.⁵ Sem dúvida ele está correto ao afirmar que é necessária uma reflexão mais abrangente acerca dos motivos desta brusca renovação do interesse antropológico pela “feitiçaria” e quanto ao impacto mais amplo de nossos escritos — por exemplo, de nossa adoção desta noção e não de outra. Ao longo de toda a África, ela está se tornando rapidamente um conceito-panacéia de poder considerável em virtude de seu caráter caleidoscópico, e os escritos antropológicos parecem reforçar esta tendência, em vez de desencorajá-la.

Contudo, para este campo de estudo em particular, há um risco de que a auto-reflexão antropológica conduza a uma superestimação do papel do antropólogo. Insistir, como Rutherford, para que os antropólogos “se engajem explicitamente na política da feitiçaria” me parece quase patético.⁶ Durante meu trabalho de campo em Camarões meus interlocutores me consideravam, no máximo, um jogador terrivelmente desajeitado neste terreno ardiloso. De fato, este era o domínio preeminente sobre o qual eles estavam seguros da minha completa ignorância, de forma que pelo menos ali estava claro que eram eles que tinham de me ensinar (e não o contrário). Na verdade, eu me senti sendo mais ou menos conduzido a este domínio secreto: eu queria estudar a política, mas

⁴ Rutherford, “To Find an African Witch”, p. 89.

⁵ Ibid., pp. 91-92.

⁶ Ibid., p. 92. Assim como não considero o papel central de Johannes Fabian em seu próprio livro, *Power and Performance*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990, mencionado por Rutherford como uma espécie de exemplo, o elemento mais importante daquele trabalho.

eles insistiam em falar de *djambe* — um termo que eles invariavelmente traduzem como *sorcellerie*.⁷ Meus informantes repetiam a todo o momento que eles sabiam que os *mintang* (brancos) pensam que essas coisas não existem, mas isso apenas demonstra o quanto eles são “inocentes”. Assim, se eu enquanto forasteiro queria entender como as coisas funcionavam em sua sociedade, eu deveria abandonar pelo menos um pouco da minha desajeitada ignorância sobre este lado oculto do poder. Com uma distribuição de papéis dessa natureza, o antropólogo pode preocupar-se intimamente com seu “engajamento na política da feitiçaria”, mas pode ser que as pessoas ao redor dele tenham outras coisas em mente.

Por mais bem-vindo que seja o apelo de Rutherford em favor de uma maior auto-reflexão antropológica também neste campo traiçoeiro, isso não deveria implicar a assunção de que o interesse na ligação entre “feitiçaria” e “modernidade” seja fundamentalmente o produto da imaginação antropológica e de motivações específicas da Antropologia — tais como a inclinação para acomodar tais representações à cama de Procrusto da epistemologia e da racionalidade ocidentais. Seu artigo parece negligenciar o fato de que em muitas partes da África contemporânea há uma consternação generalizada sobre a suposta proliferação da feitiçaria, notavelmente nos setores mais modernos da sociedade: nas cidades, em relação a novas formas de enriquecimento, na política, na universidade ou no hospital. O interesse na “modernidade da feitiçaria” não é apenas uma reviravolta inusitada da tradição antropológica. Ela se impõe freqüentemente de maneira bastante dramática e também desagradável no campo. É difícil afirmar que há, de fato, um aumento das práticas de feitiçaria, mas está claro que se fala dela cada vez mais abertamente.⁸

Nas primeiras décadas após a independência ainda era de mau gosto falar muito explicitamente sobre feiticeiros e seus negócios: isso significava “primitivizar” a África e negar a ela a possibilidade de um rápido progresso na estrada da “modernização”. Mas durante as últimas

⁷ Em francês no original. (N. T.)

⁸ O caráter secreto da feitiçaria — ainda que seja “um segredo público” — torna qualquer tipo de mensuração ou quantificação bastante precário. Cf. o velho debate antropológico sobre se a feitiçaria havia aumentado ou, ao contrário, diminuído com a “pacificação” colonial (ver por exemplo Mary Douglas, “Introduction”, in: Mary Douglas (org.), *Witchcraft, Confessions and Accusations* (Londres, Tavistock, 1970), pp. xiii-xxxviii.

duas décadas esse discurso oculto invadiu o domínio público: agora ele é um tema dominante nos rumores da *radio trottoir*,⁹ mas também nos meios de comunicação oficiais (rádio, televisão, a seção de variedades nos jornais). Os *ngangas* (“curandeiros tradicionais”)¹⁰ já não se preocupam em ser discretos; ao contrário, propagandeiam suas terapias e suas especialidades em anúncios vistosos, gabando-se de sua perícia em formas “modernas” de magia (como o conhecimento rosacruciano ou o saber secreto do oriente).

De fato, o discurso da feitiçaria parece oferecer uma linguagem óbvia, tanto para o rico quanto para o pobre, para tentar conferir um significado às mudanças modernas — e notavelmente às novas e chocantes formas de riqueza e desigualdade. Há paralelos patentes. Assim como a feitiçaria, essas mudanças são tanto fascinantes (uma vez que abrem novos horizontes) quanto deploráveis (já que pouquíssimas pessoas conseguem ter acesso a essas novas e tentadoras oportunidades). Contudo, resta a questão de saber por que essa ligação entre feitiçaria e modernidade parece ser tão absolutamente persuasiva para tantas pessoas. Há, efetivamente, um pouco de urgência em alcançar uma compreensão mais próxima dessa estranha convergência entre a feitiçaria e o moderno.

No campo dos Estudos Africanos, a crítica mais radical — ainda mais radical por permanecer implícita — a esse esforço de entender a proliferação dos rumores sobre a feitiçaria vinculando-os à modernidade vem de fora da Antropologia — de um livro recente, *Africa works* (“A África funciona”), escrito por dois cientistas políticos franceses, Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz.¹¹ Esses autores referem-se diversas vezes a um recente livro meu, mas eles o fazem em um capítulo intitulado “A

⁹ *Radio trottoir* (“rádio da rua”, numa tradução livre) é uma expressão utilizada nos países africanos francófonos para designar um meio informal de comentário político, intriga e fofoca que se difunde de boca em boca nas ruas e que pode ser considerado como uma variante da história oral. (N. T.)

¹⁰ Em muitas línguas bantas, *nganga* é utilizado indistintamente para o singular e o plural, embora exista também a forma *banganga* para o plural. Na tradução portuguesa se optou por pluralizar a forma do singular com um “s” final. O mesmo critério foi aplicado com os etnônimos africanos. (N. T.)

¹¹ Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz, *Africa Works: the Political Instrumentalization of Disorder*, Oxford, Currey, 1999. Há uma tradução em espanhol, *Africa camina: el desorden como instrumento político*, Barcelona, Bellaterra, 2001.

retradicionalização da sociedade” (grifo meu); há uma certa contradição aí uma vez que o título de meu livro é *The Modernity of Witchcraft* (“A modernidade da feitiçaria”).¹² Seu uso desta noção bastante audaciosa de retradicionalização parece refletir sua inclinação geral, ao menos neste livro, de se posicionar contra o que eles vêm como uma nova onda do politicamente correto nos Estudos Africanos, e portanto de se expressar sem rodeios.

Contudo, sob uma inspeção mais cuidadosa, eles parecem perceber essa tendência à “retradicionalização” da sociedade, algo paradoxalmente, como parte constituinte de uma forma de modernidade específica da África em sua mescla de elementos “tradicionais” (ou pseudo-tradicionais?) e modernos. A dinâmica das representações sobre feitiçaria é, para eles, um bom exemplo de que é impossível manter qualquer dicotomia radical entre “tradicional” e “moderno”. De fato, eles usam esses termos, de maneira conseqüente, entre aspas, o que torna ainda mais notável o fato de que eles efetivamente os mantêm.¹³ Para Chabal e Daloz, portanto, a resiliência da feitiçaria parece ser característica de uma “modernidade africana”. Obviamente, essa última noção evoca, novamente, um amplo espectro de questões: há então uma modernidade africana específica, distinta de uma modernidade européia ou asiática?, e assim por diante. Espero voltar a essas questões mais à frente.

Está claro que a vinculação entre “feitiçaria” e “modernidade” levanta interpretações e reações muito diversas. Quando tive que imaginar um título para a versão inglesa de meu livro, eu e Janet Roitman (que me ajudou a traduzir e a reescrever diversos capítulos da versão francesa) chegamos mais ou menos automaticamente a “A modernidade da feitiçaria” como o título mais óbvio e conseqüente com o argumento do livro.¹⁴

¹² Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1997.

