



MAGIA: A RELIGIÃO DO “OUTRO”

Francisco Santos Silva¹

Veredas da História

Centro de História da Cultura, Faculdade De Ciências Sociais e Humanas, Universidade
Nova de Lisboa

Resumo: Este artigo procura explorar a utilidade da palavra “magia” no contexto do estudo científico da religião e, mais geralmente, no contexto das ciências sociais e humanas. Como tal, é procurado, neste artigo, fazer uma pequena história do uso do termo, de forma a compreender a sua carga política, social e histórica. Como se verá ao longo do artigo, o termo “magia” tem sido utilizado historicamente quase sempre de forma pejorativa de forma a descrever a “religião dos outros”. Esta carga xenófoba, bem como o facto de aquilo que é descrito como “magia” poder ser facilmente integrável dentro do fenómeno geralmente descrito como religião, leva à conclusão de que o termo “magia” é um termo sem utilidade ética no estudo do fenómeno religioso.

Palavras chave: Magia, Religião, Metodologia

Magic: The Religion of the “Other”

Abstract: This article seeks to explore the usefulness of the word “magic” in the context of the scientific study of religion and more broadly in the context of the humanities. As such, an attempt is made in this article to outline a short history of the use of the term so as to understand its political, social and historical baggage. As will be seen throughout the article, the word “magic” has historically been used consistently in a pejorative fashion as a way to describe “the religion of others”. This xenophobic charge and the fact that which is described as “magic” can easily be integrated in the phenomenon of religion, leads to the conclusion that the term “magic” is a term without etic usefulness in the study of the religious phenomenon.

Keywords: Magic, Religion, Methodology

www.veredasdahistoria.com

¹Doutorado em Religions and Theology em 2009 pela University of Manchester, Reino Unido. Contacto: francisco.silva@gmail.com



Magia e religião

Quando o antropólogo Bronislaw Malinowski escreveu o ensaio "Magic, Science and Religion"², em 1925, estes três termos - Magia, Ciência e Religião - parecem ser possuídos de uma identidade própria e estanque. No entanto, este nem sempre foi o caso - não o era aquando da escrita de Malinowski, nem o é hoje. A distinção entre ciência e religião, bem como entre ciência e magia parece, pelo menos na modernidade, ser pouco contenciosa; a ciência trata do mundo físico e natural, enquanto os outros dois termos se interessam pelo metafísico e sobrenatural. Esta é uma distinção bastante recente na história da humanidade, visto que no período pré-iluminismo as ideias de ciência e religião estavam bastante misturadas. No período do Renascimento, a ciência estava também bastante unida à chamada "magia natural", ou seja, a utilização de processos naturais para fins mágicos, no qual se incluem ideias hoje vistas como "mágicas" como as que sub-jazem à alquimia e astrologia, mas também áreas do conhecimento que se tornaram parte da ciência moderna como a astronomia e a química³.

Com as alterações culturais, que foram trazidas pelo iluminismo, a ciência demarcou-se, então, claramente da religião e da magia. No entanto, até aos dias de hoje, nunca se chegou a uma demarcação intelectualmente satisfatória entre religião e magia, a maior parte destas demarcações, derivando de preconceito pela parte daqueles que se viam como bastiões da religião *versus* aquilo que viam como "superstição" ou "pactos demoníacos", numa fase inicial e no período colonial pela parte dos poderes coloniais, face às práticas religiosas que lhes pareciam "irracionais" ou simplesmente erradas nos povos colonizados. Parece, então, que a distinção entre magia e religião é uma questão mais ligada à perspectiva de quem atribui estas etiquetas a diferentes práticas relacionadas com o mundo metafísico ou sobrenatural do que a qualquer factor intrínseco das práticas em si. Por exemplo, na perspectiva cristã, desenhar um círculo no chão e queimar incenso, de forma a contactar com anjos ou deus é uma prática mágica,

2 MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays* Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1948.

3 Os trabalhos de Giambattista della Porta ou Cornelius Agrippa são bons exemplos desta relação íntima entre o que era considerada magia e aquilo que consideramos, no período moderno, ciência.



enquanto ajoelhar, juntar as mãos e rezar para o mesmo fim é uma prática religiosa. No mesmo princípio, a transmutação do chumbo em ouro é magia, enquanto que a transmutação de pão e vinho em carne e sangue é religião. Este último exemplo levou, de facto, durante a reforma protestante, a acusações pela parte de alguns protestantes de práticas mágicas pela Igreja Católica. Como mencionado em cima, é uma questão de perspectiva.

Não é a intenção deste artigo minimizar a religião ou a magia, mas, sim, colocar a questão de se existe de facto a necessidade desta distinção entre magia e religião. Será uma distinção útil? Devemos manter distinções que servem como acusação, sendo o termo “magia” utilizado quase como insulto para práticas pela parte daqueles que não compreendem ou desaprovam do acto a que chamam “mágico”? De forma a podermos dar uma resposta a estas perguntas teremos de começar por analisar como as relações entre a religião, e aquilo a que se escolheu chamar “magia”, num contexto histórico, tanto no período pré-moderno como na época moderna e contemporânea. Seguidamente, veremos como as ideias de religião e magia foram distinguidas no contexto académico no séculos XIX e XX, e, por último, determinar como a utilização destes termos foi usada como uma ferramenta de poder cultural social e político. Apenas após examinarmos estes factores poderemos chegar a uma conclusão, no que respeita à utilidade da palavra “magia” como a descrição de qualquer fenómeno independente ou até se este fenómeno sequer existe como algo independente da religião.

Relação entre magia e religião: Antiguidade ao séc. XVII

Desde a antiguidade clássica, que os termos “magia”, para a prática, ou “mago”, para o praticante, se referem a práticas religiosas realizadas por outros que não aqueles que utilizam o termo. O termo tem origens Persas e refere-se às práticas Zoroastrianas da Pérsia Antiga, e é portanto um termo utilizado pelos gregos como forma de descrever as práticas de alguém que é visto como “outro”. A palavra é utilizada na Grécia Antiga como designação de ritos cuja “legitimidade era contestada e,



frequentemente, pelo menos em alturas posteriores, marginalizada e proibida”⁴. É, portanto, uma palavra que demonstra um certo desprezo pela actividade religiosa do “outro” – os gregos defendem a sua superioridade espiritual definindo as religiões não gregas como magia. Outro termo com o mesmo significado, tanto denotativo como conotativo, é o termo *chaldaioi/chaldaei* que, tendo o mesmo significado de magia e mago, se refere neste caso aos caldeus, sendo outra vez um termo que revela uma xenofobia religiosa pela parte dos gregos antigos. É interessante ver como esta utilização do termo é semelhante à forma como ele será utilizado ao longo da história, tanto pelas religiões dominantes como pelos poderes coloniais. O termo “magia” revela, então, desde a sua origem, uma afinidade com um desprezo pela religião ou práticas daqueles que são considerados estrangeiros ou “outros” pela cultura dominante. Rapidamente, o termo “magia” deixa de ser especificamente descritivo de práticas de outros povos para passar a designar práticas religiosas dentro das próprias culturas greco-latinas que não se coadunam com a perspectiva da maioria culturalmente dominante. Aparecem, então, na grécia os termos *goétia*, para descrever a arte de se comunicar com os mortos (e, mais tarde, demónios), e *pharmakeútria*, que descreve “uma mulher que usa ervas e drogas”. No latim, os termos *saga* (bruxa), *veneficus* (pessoa que usa venenos) e, mais tarde, *maleficus* (pessoa que faz o mal) servem ao mesmo propósito de descrição de práticas não reconhecidas pela maioria culturalmente dominante⁵.

Poder-se-ia dizer que, na Era Medieval, o “feitiço volta-se contra o feiticeiro” e é, principalmente, no ataque pela parte de cristãos aos resquícios do paganismo clássico que o termo magia é utilizado. O mesmo paganismo clássico que utilizou o termo como descrição de religiões estrangeiras é agora sujeito à acusação de magia por um novo paradigma cultural representado pelo cristianismo. Santo Agostinho é um dos mais influentes expoentes das ideias anti-magia; no livro X da Cidade De Deus, o próprio Agostinho fala sobre a utilização do termo magia quando descreve os pensadores neo-platónicos:

www.veredasdahistoria.com
4 GRAF, Fritz. Magic II: Antiquity In: _____. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006. p.719. Tradução do Autor.
5 GRAF, Fritz. Ibid.