¹³ Precisamente devido ao fato de que termos como “tradicional” e “moderno” são tão centrais para explicações disseminadas sobre a crise na África — o tipo de explicação de que Chabal e Daloz querem manter distância — parece que eles estão brincando com fogo ao continuarem a fazer um uso tão amplo dessas noções em seu livro. O leitor pode ignorar as aspas e se sentir confortável em suas formas familiares de olhar para a África e seus problemas contemporâneos.

¹⁴ O título da versão francesa era *Sorcellerie et politique en Afrique Noire* (“Feitiçaria e política na África Negra”). Mas o subtítulo, mais intrigante, *la viande des autres* (“a carne dos outros”), emergiu de uma forma igualmente espontânea: após ouvir os comentários de Achille Mbembe

Mas é evidente que uma reflexão teórica um pouco mais profunda não teria sido supérflua. Resta a questão de saber em que medida é, de fato, esclarecedor relacionar “feitiçaria” e “modernidade”. Isso faz avançar a compreensão tanto da resiliência da feitiçaria na vida cotidiana em muitas partes da África quanto das maneiras pelas quais as pessoas lidam com as muitas vezes traumáticas mudanças modernas? Ou um conceito como “retradionalização” pode ser mais bem-sucedido?

Um exemplo: a emergência de uma Nova Feitiçaria da Riqueza

Um exemplo pode ajudar a esclarecer em termos concretos as implicações mais amplas de tais questões. Em muitas regiões da África ocidental — especialmente ao longo da costa, mas cada vez mais também no interior —, fortes rumores circulam sobre as fontes secretas de novas formas de riqueza que são ao mesmo tempo atormentadoras e chocantes por introduzirem novas e fulgurantes desigualdades. Para Camarões, dispõe-se de uma série de estudos regionais que podem lançar alguma luz sobre os padrões variáveis da emergência de tais rumores sobre essa nova “feitiçaria da riqueza”. Seu núcleo é mais ou menos o mesmo em todo lugar: eles se referem a um novo tipo de feiticeiros que não mais canibalizam suas vítimas — como em formas mais antigas de feitiçaria — mas transformam-nas em uma espécie de “zumbi” que tem de trabalhar para eles. Essas pessoas enriquecem precisamente porque exploram o trabalho de seus zumbis. Entretanto, essa idéia central está sujeita a elaborações regionais bastante diferentes.¹⁵

sobre diversos capítulos desse livro, Mamadou Diouf afirmou com grande segurança que este tinha de ser o título. Ainda estou incerto sobre seu significado exato, mas as pessoas parecem gostar. Quem sabe livros sobre feitiçaria precisem de títulos enigmáticos para fazer justiça às ambigüidades do tema?

¹⁵ Para um tratamento mais detalhado do tema ver Peter Geschiere, “Witchcraft and New Forms of Wealth: Regional Variations in South and West Cameroon”, in Paul Clough e Jonathan P. Mitchell (orgs.), *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief* (Oxford, Berghahn 2001), pp. 43-77; e também Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*, em especial o capítulo 5. Ver também o artigo pioneiro de Edwin Ardener, “Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief”, in Douglas (org.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, pp. 141-160, sobre representações similares entre os bakweris do sudoeste de Camarões.

No contexto camaronês, dois locais são de especial importância para esses rumores. Em primeiro lugar Duala, o principal porto por onde o comércio europeu penetrou no país desde o século XVI, e hoje a metrópole de Camarões. As pessoas dizem com frequência que Duala é o local onde essa nova forma de feitiçaria se originou. E, em segundo lugar, o Monte Kupe, a sessenta quilômetros da costa, que possui em todo o país uma sinistra reputação de local mal-assombrado. É ali que os feiticeiros colocariam suas vítimas para trabalhar em suas “fazendas invisíveis”.

Entre os dualas, essa forma de feitiçaria é chamada *ekong*. De acordo com Eric de Rosny — um jesuíta francês que foi iniciado como *nganga* (curandeiro tradicional) e que publicou uma série de textos seminiais sobre o *ekong* — ela permanece sendo altamente temida na cidade.¹⁶ O cenário padrão do *ekong* é descrito vividamente por René Bureau, outro missionário-antropólogo que trabalhou em Duala por um longo tempo:

Uma pessoa interessada no *ekong* vai visitar um *ekoneur* (ou “dono de *ekong*” em francês — um neologismo usado com frequência), que o coloca para dormir através da hipnose. Em seus sonhos, essa pessoa verá uma terra em que o dinheiro corre e muitos homens trabalham para ele. Um dono de terras oferecerá a ele suas fazendas sob a condição de que ele ofereça em troca a vida de, por exemplo, sua mãe. Sua primeira reação será recusar. Quando ele acordar, o *ekoneur* lhe dirá: “Agora você viu, agora você sabe o que tem de fazer”. Seu cliente pedirá algum tempo para pensar no assunto. Algum dia ele tomará a decisão.¹⁷

De Rosny oferece uma imagem igualmente vívida do outro lado: a ansiedade das vítimas potenciais: “quando alguém sonha que está sendo levado, com as mãos atadas, em direção ao rio ou ao oceano sem conse-

¹⁶ Ver especialmente Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre: sur les pas des maîtres de la nuit en pays Duala*, Paris, Plon, 1981; e *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1993.

¹⁷ René Bureau, “Ethno-sociologie des Duala et apparentés”, *Recherches et études camerounaises*, 7-8 (1962), p. 142. Eric de Rosny (em uma comunicação oral) duvida que a hipnose tenha um papel importante uma vez que esta prática não é muito difundida entre os dualas. Mas, também para ele, a noção de que se precisa “vender” um dos pais para ter acesso às riquezas do *ekong* é o padrão básico nessas representações.

guir ver o rosto de seus captores, ele sabe que tem de ir ver um *nganga* (curandeiro) o mais rápido possível”.¹⁸ Acredita-se que os *ekoneurs* roubam os corpos das vítimas de suas tumbas e então os “vendem” a um de seus clientes. Em seus procedimentos mágicos eles utilizam uma grande serpente, chamada de *nyungu*, que está ligada ao arco-íris e traz riquezas.

Pode-se imaginar por que nesses locais uma expressão tal como “eu te venderei” tem um tom particularmente sinistro. De fato, os informantes de De Rosny traçavam uma ligação imediata entre essa idéia de “vender alguém” e o velho tráfico de escravos. A mesma associação pode ser reconhecida na imagem do sonho de alguém sendo levado “para o oceano”, sem poder reconhecer seus captores. Na verdade, os dualas e outros povos da região ainda tendem a relacionar o *ekong* com os europeus. Foi o que De Rosny descobriu, para seu azar, quando visitou um velho *nganga* (curandeiro) e um chefe de uma aldeia perto de Duala, e ofereceu a ambos uma garrafa de uísque. Quando tentou partir, verificou que, para sua surpresa, a estrada estava bloqueada pelos jovens da aldeia, que o insultaram e se recusaram a deixá-lo passar. Aparentemente, tanto o chefe quanto o *nganga* eram suspeitos de ter o *ekong*. O rumor de que um branco estranho tinha vindo oferecer a eles presentes foi o suficiente para ressuscitar velhos temores de que as pessoas fossem vendidas aos brancos.¹⁹

Os informantes de De Rosny faziam uma clara distinção entre o *ekong*, “no qual se mata e vende alguém”, e formas mais antigas de feitiçaria (em duala *lemba* ou *ewusu*) na qual os feiticeiros devoram suas vítimas. O *ekong* é considerado algo novo, e específico de um ambiente urbano. De toda forma, os dualas devem ter conhecido o termo antes da conquista colonial (1884): em tempos remotos, o *ekong* era

¹⁸ De Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, p. 93.

¹⁹ Ibid. Nessas regiões a expressão “la sorcellerie des Blancs” (feitiçaria dos brancos) tem portanto um tom muito menos positivo que em outras áreas de Camarões. Por exemplo, os makas, de Camarões Oriental (onde eu fiz a parte principal de meu trabalho de campo), opõem a “sorcellerie des Blancs” à “sorcellerie des Noirs” (feitiçaria dos negros). Acredita-se que a primeira sirva para “construir coisas”, e a segunda “para matar” — uma dicotomia conceitual grosseira, para não dizer racista. De acordo com Robert Pool, *Dialogue and the interpretation of illness: conversations in a Cameroonian village*, Oxford, Berg, 1994, os mbuns dos limites noroeste das campinas (perto da fronteira com a Nigéria) fazem um contraste similar. Nas regiões tocadas pelo *ekong* pouco resta da associação positiva entre brancos e feitiçaria.

uma associação de chefes, notáveis e comerciantes — representava as classes abastadas.²⁰ Contudo, atualmente, o *ekong* foi “democratizado”: acredita-se que esteja ao alcance de qualquer um e portanto as pessoas têm ainda mais medo dele. De Rosny relaciona essa mudança à disseminação do trabalho assalariado e à expansão da economia monetária.²¹ O poder de comprar e vender não é mais a prerrogativa de alguns poucos chefes de família e notáveis. Entretanto, isto não fez com que a economia se tornasse mais transparente. As flutuações dramáticas dos preços das safras e as incertezas do mercado de trabalho tornaram-se cruciais para a sobrevivência de um número cada vez maior de pessoas, e aparentam ser absolutamente incontroláveis e imprevisíveis. Um dos atrativos da crença no *ekong* é — ainda de acordo com De Rosny — que ela “integrou” em si os mistérios do mercado. Ela continua sendo tão genericamente aceita porque pode oferecer uma explicação para as crescentes desigualdades entre a riqueza e a miséria.