[...]pois eles desejam diferenciar entre aqueles a que as pessoas chamam magos, que praticam necromancia, e estão viciados em artes ilícitas e condenados, e aqueles outros que parecem ser dignos de elogio pela sua prática de teurgia, – a verdade, no entanto, sendo que ambas as classes são escravas dos ritos enganadores dos demónios que invocam sob o nome de anjos.⁶

Agostinho reforça então a perspectiva de que a atribuição da etiqueta “magia” é dependente do ponto de vista do escritor - para Agostinho, como cristão, a teurgia é também magia, tal como a necromancia, pois não está inserida no contexto cristão e, logo, as práticas utilizam forças demoníacas. Outra contribuição importante de Santo Agostinho, para a definição daquilo que veio a ser visto como magia, está na sua associação da magia à “teoria dos sinais” no texto *De Doctrina Christiana* no qual associa a Magia à idolatria e demonolatria:

devido ao uso de sinais direccionados ambigualmente, que demónios podem manipular e usar para enganar humanos, a magia pode ser vista como uma espécie de linguagem que os humanos e demónios têm em comum⁷.

Nasce aqui, então, a ideia estereotipada do mago como aquele que faz sinais misteriosos de forma a contactar seres sobrenaturais, uma ideia que informa as percepções de magia até aos dias de hoje e que leva a grande parte das distinções entre o que é religião e magia. É, no entanto, no fim da época medieval e no Renascimento, que começam a aparecer perspectivas mais positivas no que diz respeito à magia, e isto sucede devido a criação de uma nova sub-divisão dentro do campo chamado de “magia” - para além da “magia ritual” de que Agostinho fala, desenvolvem-se teorias agora respeitantes à “magia natural”. Esta “magia natural” não utiliza a mediação de seres sobrenaturais como a ritual, mas, sim, as propriedades ocultas no mundo físico. Bons

6 AGOSTINHO, The City of God Livro X, Capítulo 9. (online) <http://www.newadvent.org/fathers/120110.htm> Tradução do Autor.

7 FANGER, Claire; KLAASSEN, Frank. Magic III: Middle Ages In: _____. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006. p.725. Tradução do Autor.



exemplos desta “magia natural” estão presentes em fenómenos como a astrologia, alquimia e também certas formas de medicina. Estas ideias supõem uma relação de correspondência e inter-relação entre elementos naturais, o ser humano, e o mundo metafísico, mas não dependem da intervenção directa do sobrenatural. Nesta perspectiva, a “magia” torna-se quase uma ponte entre a religião e a ciência, utilizando métodos que mais tarde se tornarão parte integrante do método científico, mas a cuja eficácia subjazem teorias derivadas do hermetismo e neo-platonismo pagão, no que respeita à interligação dos vários planos de existência (o que justifica até aos dias de hoje, por exemplo, as influências planetárias nas vidas humanas, segundo os crentes nas ideias astrológicas). O Renascimento é uma época em que muitos dos textos da Antiguidade Clássica são redescobertos pelos europeus, levando a um ressurgimento das ideias herméticas e neo-platónicas que garantem essa justificação à nova “magia natural”. É, também nesta época, que os primeiros estudos sistemáticos daquilo a que se chama magia começam a surgir abertamente na Europa, como a *De Occulta Philosophia Libri Tres* de Cornelius Agrippa ou a *Magia Naturalis* de Giambattista della Porta, mostrando uma maior abertura cultural e social a novas ideias relacionadas com a “magia”, que pela primeira vez deixa de ter um sentido completamente pejorativo, passando também a ser associada ao renascimento das ideias clássicas.

Relação entre magia e religião: séc. XVIII a XXI

A modernidade herda do renascimento as várias ideias de magia desenvolvidas anteriormente, agora, já com uma forte distinção entre a “magia sobrenatural” e a “magia natural”, que passa a ser vista como uma proto-ciência, visto que, a partir da Idade Média e até à Modernidade foi-se, progressivamente, afastando da “magia ritual” ou sobrenatural. No entanto, a noção de magia como a “superstição dos outros” continua bem firme; na *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert publicada em 1765, a definição de magia inclui o seguinte excerto:



Como uma ciência negra, é honrada em países onde o barbarismo e a rudeza governam. Os Lapões e, em geral, os povos selvagens cultivam a magia, e têm-na em grande consideração⁸.

Os editores da *Encyclopédie* dividem a ideia de “magia” em três grupos:

- Primeiro, “magia divina”, que consiste de revelações divinas ao homem santo, vista de forma positiva se bem que levantando grandes dúvidas aos editores da *Encyclopédie*;
- Segundo, “magia natural”, que é vista também de forma positiva, como tendo trazido avanços inestimáveis à humanidade através do estudo aprofundado da natureza e que consideram estar a ser, correctamente, substituída pela ciência, e que os cientistas de hoje (séc. XVIII) irão também parecer magos para sociedades mais avançadas no futuro (note-se que a ideia de mago aqui implica atraso).
- Terceiro, “magia sobrenatural”, a que se chama propriamente magia. Esta última merece ter a sua definição extensamente citada de forma a compreendermos a perspectiva iluminista em relação à magia:

Esta magia negra, que ofende sempre, que leva ao orgulho, ignorância e à rejeição da ciência; é esta que Agrippa incluiu sob as etiquetas “celestial” e “cerimonial” [ou ritual]. Não é ciência se não no nome e não é nada se não um amontoado confuso de princípios obscuros, ambíguos e inconclusivos, práticas que eram geralmente arbitrárias e infantis, a inutilidade das quais é demonstrada pela natureza das coisas.

Agrippa que era também um filósofo para além de mago, utilizou o termo “magia celestial” para descrever a astrologia judiciária que atribuía a espíritos algum domínio sobre os planetas, e aos planetas algum domínio

8 DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean-Baptiste, "Magic" In: _____. The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project. Traduzido por Steve Harris. Ann Arbor: Scholarly Publishing Office of the University of Michigan Library, 2010. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.730>. Publicado originalmente como "Magie," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 9:852 (Paris, 1765).



sobre os homens. Também afirmou que as diferentes constelações influenciavam as tendências, destino e boa ou má fortuna dos homens.

Baseado nestas fracas fundações, construiu um sistema ridículo, que não se atreve a aparecer hoje em dia excepto no “Almanaque de Liège” e outros livros similares. Estas patéticas colecções de material alimentam preconceitos e erros populares⁹.

Nessa citação, quase se ouvem os ecos distantes dos argumentos anti-religião utilizados por escritores contemporâneos do séc. XX e XXI como Richard Dawkins. A visão da magia como entrave à ciência e como algo que alimenta erros e preconceitos nas mentes populares foi hoje substituída, numa época mais permissiva, pelas mesmas ideias aplicadas à religião em vez da magia.

É, no entanto, na fase pós-iluminismo, particularmente, a partir da segunda metade do séc. XIX, que surgem autores e grupos organizados que se começam a definir como sendo magos ou praticando magia, frequentemente, como forma complementar à religião ou, mais raramente, como reacção à religião imposta. Um dos primeiros exemplos desta reabilitação da magia como sistema está presente no escritor francês Eliphas Lévi (1810-1875), que através das suas obras desenvolve uma ideia coerente de magia em que a força de vontade do homem tem o poder de alterar o mundo, baseado em ideias de microcosmo e macrocosmo que advêm do hermetismo dos primeiros séculos da nossa era, e filtradas pelo Renascimento. Será este mesmo Eliphas Lévi a influenciar tremendamente a primeira ordem secreta que se intitula de ordem mágica, a Aurora Dourada ou *Golden Dawn* inglesa; o fundador da ordem, Samuel Mathers, era um profundo admirador de Lévi, como se pode ver pelas introduções das suas obras, que citam Lévi frequentemente. Vários membros da ordem, que terão um impacto forte no desenvolvimento das ideias de magia no séc. XX e XXI, são também admiradores de Lévi. A.E.Waite, escritor e co-criador do baralho de *tarot Raider-Waite* traduziu uma grande parte dos livros de Lévi para inglês e um dos mais famosos membros da ordem da *Golden Dawn*, Aleister Crowley, acreditava ser uma reencarnação de Lévi¹⁰. Mas se