Ainda que Duala seja muitas vezes mencionada como o local de origem do *ekong*, o centro dessa prática está agora claramente localizado no Monte Kupe, uma montanha densamente arborizada no coração da terra dos bakossis, que falam de *ekom* para indicar uma forma nova e similar de feitiçaria. S. N. Ejedepang-Koge descreve este *ekom* como uma “associação” de feiticeiros que freqüentam o Monte Kupe para obter riquezas. Os bakossis também acreditam que se pode “comprar” o *ekom* de alguém que já o possua, e que se tem de “vender” um parente próximo para isso. Apenas após essa transação se vai ao Monte Kupe. Ali, o iniciado encontrará “misteriosos fardos fechados” que contêm riquezas, mas também toda sorte de infortúnios (doenças ou mesmo a morte). À noite, as pessoas do *ekom* sobem secretamente à montanha para roubar um fardo, mas não devem em nenhuma hipótese abri-lo antes de estarem de volta, seguras. Caso o fardo contenha infortúnios deve-se atirá-lo imediatamente ao rio. Mas pode-se ter sorte e encontrar riquezas. As pessoas chamam a isso o “mercado da feitiçaria”.²²

²⁰ De Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, p. 92.

²¹ Ibid.

²² S. N. Ejedepang-Koge, *The Tradition of a People: Bakossi*, Iauandê, [s.n.], 1971, p. 200; e *Tradition and Change in Peasant Activities*, Iauandê, [s.n.], 1975.

Os missionários de Basel, que, na década de 1890, estiveram entre os primeiros europeus a chegar à região, notaram que o Monte Kupe tinha já uma forte reputação de local mágico ao longo de toda a área. E observaram também que essa reputação tinha implicações bastante especiais entre os bakossis. Inicialmente, os missionários tiveram enormes problemas para alcançar a montanha, já que seus carregadores oriundos da costa tinham tanto medo do local que se recusavam brandamente a seguir em frente. Os bakossis por seu turno fizeram de tudo para impedir que os europeus escalassem a montanha. Aparentemente, eles temiam que os brancos se apropriassem das riquezas escondidas ali. Em 1893, o missionário frei Authenrieth escreveu: “Assim como a montanha parece perigosa e desastrosa para as tribos da costa, é uma promessa de boa sorte para o povo bakossi.”²³

Na década de 1970, Heinrich Balz descobriu que em certas partes do território bakossi acreditava-se que as riquezas do Monte Kupe estavam exauridas e que não adiantava mais nada ir até lá. Mas, entre outros grupos bakossis, a crença nessas riquezas ainda estava muito viva, tendo incorporado todo tipo de elementos modernos ligados à economia colonial agrário-exportadora. Alobwede d’Epié indica que os bakossis incorporaram até o maná pós-colonial do desenvolvimento no *ekom*. Ele nota que, durante os encontros secretos no Monte Kupe, “acredita-se que os grandes projetos desenvolvimentistas são disputados entre diferentes espíritos raciais ou tribais, e a raça ou tribo cujos espíritos vencem fica com o projeto”.²⁴ Mas mesmo aqui a lógica segmentar da sociedade bakossi se afirma: “por exemplo, irrompe uma luta entre os espíritos da tribo que ganhou o projeto para definir junto a qual clã o projeto deve ser executado. Outra disputa irrompe entre os espíritos do clã vitorioso para determinar a aldeia na qual o projeto deve ser finalmente situado”.²⁵

Ejedepang-Koge descreve o *ekom* com mais detalhes:

²³ Apud Heinrich Balz, *Where the Faith has to Live: Studies in Bakossi Society and Religion*, Basel, Basler Mission, 1984, pp. 327-28.

²⁴ Charles Alobwede d’Epié, “The Language of Traditional Medicine: a Study in the Power of Language”, (Tese de Doutorado, Universidade de Iaundê, 1982), p. 80.

²⁵ Ibid.

A cidade invisível em Kupe é algo como um campo de trabalhos forçados. Antes de tudo os espíritos dos ancestrais precisam de gente que trabalhe para manter as fortunas em um nível suficientemente alto para que possam ser distribuídas durante os encontros do *ekom*. Em segundo lugar os grandes homens têm ali propriedades invisíveis e precisam de gente para cultivá-las. Essa força de trabalho provém de toda a área do entorno da montanha, de Vitória, da área bakweri, de Duala etc.²⁶

Ejedepang-Koge diz ainda destes “trabalhadores invisíveis” que são “pessoas escravizadas”, mas que ficam “muito satisfeitas” (sic); muitas delas são recrutadas entre as vítimas dos “feiticeiros *ekong*” no sul. Aparentemente, o medo de ser “vendido” e posto a trabalhar no Monte Kupe, tão disseminado entre os povos da costa, tem o seu reverso em um tipo de sonho maravilhoso entre os bakossis que se acreditam no direito de se beneficiar das riquezas mágicas de “sua” montanha. Heinrich Balz fala de um “sonho capitalista ou de classe dominante”.²⁷

Talvez devêssemos falar antes de um sonho do proprietário ausente.²⁸ Quando o cultivo do cacau se espalhou nesta área, durante as décadas de 1920 e 1930, os bakossis tentaram se beneficiar de uma forma particular das novas possibilidades de enriquecimento: muitos arrendaram suas terras para “estranhos”, na maior parte bamiliquês oriundos da atual província Ocidental, que desciam de suas serras e estavam dispostos a pagar ao proprietário um aluguel substancial — em geral um terço da colheita ou mais. Nas décadas seguintes parecia possível aos bakossis enriquecer sem muito esforço, lucrando sobre o trabalho de outras pessoas. As concepções bakossis acerca do Monte Kupe parecem refletir a memória desses dias felizes que, infelizmente, acabaram.²⁹ Não espanta que para eles o *ekom* não seja inequivocamente maligno:

²⁶ Ejedepang-Koge, *The Tradition*, p. 202.

²⁷ Balz, *Where the Faith has to Live*, p. 331.

²⁸ Em inglês, o termo designa uma categoria social específica: aqueles que vivem das rendas auferidas de propriedades distantes de cuja administração não se inteiram. (N. T.)

²⁹ Michael D. Levin, “Export Crops and Peasantization: the Bakossi of Cameroon”, in Martin A. Klein (org.), *Peasants in Africa: Historical and Contemporary Perspectives* (Londres, SAGE, 1980), pp. 221-243, pinta um quadro fascinante de um tipo de farra alcoólica entre os bakossis durante a disseminação do cultivo do cacau: “A época mais vividamente lembrada é o período do pós-guerra, com o cacau a preços altos e nada com que se gastar dinheiro. As pessoas recordam que se compravam lotes contrabandeados de gim e conhaque espanhóis para serem

se alguém é suspeito de ter enriquecido por meio do *ekom*, isto — de acordo com Balz — “não é criticado, mas visto apenas como boa sorte”. Há de fato um claro contraste aqui com o medo generalizado ou mesmo com o pânico relacionado ao *ekong* nas áreas costeiras.³⁰

As variações tornam-se ainda mais marcadas quando se comparam esses dois casos com desenvolvimentos nas campinas das atuais províncias Ocidental e Noroeste, respectivamente entre os bamiliquês e os bamendas. Essa área merece um interesse especial por ser o local de origem, após a independência, de uma nova burguesia de homens de negócios que, segundo crença generalizada, dominam atualmente a economia nacional de Camarões. Noções similares sobre a nova feitiçaria da riqueza, aqui mais comumente conhecida como *famla* ou *kupe*, difundiram-se um pouco mais tarde nesta área, onde adquiriram implicações capitalistas particularmente fortes. Elas são com frequência associadas com noções de dívida e com as associações de crédito rotativo, os famosos *njangi*, que ganharam especial importância na região e são muitas vezes citados como um dos segredos do dinamismo econômico dos bamiliquês e dos bamendas.