9 DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean-Baptiste, Idem.

10 CROWLEY, Aleister. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography*. Londres: Penguin, 1979 [original 1929] p. 90.



Lévi influenciou a Golden Dawn e o seu currículo mágico, a própria *Golden Dawn* foi ainda substancialmente mais influente do que os escritos de Eliphas Lévi, como afirma Hanegraaff:

Veredas da História
A “*Hermetic Order of the Golden Dawn*” [Ordem Hermética da Aurora Dourada] é uma ordem ocultista do virar do século [XIX para XX]. Todos os grupos que praticam magia ritual no séc. XX são dependentes do impressionante sistema de rituais que foi desenvolvido pelo seu membro mais criativo, Samuel Liddell McGregor Mathers¹¹.

O que esta afirmação implica é uma dívida pela parte de grupos religiosos Neo-Pagãos, Wiccans, membros de grupos de Magia Cerimonial, Thelemitas, entre outros, à *Golden Dawn* devido à sua cristalização do ritual mágico no contexto desta ordem. Estas práticas continuam a ser populares hoje, e, desde o advento da Internet, estes grupos religiosos/mágicos têm-se espalhado a um ritmo bastante rápido.

Deparamo-nos aqui com uma questão nova no caso da relação entre religião e magia. Neste caso, temos grupos que se auto-identificam, orgulhosamente, com a magia, em vez de a palavra ser um termo pejorativo dado por outros. Este fenómeno é, de certa forma, semelhante ao que acontece com a palavra “pagão”, também adoptada pelos Neo-Pagãos, e que tem uma história semelhante de uso pejorativo, quando aplicada, por exemplo, pela maioria cristã. Em ambos os casos, existe um elemento de “recuperação” de palavras que foram feitas impuras pela forma como foram utilizadas, bem como um elemento de distanciamento da maioria culturalmente dominante - um certo elemento de “choque”. Não deixa, no entanto, de ser um termo émico, aplicado pelos praticantes àquilo que eles próprios praticam, e que, por isso, deve ser respeitado. Isto, no entanto, não implica a sua distinção do conceito de religião, visto que Neo-Pagãos, Wiccans e Thelemitas se considerariam membros de religiões que expressam a sua religião através de práticas mágicas. O mesmo não acontece quando, por exemplo, no contexto de estudos antropológicos, se aplica o termo “magia” a povos que não

11 HANEGRAAFF, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* Nova Iorque: SUNY 1998 p. 87 [nota de rodapé]



utilizam esse mesmo termo para definir as suas práticas religiosas. Veremos alguns exemplos disto na secção seguinte.

Como o mundo académico tem visto a distinção entre magia e religião

No seu artigo introdutório sobre “Magia”, no **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**, Wouter Hanegraaff divide as perspectivas que levaram ao conceito de magia utilizado correntemente no mundo académico em três teorias¹². A primeira destas teorias é representada por E.B. Tylor (1832-1917) e J.G. Frazer (1854-1941), tendo Tylor desenvolvido uma teoria “evolucionista” da sociedade humana, segundo a qual o homem evoluiria de um estado animista, para um estado politeísta, monoteísta e por fim culminaria no triunfo da ciência. A prática de magia estaria então relacionada com os dois primeiros estados da humanidade (animismo e politeísmo). No entanto, para Tylor, “magia” é independente da religião, sendo vista mais como “má ciência” do que como “má religião”, como se pode ver pela seguinte descrição da “ciência oculta” da astrologia:

[...] a astrologia depende de um erro da primeira ordem, o erro de confundir uma analogia ideal com uma relação real. A astrologia, pela imensidão da sua influência ilusória na humanidade, e pelo período relativamente moderno até ao qual se manteve como um ramo honrado da filosofia, pode-se arrogar do lugar mais elevado entre as ciências ocultas. Não pertence aos níveis mais baixos de civilização, apesar de um dos seus conceitos fundamentais, a das almas ou inteligências animadas dos corpos celestiais, estar enraizado no mais profundo da vida selvagem¹³.