Atualmente, citam-se exemplos de *njangi* de grandes negociantes em que milhares de francos CFA estão acumulados. Haveria tanto dinheiro circulando, especialmente nos *njangi* bamiliqueses, que isto

consumidos em intermináveis rodadas. Os gritos e a cantoria ecoavam pelas fazendas de cacau ao longo de toda a noite; buracos eram cavados para enterrar as garrafas vazias. Nenhum fazendeiro tinha de trabalhar. Por um terço da produção, um parceiro cultivaria a fazenda” (p. 229). Ele acrescenta que depois de 1960, o sonho tinha acabado. Havia então maiores possibilidades de se investir dinheiro (especialmente na educação, já que o valor potencial dos certificados escolares passou a ser mais amplamente percebido); de modo que se precisava dele cada vez mais. Por outro lado, os bakossis começaram a ver que ao arrendar sua terra a estranhos, arriscavam-se a perder o controle sobre ela (ver também Ejedepang-Koge, *The Tradition*). Na época pós-colonial, os bakossis envolveram-se em uma luta desesperada para manter suas terras diante de uma tendência à apropriação cada vez mais forte por parte de imigrantes, em especial bamiliquês. Balz, *Where the Faith has to Live*, explica a prontidão dos bakossis em ter estranhos trabalhando em suas terras pelo fato de que nesta área a escravidão tinha acabado de desaparecer quando a cultura do cacau começou a se espalhar. As imagens acerca do Monte Kupe e do *ekom* parecem, portanto, corresponder a essa prática de explorar o trabalho de outros, primeiro como escravos e mais tarde como parceiros.

³⁰ Balz, *Where the Faith has to Live*, p. 331. Deve-se, entretanto, recordar a observação de De Rosny de que, em tempos pré-coloniais, *ekong* entre os dualas costumava ser associado a mercadores respeitados e notáveis, não tendo ainda o “caráter odioso que adquiriu atualmente”. Aparentemente, as interpretações dessas imagens podem também variar fortemente ao longo do tempo.

poderia pôr em risco o fluxo monetário através dos bancos oficiais.³¹ Mas acredita-se que estes *njangi* tenham também um lado mais sinistro. Circulam histórias de horror sobre como, por meio deles, uma pessoa pode ser recrutada para uma confraria *famla* sem sequer saber: um homem vai à cidade e aceita uma cerveja de estranhos; de repente ele percebe que foi envolvido por um “*famla-njangi*”, mas então já é muito tarde: ele contraiu uma dívida que só poderá pagar “vendendo” um parente próximo.

Hoje, o *famla* tornou-se um importante tema de debate em Camarões, precisamente por causa de sua suposta relação com o sucesso dos homens de negócio bamiliqueses — e, em menor grau, bamendas. Mas, infelizmente, é um assunto que tem sido pouco estudado de forma mais sistemática.³² Está claro que, também nessas sociedades, a “feitiçaria dos ricos” é considerada um fenômeno novo e altamente chocante. Também aqui rumores sobre o *famla* ou *kupe* podem criar verdadeiras explosões de pânico. Mbunwe-Samba, por exemplo, relata diversos casos de aldeias nas campinas onde tais rumores desencadearam uma verdadeira avalanche de acusações.³³ É notável, entretanto, que em outros contextos o fato de ser associado ao *famla* não parece ocasionar consequências mais sérias. Jean-Pierre Warnier ressalta que muitos dos gran-

³¹ Na década de 1980, a bancarrota e o subsequente fechamento de diversos bancos foram atribuídos de modo geral às retiradas de dinheiro em larga escala dos circuitos oficiais pelos *njangi*. Sobre o papel dos *njangi* na ascensão dos homens de negócios das províncias Ocidental e Noroeste, ver Jean-Pierre Warnier, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993; e Jean-Pierre Warnier e Dieudonné Miaffo, “Accumulation et ethos de la notabilité chez les Bamiléké”, in Peter Geschiere e Piet Konings (orgs.), *Les itinéraires d'accumulation au Cameroun* (Paris, Karthala, 1993) pp. 33-71. Warnier, *L'esprit d'entreprise*, p. 198, observa que, entre os bamiliquês, de maneira característica, o *famla* é algumas vezes descrito como “um *njangi* dos ricos”. Ver também Michael Rowlands, “Economic Dynamism and Cultural Stereotyping in the Bamenda Grassfields”, in Geschiere e Konings (orgs.), *Les itinéraires d'accumulation*, pp. 71-99.

³² Warnier, *L'esprit d'entreprise*; Warnier e Miaffo, “Accumulation et ethos de la notabilité”; e Charles-Henry Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL, 1991, todos mencionam o *famla*, mas apenas brevemente. Patrick Mbunwe-Samba, que produziu o mais longo texto sobre o *famla*, tem uma explicação original sobre o motivo de o tema ser tão pouco estudado: “a palavra *famla* ganhou uma força mística tamanha que ninguém se atreve a escrever ou a falar do assunto com medo de morrer”: Patrick Mbunwe-Samba, *Witchcraft, Magic and Divination: a Personal Testimony*, Bamenda e Leiden, Afrikastudiecentrum, 1996, p. 75.

³³ Mbunwe-Samba, *Witchcraft*, pp. 39 e ss.

des homens de negócios bamiliqueses são objeto de fortes rumores que os vinculam ao *famla*; mas acrescenta que ao que parece esses rumores dificilmente afetam sua posição. Jovens bamiliqueses com frequência queixam-se de que os *famla-njangi* tornaram-se tão fortes que seria fútil desafiá-los e atacá-los.³⁴ A única forma de escapar a eles seria emigrar. Para muitos, o *famla* parece ter-se tornado um aspecto normal do empreendedorismo moderno.

Uma série de estudos de caso feitos nessa região, apresentados por Mbunwe-Samba e Cyprian Fisiy, ressaltaram um padrão recorrente.³⁵ As pessoas reagem duramente contra o *famla* quando se supõe que ele esteja ativo na aldeia. Nesse caso o *fon* (chefe) mobiliza as associações de sua corte para perseguir os suspeitos de serem feiticeiros *famla* e expulsá-los da aldeia. No entanto, quando um homem de negócios bem-sucedido retorna à aldeia e dedica sua nova riqueza ao *fon* — ofertando a ele um presente importante ou comprando um título em sua corte — ele é aceito. Em muitos desses casos isso se aplica a pessoas que apenas alguns anos antes haviam sido expulsas da aldeia. Nas palavras de Fisiy: o chefe ainda tem o poder de “lavar” o dinheiro suspeito do novo rico e os poderes ocultos por trás dele. Ele ainda pode atuar como um ponto de cristalização para reintegrar seus “filhos” bem-sucedidos no estrangeiro às estruturas de sua chefia. Ainda se credita ao *fon* a autoridade moral para neutralizar os poderes perigosos dos novos ricos e assim coligar os temores acerca da proliferação de novas ameaças de feitiçaria.

Nessa região, o arranjo institucional mais geral é muito diferente daqueles das sociedades mais segmentares ao longo da costa e na zona de floresta no sul e no leste de Camarões. As sociedades das campinas

³⁴ O *famla* pode portanto ser visto como uma trama oculta na epopéia do “dinamismo bamiliquê”: cf. o clássico de Jean-Louis Dongmo, *Le dynamisme bamiléké*, Iauandê, CEPER, 1981. Está claro que as migrações maciças dos bamiliquês para outras partes do país desempenharam um papel crucial na ascendência econômica deste grupo, mas os jovens tendem a associar essas migrações ao *famla* e aos novos ricos que reinvestem o dinheiro, acumulado na diáspora, em sua terra natal; para um rapaz, a única solução para escapar a essa pressão é emigrar ele próprio.

³⁵ Mbunwe-Samba, *Witchcraft*; Cyprian Fisiy, *Power and Privilege in the Administration of Law: Land Law Reforms and Social Differentiation in Cameroon*, Leiden, Afrikastudiecentrum, 1992; Fisiy e Geschiere, “Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroun”, *Critique of Anthropology*, vol. 11, n° 3 (1991), pp. 251-278.

têm uma forte tradição hierárquica: o *fon* era e é o centro da vida social em todos os aspectos. Ao redor de sua corte está organizado um número de associações mais ou menos secretas, a mais importante das quais é um tipo de polícia da sociedade, chamada geralmente de *kwifoyn*. Essas associações são baseadas em um sistema complexo de títulos graduados, controlados, novamente, pelo *fon*. Em seus estudos históricos, Jean-Pierre Warnier enfatiza a importância do comércio de longa distância e a acumulação de riqueza no estrangeiro para o status dos integrantes dessas sociedades, também no período pré-colonial.³⁶ No entanto, já então, o sucesso individual no comércio só era aceitável se fosse apoiado pela autoridade do *fon*. De fato, o controle estrito do *fon* sobre as relações com o mundo exterior e com a riqueza era a própria base de seu poder. Esse modelo provou ser extremamente resiliente nos tempos coloniais. O papel atual dos chefes e suas associações na contenção de rumores sobre o *famla* e na reintegração das novas elites urbanas às estruturas locais assegura continuidade a essa tradição.

A posição central dos chefes é paralela a uma outra interessante diferença em relação às sociedades mais segmentares da costa e da floresta: a forte tendência nas campinas a “compartimentalizar” o discurso da feitiçaria. Muitos elementos do discurso sobre o oculto são os mesmos que na costa e na floresta: supõe-se que a feitiçaria resida na barriga; aqueles que a possuem podem voar à noite para encontrar seus cúmplices de conspiração em algum tipo de sabá das bruxas; ali eles trairão seus próprios parentes, entregando-os a colegas feiticeiros para serem devorados. Entretanto, nas sociedades das campinas parece haver um esforço consciente para superar a ambigüidade e a circularidade desse discurso, e tentar institucionalizar distinções claras — notavelmente entre usos aceitáveis e ilegítimos das forças ocultas. Como seria de se esperar, o *fon* desempenha um papel crucial nisto. Assim como nas sociedades segmentares do sul, todas as autoridades estão estreitamente associadas, de uma forma ou de outra, a essas forças ocultas. No entanto, nas campinas, há uma forte ênfase em toda espécie de fronteiras institucionais entre o chefe e a expressão maligna das forças ocultas. Em princípio, é

³⁶ Ver Warnier, *Echanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda précolonial (Cameroun)*, Stuttgart, Steiner, 1985.

o chefe quem decide se essas forças estão sendo usadas de uma forma aceitável ou não. Se alguém é suspeito de ter acesso a fontes de poder ocultas sem a bênção do *fon*, isto é automaticamente visto como um comportamento anti-social e portanto marcado como “feitiçaria”. E espera-se que o *kwifoyn*, a associação secreta da polícia do chefe, lide com a situação de suas próprias formas secretas. No entanto, a busca de riqueza por alguém que tem a bênção do chefe nunca poderia ser feitiçaria. Ao contrário, acredita-se que isto fortaleça o chefe e, em consequência, a comunidade como um todo.³⁷ Para colocar em termos mais simples: em última instância, é o chefe que decide quem é um feiticeiro e quem não é. Ele tem a autoridade moral para revelar a verdadeira identidade de alguém.

Contudo, como é de se esperar quando a feitiçaria está em jogo, essa última conclusão tem de ser matizada. É uma discussão em aberto se, por exemplo, os chefes das campinas permanecerão na posse de autoridade moral suficiente para exercer esse tipo de controle no futuro. A ganância com que tantos chefes tentam partilhar um pouco da riqueza de seus bem-sucedidos súditos — seja criando em suas cortes toda sorte de títulos pseudotradicionais que os *nouveaux-riches*³⁸ podem comprar, seja privatizando e vendendo seus direitos consuetudinários à terra — faz as pessoas se perguntarem se o chefe ainda controla a nova elite ou se os papéis estão invertidos.³⁹ Warnier caracteriza a chefia bamiliquê como uma “concha” vazia preenchida pelas novas elites.⁴⁰ Goheen desenha um quadro profundamente evocativo que expressa as dúvidas dos *nsos* acerca da colaboração de seus chefes com as novas elites.⁴¹ As pessoas se perguntam se esses *nouveaux riches* com seus títulos recém-comprados serão “os novos leopardos do chefe” que o acompanham à

³⁷ Para um tratamento detalhado das relações complexas entre o *fon* e o *sem* (força oculta — em alguns contextos identificada com feitiçaria, mas nunca com relação ao *fon*), ver o recente estudo de Miriam Goheen sobre os *nsos* (a maior chefia no noroeste de Camarões): *Men Own the Fields, Women Own the Crops: Gender and Power in the Cameroonian Highlands*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996. Ver especialmente sua análise matizada sobre o papel de tais idéias no precário pacto do *fon* com as novas elites.

³⁸ Em francês no original (N. T.)

³⁹ Ver também Fisiy, *Power and Privilege*.

⁴⁰ Warnier, *L'esprit d'entreprise*, p. 221; e comunicação pessoal, 02/11/1992.

⁴¹ Goheen, *Men Own the Fields*, pp. 145-161.

noite, como os notáveis de dias passados, quando ele, transformado em um leão, percorre o território para protegê-lo do mal. Ou se serão afinal os “feiticeiros da noite” que corrompem sua corte a partir de dentro.⁴²

Velhos e novos aspectos: convergências surpreendentes

Nas campinas, assim como na zona costeira, as pessoas insistem na novidade dessas horrendas ameaças relativas à feitiçaria e sua diferença em face de formas mais antigas. Contudo, está claro que, pelo menos em certos aspectos, essas representações foram construídas a partir de elementos mais antigos. É notável, ademais, que seja precisamente essa continuidade o que permite um entrelaçamento da feitiçaria com o impacto crescente do mercado. Em muitos aspectos, o discurso “tradicional” da feitiçaria não constitui o oposto da lógica capitalista — ao contrário, esta pode ser enxertada naquele de formas inesperadas.

Uma clara continuidade é a permanência da centralidade do parentesco nas representações e práticas relativas à feitiçaria. Por exemplo, mesmo em Duala, entre pessoas que já vivem na cidade há gerações, o *ekong* — bem como formas mais antigas de feitiçaria — está intimamente ligado ao parentesco. Como foi dito, um dos aspectos mais chocantes do *ekong* é que só se pode obtê-lo através da “venda” de um parente próximo. E as terapias dos *ngangas* contra essa nova feitiçaria — descritas tão vividamente por De Rosny — só funcionam se os membros da família concordarem em colaborar, mesmo que residam em lo-

⁴² Ver também um texto interessante de Basile Ndjio, “Sorcellerie, pouvoir et accumulation en pays bamiléké: cas du Ngru”, Yaounde, inédito, 1996, sobre uma série recente de representações do *ngru*, um ritual de purificação bamiliquê. Aparentemente esse velho ritual foi subitamente revivido em 1994 em diversas chefias rurais na província Ocidental, assim como no bairro bamiliquê da cidade de Duala. Ndjio interpreta a representação renovada do ritual como uma tentativa algo desesperada dos chefes de reaver sua autoridade, severamente solapada por sua estreita colaboração com o regime. De maneira típica, os chefes parecem ter organizado esse ritual com forte apoio das “elites externas” (os “novos ricos” da cidade) e das autoridades administrativas. Igualmente típico é o papel desempenhado pelos *ngangas* (curandeiros) como um tipo de intermediários entre esses dois grupos. Um ano mais tarde, Ndjio voltou aos mesmos lugares e descobriu que, apesar de os chefes e alguns notáveis ainda demonstrarem estar satisfeitos por terem executado o ritual, as pessoas em geral se mostravam mais céticas. Para muitos tratava-se de uma trapaça, que servira apenas para enriquecer os chefes e os *ngangas*, e para fortalecer seus laços com as elites externas.

cais distantes. Se eles se recusarem a participar do ritual, o *nganga* tem de abandonar o caso, pois estará impotente. Mesmo essa nova forma de feitiçaria da riqueza se acredita que vem sempre “de dentro” — isto é, de dentro da família. Essa ênfase continuada na família parece o oposto da ordem moderna, dominada pelo mercado. No entanto, a sentença central do discurso do *ekong*, a noção de que você tem de “vender” seu próprio parente, já mostra quão facilmente parentesco e mercado podem se mesclar.

Essa possibilidade é ainda mais clara no que diz respeito à noção de dívida, que desempenhou um papel central na descrição acima de um *famla-njangi*: o jovem rapaz chegando à cidade, com fome e sede; aceitando comida e uma cerveja de um estranho; e percebendo tarde demais que acaba de ser recrutado para uma associação de crédito *famla*, incorrendo em uma dívida que só pode ser redimida pela “venda” de um parente. A ênfase em contrair uma dívida certamente não é, em si mesma, novidade no discurso da feitiçaria — é um motivo familiar também em outros contextos. Por exemplo, afirma-se com frequência quando alguém morre que ele(a) havia sido um(a) feiticeiro(a) poderoso(a), e que se recusara a oferecer um parente para resgatar as dívidas nas quais incorrera junto a seus cúmplices; dessa forma, o(a) morto(a) é visto(a) como uma espécie de mártir, sacrificando-se para não fazer de seus parentes vítimas de suas terríveis dívidas. Mas mesmo que a noção de dívida não seja estranha ao discurso da feitiçaria, ela assume de fato novos aspectos quando ligada ao *famla* e aos novos bens de consumo — ou seja, com a nova economia de mercado em geral. Evidentemente tais elementos — como, por exemplo, a idéia básica no *famla* e no *ekong* de um controle oculto sobre a força de trabalho de outros — estão muito bem adequados à lógica capitalista.⁴³

Essa capacidade de adequação se relaciona, de maneira mais geral, a um aspecto que as noções da nova feitiçaria da riqueza compartilham com representações mais antigas do oculto: sua enganosa ambi-

⁴³ Ver também um artigo recente de Jean Comaroff e John Comaroff, “Alien-Nation: Zombies, Immigrants and Millennial Capitalism”, *Bulletin du Codesria*, 3-4 (1999), pp. 17-29, sobre o crescente medo de “zumbificação” na África do Sul; os Comaroff ligam esse medo às preocupações acerca do influxo de força de trabalho de outras partes da África.

güidade. Qualquer que seja o termo usado — *ekong*, *famla* ou *kupe* —, na base dessas representações está o vínculo estreito com os altamente cobiçados bens de consumo, recém introduzidos pelo mercado e que vão se tornando rapidamente os próprios símbolos da vida “moderna”: refrigeradores, aparelhos de televisão, casas suntuosas e acima de tudo carros (o onipresente Mercedes, e mais recentemente o Pajero).