Mais uma vez, a “ciência oculta” e, por analogia, a magia, estão associadas a processos mentais “selvagens”. Frazer viria a simplificar as ideias de Tylor criando um ciclo evolutivo com três passos: magia-religião-ciência. A humanidade, no seu estado

12 HANEGRAAFF, Wouter. *Magic I: Introduction*. In: _____. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p.716.

13 TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010. [originalmente 1871] p.116 (tradução do Autor).



mais primitivo, pratica magia; no seu estado intermédio, segue a religião e, num estado mais evoluído, seguirá a ciência. No entanto, nunca é dada uma distinção satisfatória entre religião e magia; para Frazer, a magia é distinta da religião devido à ideia de “simpatia” ou seja, que existem correspondências entre coisas semelhantes e que, afectando umas, as outras serão também afectadas (um exemplo simples seria espetar agulhas num boneco de forma a afectar uma pessoa). Isto não explica, no entanto, como pode, então, ser considerada religião o rezar perante uma imagem da divindade, por exemplo, sendo a imagem também um caso de processo simpático, um crucifixo sendo uma imagem daquilo que se pretende contactar, algo semelhante ou “simpático” ao alvo da oração.

Uma segunda teoria da magia discutida por Hanegraaff no artigo acima mencionado foi desenvolvida por Marcel Mauss (1872-1950) e Émile Durkheim (1858-1917). Em oposição a Frazer e Tylor, Mauss define magia não como simplesmente a acção “simpática”, mas, sim, como o acto ritual privado:

um rito mágico é qualquer rito que não faça parte do culto organizado – é privado, secreto, misterioso e aproxima-se dos limites do rito proibido.¹⁴

Esta teoria, que é depois suportada por Durkheim, parece, à primeira vista, evitar alguns dos problemas de eurocentrismo presentes na teoria Tylor/Frazer. No entanto, parece ter pouca base empírica, como escreve Hanegraaff:

(...) as premissas básicas para a sua teoria [de Mauss] são de facto derivadas inteiramente das categorias tradicionais da heresiologia Cristã: sendo adoptados, de forma acrítica, preconceitos paranóicos em relação à magia como as práticas do “outro” não-socializado, como fundação para um estudo supostamente académico daquilo que a magia é.¹⁵

14 MAUSS, Marcel. **A General Theory of Magic**. Londres: Routledge, 1972 [originalmente 1902] p.30 (tradução do Autor).

15 HANEGRAAFF, Wouter. Magic I: Introduction In: _____. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2006. p.717.



Conseguimos ver, então, como a teoria de Mauss/Durkheim cai, não só no mesmo erro que Tylor/Frazer, mas também nos mesmos preconceitos de S. Agostinho e de Diderot - a magia é a “crença ilógica do outro” seja o outro o “selvagem” ou “primitivo” ou, no caso de Mauss/Durkheim, o que existe nas margens da sociedade e da instituição religiosa. Este princípio parece ser aceite, tacitamente, sem uma discussão convincente ou profunda que defina a magia em oposição à religião através de conceitos externos ou éticos¹⁶ à própria religião dominante.