Contudo, como foi dito, as percepções acerca desses novos bens são tremendamente ambivalentes: as dúvidas sobre sua proveniência os tornam altamente suspeitos, mas ao mesmo tempo são fascinantes, no sentido mais amplo da palavra. A mesma ambigüidade moral está no cerne das concepções generalizadas acerca da nova feitiçaria da riqueza: como foi dito, o *ekong* em Duala é visto hoje como uma força horrenda, mas costumava ser o apanágio dos grupos abastados; para os bakossis o *ekom* é uma forma mais ou menos aceita de buscar o enriquecimento; e nas campinas o *famla* pode ser visto como profundamente imoral, e no entanto é ao mesmo tempo concebido como um aspecto quase normal das formas modernas de empreendedorismo. É essa ambigüidade básica que facilita, novamente, uma convergência do discurso da feitiçaria e do discurso do mercado: este é, obviamente, percebido de igual maneira como ambivalente em termos morais (e com certeza não só na África).

É exatamente essa ambigüidade que pode ressaltar os perigos de uma noção como “retradicionalização”, proposta por Chabal e Daloz. O problema é que uma noção como esta se arrisca a negar que as imagens traçadas acima expressam um determinado esforço em participar nas mudanças modernas e mesmo controlá-las; ou, como foi tão bem formulado por Bogumil Jewsiewicki: “o trabalho árduo que homens e mulheres (...) dentre os mais excluídos do nosso mundo globalizado fazem para repensar o mundo de forma a figurar nele como atores e não como vítimas passivas”.⁴⁴

Os novos imaginários ligados à feitiçaria — como o da feitiçaria da riqueza — não expressam apenas algum tipo de saudade por um passado “tradicional”. Ao contrário, sua própria ambigüidade, que expres-

⁴⁴ Bogumil Jewsiewicki, “Pour un pluralsime épistémologique en sciences sociales”, *Annales – Histoire, Sciences sociales*, vol. 56, n° 3 (2001), pp. 625-643. A citação é da p. 639.

sa ao mesmo tempo o horror e a fascinação pelas novas oportunidades, ressalta o esforço despendido para lidar com as mudanças modernas. Sob esse ponto de vista torna-se ainda mais urgente compreender por que o discurso da feitiçaria tem uma capacidade tão elástica para capturar elementos novos introduzidos de fora. Por que o recurso a esse discurso parece tão óbvio a tantas pessoas quando se trata de lidar com as mudanças modernas?

Os elementos discutidos acima — a ênfase do discurso da feitiçaria na dívida, no controle oculto sobre a força de trabalho, na “venda” de parentes, e de maneira mais geral a ambigüidade elástica dessas noções — podem indicar certas convergências com o idioma do mercado e das relações capitalistas. Em outro trabalho eu tentei desenvolver uma explicação mais geral para essa convergência, enfocando a centralidade de idéias de fluxo e fechamento em ambos os tipos de discurso.⁴⁵ De fato, há neste caso paralelos bastante evidentes (e mesmo preocupantes). Tende-se a ver a feitiçaria como uma brecha traiçoeira no espaço fechado da comunidade local. O instinto básico do feiticeiro — tenha ele o *ekong* ou utilize uma forma mais antiga de feitiçaria — é trair seus próprios parentes e entregá-los a seus cúmplices externos. É por isso que a feitiçaria pode ser caracterizada como o lado sombrio, ou mesmo o reverso do parentesco. Na base da ordem do parentesco está uma tendência em direção ao fechamento da comunidade local. É claro que a obrigação da exogamia cria aberturas, mas tenta-se controlá-las de todas as formas possíveis. A feitiçaria, ao contrário, abre brechas muito mais radicais, por serem secretas e portanto impossíveis de serem identificadas, que dirá controladas. Acredita-se, dessa forma, que a feitiçaria drene as forças vitais da comunidade em direção a um ambiente externo hostil.

Contudo, como seria de se esperar, há uma ambigüidade fundamental aqui: se a feitiçaria pode criar uma abertura traiçoeira, ela é ao mesmo tempo crucial para fornecer uma espécie de proteção para qualquer pessoa que vá tentar a sorte no perigoso mundo lá fora. Nos tempos antigos jovens rapazes que deixavam o ambiente seguro do lar para provar seu valor — fosse na guerra ou no comércio (ou em ambos) —

⁴⁵ Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*; e Ciekawy e Geschiere, “Containing Witchcraft”.

tinham de ser protegidos por todo tipo de encantamentos e “blinda-gens”.⁴⁶ O mesmo ainda se aplica a qualquer pessoa que queira se aventurar em um mundo exterior que é perigoso, mas também preche de oportunidades e promessas.

Essas noções fundamentais podem ajudar a pensar por que o discurso da feitiçaria presta-se tão bem à construção de sentido no que concerne às mudanças modernas. Afinal, o mercado global, com suas conseqüências caóticas em nível local, tem efeitos similares. Ele impõe uma abertura, em geral de maneira forçada, que parece drenar a força vital da comunidade local — pensemos em todo o recrutamento forçado de trabalhadores durante as épocas colonial e pós-colonial — mas ao mesmo tempo abre novos horizontes para a autopromoção e para a ambição individual. Em sua capacidade de extravasar os limites, que é a um só tempo assustadora e fascinante, o mercado é similar à imagem igualmente sem entraves de um mundo-feitiçaria. De fato, o discurso da feitiçaria tem uma capacidade surpreendente de vincular as realidades locais da família e do lar às mudanças globais que se fazem sentir cada vez mais diretamente em nível local. Afinal, a feitiçaria está intrinsecamente relacionada à ordem do parentesco local; contudo ela pode da mesma forma integrar em si os horizontes ilimitados impostos pelo mercado global. Essa capacidade singular de relacionar — ou mesmo articular — aquilo que no jargão da Ciência Social moderna é denominado como o “micro” e o “macro” pode ser o segredo de sua contínua resiliência.

Relacionar a feitiçaria e a modernidade não é, portanto, apenas um novo capricho acadêmico. Essa ligação conceitual pode ajudar a compreender por que o discurso da feitiçaria impregna e condiciona as formas pelas quais as pessoas tentam lidar com as desconcertantes mudanças modernas. Pode ajudar também a elucidar a dinâmica moderna desse próprio discurso. Apenas para dar um rápido exemplo: até a década de 1990 o Monte Kupe era visto por todos como o destino final das vítimas do *ekong*; como já foi dito, acreditava-se que elas eram postas a trabalhar ali em “fazendas invisíveis”. Porém mais atualmente passou-se a caracterizar o local como uma estação de transbordo, de onde esses

⁴⁶ Na África francófona fala-se geralmente de “blinder” (meus informantes makas, por exemplo, sempre usavam esse termo francês equivalente à noção local de *bwima*).

zumbis seriam vendidos para lugares distantes ao redor do globo. A feitiçaria é um discurso de fluxo e transgride todas as fronteiras. É por isso que ela se articula tão facilmente aos processos de globalização, tanto os recentes quanto os de períodos mais antigos.⁴⁷

Em direção a um pluralismo epistemológico?

Alguns dos autores citados acima sugerem que essa nova tendência de relacionar feitiçaria e modernidade pode vir a constituir uma renovação epistemológica.⁴⁸ Isso na verdade é tão ambicioso quanto tentar transformá-la em um novo paradigma. Ainda assim, compreender a dinâmica do discurso da feitiçaria e sua influência contínua sobre as mentes de tantas pessoas, apesar de todas as mudanças, poderia implicar, em alguns aspectos, uma reconsideração de abordagens vigentes.