A terceira teoria da magia tem as suas origens em Lévy-Bruhl e na ideia de “participação”, uma ideia que Lévy-Bruhl associa à mente Pré-Moderna em que causas e efeitos estão, de tal forma associados, que são vistos como idênticos e consubstanciais, logo participando um do outro. Apesar de Lévy-Bruhl não ter desenvolvido esta teoria com a ideia de magia em mente, foi, no entanto, adaptada por outros escritores, como Malinowski, de forma a identificar “participação” com “magia”, de certa forma, voltando à ideia de Frazer da magia como um processo de “simpatia”. A identificação de magia com processos mentais pré-modernos reforça a ideia evolucionária, que põe a magia num ponto evolutivo anterior ao do homem moderno, bem como os seus praticantes num ponto inferior ao “homem moderno”. A força política desta ideia foi de grande utilidade para as potências coloniais e para a sua “missão civilizadora”: o colonialista que define a si próprio como mais evoluído é justificado através destas definições na conversão e controle daquilo a que chamavam povos “primitivos”, pois a sua acção é benéfica para os colonizados. Note-se, também, que todas estas teorias são desenvolvidas por pensadores oriundos de países colonizadores, seja o Reino Unido ou a França, dos quais as teorias irradiaram para o resto da Europa colonialista durante a primeira metade do séc. XX. Não é, até ao início do séc. XXI, que a aceitação tácita da dicotomia magia/religião começa a ser seriamente posta em causa, visto que nenhuma das teorias, anteriormente desenvolvidas, é intelectualmente satisfatória no que diz respeito à distinção magia/religião. Hanegraaff

16 Ético é aqui utilizado no sentido da dicotomia émico/ético, ou "insider/outsider", um conceito émico sendo um conceito que tem as suas origens dentro da própria perspectiva religiosa e um conceito ético sendo um conceito externo à concepção religiosa. Para a religião ser analisada de um ponto de vista das ciências humanas os conceitos devem então ser éticos de forma a não estarem comprometidos com nenhuma perspectiva religiosa.



faz uma boa síntese desta nova perspectiva, neste caso, em relação à ideia de magia num contexto ocidental, mas que é igualmente aplicável a povos não ocidentais:

Uma abordagem mais consistente e historicamente mais produtiva seria começar por reconhecer o pluralismo religioso que sempre caracterizou a cultura ocidental, e analisar a magia como um conceito em grande parte polémico, que tem sido usado por vários grupos comprometidos religiosamente ou para descrever as suas próprias crenças e práticas religiosas, ou – mais frequentemente – para desacreditar as dos outros¹⁷.

A utilidade da palavra magia resume-se então à utilidade de um termo ético, que apenas faz sentido no contexto do discurso de um grupo religioso, e não como categoria de análise académica. É no fundo uma palavra que define uma opinião teológica sobre as práticas dos outros, ou em casos particulares (como Neo-Paganismo, Wicca ou Thelema por exemplo) sobre suas próprias práticas. Na secção seguinte, analisaremos, então, as razões para rejeitar a palavra “magia” como termo ético independente do termo “religião”.

Como utilizar a palavra “magia”

Como temos visto, ao longo de todo este artigo, a palavra “magia” apresenta-se, quase sempre, como uma palavra problemática utilizada como munição teológica ou política seja pela religião instituída ou pelo poder político dominante (como no caso dos poderes coloniais, ou até governos centrais, como forma de atacar ou negar a validade das crenças de minorias). Como vimos acima, é, também, por vezes, utilizada como um termo de auto-descrição por religiões minoritárias no mundo ocidental, muitas das quais têm uma ideia de contra-cultura como uma das fundações do seu pensamento, fazendo então sentido a utilização de termos que são desprezados pela cultura dominante (compare-se o termo “magia” aos termos “pagão” e “bruxa” ou “bruxaria”, termos com histórias e conotações semelhantes e utilizados por estes mesmos grupos). Torna-se,