Um primeiro problema é a delicada questão de que a “realidade” da feitiçaria se torna mais difícil de contornar. Se não é mais possível tratá-la como um fóssil vivo da tradição que desaparecerá com o avanço da modernidade, para o antropólogo pode ser mais difícil confrontar-se com questões com as quais seus informantes o perseguirão em campo: ele acredita na existência da feitiçaria? Ou ele é como os outros brancos que negam categoricamente que ela exista? Evidentemente, uma negação peremptória de sua “realidade” não é de muita ajuda quando se quer entender por que essas representações têm tanta influência sobre as pessoas. Em seu belo livro sobre xamãs indígenas na parte amazônica da Colômbia, Michael Taussig sugere que só se pode compreender o poder das *pintas* (imagens) evocadas por esses curandeiros quando se está preparado para se deixar levar por elas.⁴⁹ E como se pode experimentar uma produção de significados tão exuberante quando se nega sua própria realidade? Entretanto, isso levanta outras questões problemáticas:

⁴⁷ Sobre a “globalização” como uma “dialética de fluxo e fechamento”, ver Birgit Meyer e Peter Geschiere (orgs.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure* (Oxford, Blackwell, 1999).

⁴⁸ Ver, por exemplo, Florence Bernault e Joseph Tonda, “Dynamiques de l’invisible en Afrique”, *Politique africaine*, 79 (2000), pp. 5-17.

⁴⁹ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild man: a Study of Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

caso se aceite “deixar-se levar” — e há diversos exemplos recentes de antropólogos que se iniciaram no mundo secreto dos *ngangas* e outros “curandeiros” — isso não implica por sua vez que as monstruosas acusações contra mulheres idosas, ou as terríveis punições impostas a “feiticeiros-crianças”, também devam ser levadas a sério?

Felizmente, a “realidade” vem se tornando uma noção cada vez mais elástica no discurso acadêmico. Mesmo nossos colegas das Ciências Naturais não estão mais seguros de que existe apenas uma Verdade. O antropólogo experiente saberá, portanto, como lidar com esse tipo de questão espinhosa: a feitiçaria é um discurso e como tal tem sua própria realidade; a questão é, na verdade, entender como palavras e imagens adquirem tal poder.⁵⁰ Entretanto, respostas acadêmicas como estas têm os seus limites, especialmente no campo, onde o antropólogo se confronta com as terríveis conseqüências da “realidade” dessas representações. Insistir que, como antropólogo, devem-se estudar as “práticas discursivas” pode se tornar um tanto fútil quando o poder dessas palavras tem efeitos muito violentos (linchamento de “feiticeiros”, sua condenação por tribunais estaduais etc). Antes de declarar toda a questão da realidade como um falso problema, seria melhor admitir que esse é um dilema difícil de solucionar, também para os acadêmicos.

Um tema relacionado é o abandono, mais ou menos implicitamente, da busca por definições inequívocas e classificações estritas em recentes escritos antropológicos sobre feitiçaria. Os exemplos acima já podem ter indicado que, caso se queira compreender a persistência dessas representações e a facilidade com que elas conseguem integrar em si as mudanças modernas, é vital fazer completa justiça a suas ambivalências e fluidez — como já foi dito, o segredo da dinâmica do discurso da feitiçaria parece ser precisamente seu caráter caleidoscópico. Em retrospecto, é realmente impressionante a autoconfiança com que antropólogos de gerações passadas — notavelmente aqueles da escola estrutural-funcionalista — impuseram oposições radicais ao estudar os mistérios da magia e da feitiçaria: magia negra *versus* magia branca, feitiçaria *versus* bruxaria etc. Tal ardor classificatório deriva, obviamente, dos próprios princípios da

⁵⁰ Jeanne Favret-Saada, *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

abordagem científica. Um pesquisador deve, antes de tudo, colocar alguma ordem em seus dados — isto é, classificá-los —, ainda mais quando o campo é tão confuso quanto o domínio do oculto. Impressionante também é que, preocupados como estavam com a questão do controle social, esses antropólogos tenham dado a suas classificações um tom tão altamente moralista — uma preocupação primária parece ter sido distinguir os aspectos “funcionais” dos “disfuncionais”.

Contudo, é precisamente a ambigüidade moral do discurso da feitiçaria — e sua significação variável que impede qualquer distinção ou classificação — o que reforça o seu potencial dinâmico. Quase em todas as partes da África, as forças ocultas são vistas como um mal primordial. Mas uma vez que elas existem torna-se indispensável estar informado acerca desse mundo secreto, de uma forma ou de outra. Ademais, um outro princípio geral é o de que essas forças podem ser canalizadas e utilizadas com propósitos construtivos. O *nganga* é o protótipo dessa ambigüidade. Ele (ou ela) só pode curar porque desenvolveu a feitiçaria em sua barriga com o auxílio especial de um “professor.” É, portanto, uma figura de grande ambivalência, que pode curar e proteger, mas também atacar e matar. Geralmente, as forças ocultas nas quais os feitiçeiros se especializam — como as fontes de todo o mal — também são tidas como indispensáveis para qualquer acumulação de poder ou riqueza. Como foi dito, é por isso que esse discurso se presta tão bem à interpretação das mudanças modernas e das chocantes desigualdades que elas acarretam.

Essas ambigüidades e deslizamentos de significado tendem a desaparecer nas classificações inequívocas impostas por antropólogos mais antigos.⁵¹ Essa pode ser uma das razões pelas quais, por algum tempo, a Antropologia parecia demonstrar uma certa relutância em se confrontar

⁵¹ Entretanto, não apenas antropólogos de gerações anteriores tentaram impor classificações rígidas. Em uma recente contribuição, o cientista político francês Comi Toulabor me critica severamente por negligenciar a distinção terminológica que muitas línguas africanas fazem entre “feitiçeiro” e “mago” — o primeiro inequivocamente maligno, o segundo (na caracterização de Toulabor) capaz de usar seus poderes especiais de forma mais positiva: Comi Toulabor, “Sacrifices humains et politique: quelques exemples contemporains en Afrique”, in Piet Konings et al., *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine* (Paris, Karthala, 1999), pp. 207-223. Em minha experiência tais distinções são certamente enfatizadas em um nível normativo, mas são sempre muito precárias e circunstanciais quando aplicadas à prática cotidiana. Será que Toulabor não tende a tomar essa distinção terminológica de forma demasiado definitiva?

com a espetacular expansão dessas representações nos setores mais modernos das sociedades pós-coloniais.⁵² Não parece, portanto, acidental que o renascimento dos estudos sobre a feitiçaria na década de 1990 tenha sido levado a efeito em grande medida por antropólogos influenciados pela variante “pós-moderna” da disciplina. Para esta abordagem, a “realidade” antropológica é vista como não mais que um resultado provisório das negociações entre o pesquisador e seus informantes. Isso implica necessariamente que qualquer classificação — seja a do antropólogo ou a do informante — é relativizada e sujeita a constantes reinterpretações.⁵³

Aparentemente, um certo relaxamento do princípio científico da univocalidade foi necessário para que os antropólogos pudessem lidar com os deslizamentos conceituais e as ambivalências que são tão centrais para a dinâmica moderna da feitiçaria. A feitiçaria enquanto campo de estudo é, de fato, um domínio para o qual se aplica muito bem a evocação de Bogumil Jewsiewicki do pesquisador vivenciando uma situação um tanto esquizofrênica.⁵⁴ Esse autor, em sua exploração sobre quais seriam os desafios das Ciências Sociais para o novo século, mostra-se especialmente preocupado com a reivindicação de exclusividade do que chama de *le regard scholastique* (o olhar escolástico ou ponto de vista científico) — ainda mais preocupante em face de suas óbvias limitações.⁵⁵ Para ele o principal desafio das Ciências Sociais atualmente é como produzir algum tipo de pluralismo epistemológico que deixe espaço a outras formas de conhecimento. De fato, parece que *le regard scholastique* de antropólogos mais antigos e sua preferência por classificações e definições inequív-

⁵² Ver Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*, especialmente o prefácio “The Meanderings of Anthropological Discourse on Witchcraft” (“Os meandros do discurso antropológico sobre a feitiçaria”), pp. 215-225.

⁵³ Favret-Saada, *Deadly words*, que defendeu esses pontos de vista já na década de 1970 (o original em francês de seu livro é de 1977) — ou seja, consideravelmente mais cedo que as publicações dos gurus pós-modernos da Antropologia norte-americana (Tyler, Rabinow, Clifford e outros). É singular que Favret-Saada tenha chegado a tal relativização da realidade antropológica — ela insistia notavelmente no papel do pesquisador e nas formas com que ele estava implicado por seus informantes em suas construções da realidade — em um estudo executado “em casa” (na França).

⁵⁴ Jewsiewicki, “Pour un pluralsime épistémologique”.

⁵⁵ O artigo de 2001 de Jewsiewicki, “Pour un pluralsime épistémologique”, foi originalmente escrito como um comentário ao bem conhecido Relatório Gulbenkian sobre o mesmo tema: cf. I. Wallerstein, C. Juma, E. F. Keller, J. Kocka, D. Lecourt, V. Mudimbe, K. Mushakoji, I. Prigogine, P. Taylor e M-R. Trouillot, *Para abrir as ciências sociais: relatório Gulbenkian sobre a reestruturação das ciências sociais* (Lisboa, Publicações Europa-América, 1996).

vocas fizeram sumir exatamente com aquilo que requeria explicação: as inversões e ambigüidades que são precisamente a força dos discursos da feitiçaria. Será que isso significa que tomar seriamente a feitiçaria como um discurso preeminentemente subversivo e embaciador nos obriga a pecar contra os próprios princípios do conhecimento científico?⁵⁶

Esses temas são parte de uma problemática⁵⁷ mais ampla. Se a questão central é, de fato, compreender como palavras podem adquirir tanto poder, em se tratando de feitiçaria mas também em outros campos, sua própria ambivalência pode ser um elemento importante da resposta. E como isso se encaixa na celebração de univocalidade nos cânones da ciência? Meus esforços obstinados para compreender o que estava acontecendo nas “palavras” (assembléias) das aldeias makas durante meu trabalho de campo em Camarões oriental, na década de 1970, pode servir como um exemplo aqui. Entre os makas, assim como em outras sociedades “segmentares”, essas assembléias de aldeia são acontecimentos extremamente animados ou mesmo dramáticos. Meu problema era especificamente compreender de que maneira o velho *lessje kaande* (literalmente, o “orador do conselho”) conseguia não apenas acalmar a audiência, mas também chegar a alguma espécie de solução que era aceita por todos. Eu estava especialmente frustrado porque, na maioria das vezes, eu não podia perceber uma linha de argumentação clara em suas falas. De fato, parecia que as pessoas voltavam para casa com interpretações bastante diferentes sobre o que os mais velhos tinham “realmente” dito na assembléia.

Era, portanto, um bom exemplo de “palavras adquirindo poder”: as performances retóricas dos notáveis mais velhos no alarido da assembléia, onde todos pareciam falar ao mesmo tempo, eram em geral muito impressionantes. Mas como isso funcionava exatamente — como

⁵⁶ Para uma discussão mais detalhada dos perigos dessa supersistematização dos estudos sobre a feitiçaria e os problemas epistemológicos envolvidos, ver Geschiere, “Regard académique, sorcellerie et schizophrénie”, *Annales – Histoire, Sciences sociales*, vol. 56, n° 3 (2001), pp. 625-643. O último livro de Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, mostra com uma avalanche de exemplos bem escolhidos que um problema epistemológico mais amplo está em jogo aqui; cf. sua caracterização do *imaginaire* como “o próprio princípio da ambivalência”.

⁵⁷ Em francês no original (N. T.).

eles conseguiram fazer os presentes chegarem a algum tipo de conclusão — permanecia bastante confuso, pelo menos para mim. No entanto, no decurso de uma assembléia extremamente complexa (o barulho e toda a confusão me deixaram com uma forte dor de cabeça) um jovem estudante universitário que tinha voltado para passar as férias subitamente acusou as testemunhas de estarem tentando confundir a assembléia, e que elas deviam em vez disso se ater ao caso em questão. Isso era exatamente o que eu queria dizer. O caso já era muito difícil de seguir e as testemunhas pareciam falar de qualquer coisa que viesse às suas mentes. Entretanto, o notável mais prestigiado atalhou-o rispidamente, e lhe disse que ele não entendia absolutamente nada de assembléias. “Ele não sabe que uma assembléia procede como as mulheres quando vão pescar no lago? Elas batem o pé e pisam com força na água das poças e fazem muito barulho para expulsar os peixes de suas tocas.” A idéia era clara: uma assembléia nunca deveria ser univocal; uma certa confusão era necessária para que todos os problemas viessem a público; apenas aí os notáveis poderiam intervir e tentar reconciliar os envolvidos.

De fato, a ambivalência e a multi-interpretabilidade pareciam ser centrais para os poderes retóricos desses notáveis e seus companheiros. Depois de meu retorno à Holanda, assistindo a encontros acadêmicos extremamente longos, não podia deixar de pensar que, comparadas às daqueles notáveis makas, as palavras de meus colegas pareciam antes de tudo carentes de poder, precisamente porque os padrões ocidentais requerem que as pessoas se atenham ao problema e sejam tão univocais quanto possível. Isso significa que caso se queira compreender como as palavras da feitiçaria adquirem tanto poder, o princípio acadêmico da claridade é um obstáculo em vez de um pré-requisito? Os limites do *regard académique*,⁵⁸ que inspiraram Jewsiewicki a fazer um apelo em favor de uma epistemologia mais pluralista, estão em todo caso bastante evidentes no estudo da feitiçaria.

Complicações similares emergem do outro pólo no título deste artigo, a noção de modernidade. É útil falar — como fazem Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz, citados acima — de uma “modernidade

⁵⁸ Em francês no original (N. T.).

africana” que seria caracterizada *inter alia* por uma presença contínua da feitiçaria nos setores mais modernos da sociedade?⁵⁹ Essa noção, assim como o termo “retradionalização”, pode encorajar precisamente o tipo de mal-entendido que os autores estão tentando evitar. Falar de uma “modernidade africana” sugere muito facilmente um contraste com uma forma ocidental de modernidade. Mas essa própria sugestão é bastante perigosa, especialmente quando a feitiçaria está em jogo. Parece ser bastante urgente, ao contrário, enfatizar que a respeito deste aspecto a África não é tão excepcional quanto se costuma imaginar.

Diversos estudos recentes tentam mostrar que a modernidade de estilo ocidental está profundamente marcada por suas próprias formas de encantamento, as quais, ainda que não sejam exatamente as mesmas que as representações da feitiçaria, causam distúrbios reais ao sonho de uma “modernização” enquanto progresso contínuo em direção a um mundo cada vez mais transparente.⁶⁰ O interesse mais amplo de uma leitura da modernidade que parta da África é justamente o quanto ela pode ajudar a desvelar o caráter “encantado” — em formas altamente variáveis — da modernidade enquanto tal. Distinguir uma variante africana de uma ocidental (ou mesmo de uma asiática) é arriscar-se a impedir uma compreensão mais profunda do sonho da modernidade que deriva seu poder precisamente de seu caráter múltiplo e paradoxal.

As questões levantadas pela vinculação entre feitiçaria e modernidade ultrapassam, portanto, o campo dos Estudos Africanos. Essa ligação oferece, por um lado, um ponto de partida estratégico para se pensar a complexidade da modernidade enquanto tal: seu encantamento sob o disfarce de um aparente desencantamento; e o papel persistente do segredo que permanece essencial a qualquer forma de poder, perturbando a todo o momento o sonho de uma ampliação cada vez maior da

⁵⁹ Chabal e Daloz, *Africa Works*.

⁶⁰ Ver, por exemplo, o artigo escrito por Jean Comaroff em 1997, que compara explosões recentes de pânico relacionadas a abuso contra crianças e a satanismo — em seu ponto de vista partes integrais da modernidade no ocidente — à feitiçaria na África: Jean Comaroff, “Consuming Passions: Child Abuse, Fetishism and the ‘New World Order’”, *Culture*, 17 (1997), pp. 7-19. Ver também Comaroff e Comaroff, “Alien-Nation”, e Geschiere, “Of Witch-Doctors and Spin-Doctors: the Role of ‘Experts’ in African and American Politics”, in Birgit Meyer e Peter Pels (orgs.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment* (Stanford, Stanford University Press, 2003).

transparência. Por outro lado, esse vínculo pode ajudar a alcançar uma compreensão mais histórica da feitiçaria enquanto um discurso extremamente dinâmico e a ressaltar a criatividade inovadora condensada nessas representações.

Entretanto, esperemos que essa nova ligação conceitual não seja fossilizada em um novo “paradigma”, como alguns críticos pretendem. Até agora, não foi: nenhum dos autores citados acima se propõe a reduzir a feitiçaria a uma percepção particular da modernidade. Está claro que este discurso tem implicações muito mais amplas. Contudo, a crescente preocupação — para não dizer pânico — com a qual o suposto vínculo entre feitiçaria e modernidade é percebido atualmente em muitas partes da África empresta a esse tema considerável urgência. Definir o seu significado, no entanto, não é simplesmente uma tarefa para pesquisadores acadêmicos: ela parece requerer uma abertura epistemológica que poderia, de fato, constituir um dos principais desafios às Ciências Sociais, na África e em outros lugares.⁶¹

⁶¹ Jewsiewicki, “Pour un pluralsime épistémologique”.