17 HANEGRAAFF, Wouter. Magic I: Introduction In: _____. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2006. p.718.



então, aparente a dificuldade na utilização da palavra “magia”, como um termo de utilidade descritiva no estudo científico da religião ou a sua utilização em qualquer ciência social e humana. Não se trata, sequer, de uma questão sobre o facto de a magia ser ou não independente da religião como conceito, ou se deve ser vista como uma subdivisão do fenómeno religioso. De facto, a palavra “magia”, como é geralmente utilizada, não pode ser vista senão como religião ou ritual religioso, ou seja, deve ser completamente fundida dentro do termo “religião”. Mesmo quando descrita pelos praticantes como “magia”, tal termo deve ser visto como um descritor émico, ou seja, uma descrição que o grupo faz de si próprio, mas não um termo de utilidade categorizante e descritiva do ponto de vista científico, tal como um grupo que se descreve como o “verdadeiro cristianismo”, por exemplo, deve ser visto como um grupo que émicamente se descreve como tal, sem que isto implique que a categoria e descrição científica do grupo seja realmente a do “verdadeiro cristianismo”. O termo “magia” pode então ser tratado como qualquer outro termo que descreva um juízo de valor, importante aquando da análise do discurso émico, mas irrelevante para a descrição académica.

Outro elemento importante, que leva ao descarte da palavra “magia”, como termo útil à descrição analítica, é a própria metodologia moderna para o estudo do fenómeno religioso. O estudioso académico que adopta uma posição ética (externa ou de “outsider”), de forma a ser o mais imparcial possível na sua análise do fenómeno religioso, não se pode identificar pessoalmente com o seu objecto de estudo. Em vez disso, o estudioso tenta chegar a conclusões que sejam tanto quanto possível “científicas”, ou seja, observáveis e falseáveis¹⁸. Por esta mesma razão, o estudioso ético não deve fazer julgamentos de valor, no que diz respeito à verdade ou inverdade de afirmações metafísicas, sendo estas afirmações que não podem, pela sua própria natureza, nem ser observadas nem falseadas por outros estudiosos. Como tal, a realidade dessas afirmações pode ser um assunto para o discurso émico, mas não é passível de ser resolvido através da discussão académica. O estudo científico da religião procura estudar aquilo que é determinável, através dos meios disponíveis ao cientista neste mundo e não fazer conjecturas sobre o “outro mundo”. Isto leva a que a atitude

18 No sentido da Falseabilidade discutida por Karl Popper.



adoptada, geralmente para o estudo da religião, seja uma de agnosticismo metodológico, ou seja, a suspensão do julgamento pessoal do estudioso sobre um fenómeno religioso, enquanto está no seu papel de estudioso. É importante, também, notar que a palavra, aqui utilizada, é “agnosticismo” e não “ateísmo”, não implicando portanto uma atitude hostil em relação à religião, apenas numa suspensão do julgamento sobre aquilo que é impossível de provar ou “desprovar”. A ideia, que subjaz ao termo “magia”, depende, sempre, de um julgamento de valor sobre a validade da prática religiosa e como tal é incompatível com a perspectiva do agnosticismo metodológico; quando o estudioso utiliza a palavra magia para descrever um fenómeno está a fazer um julgamento de valor, mesmo que inconsciente, em relação à efectividade metafísica do acto mágico. Do ponto de vista do agnosticismo metodológico a prática, dita mágica, ou, por exemplo, o ritual praticado no contexto da eucaristia cristã tem igual validade, pois a diferença que faz de um magia e do outro religião, é uma diferença ao nível metafísico e, logo, não mensurável de um ponto de vista científico.

Para além destes problemas metodológicos, existe também uma carga histórica e política do termo, que leva a que seja preferível para o estudioso pô-lo de parte, de forma a não ser associado não só às atitudes xenófobas que levaram à origem e utilização do termo desde a Grécia Antiga até ao Período Colonial, mas também às próprias políticas de diferenciação e de justificação da “missão civilizadora” utilizadas pelos poderes coloniais. O termo “magia”, que historicamente pode ser definido como “a religião dos outros”, é sempre politicamente incorrecto, a não ser quando este é utilizado em relação aos grupos que utilizam o termo para se descrever a si próprios.

Por último, surge-nos a particularidade daquilo a que se chamou “magia natural”, sendo um conjunto de sistemas do período medieval tardio e do Renascimento que, segundo os seus defensores, não utilizava métodos sobrenaturais para os seus resultados efectivos. No entanto, esta “magia natural” não é também um termo independente, visto que em certos casos (astrologia, por exemplo), dependia de ideias neo-platónicas e herméticas que eram, sem dúvida, religiosas e, em outros casos (alguns resultados alquímicos e medicinais), eram proto-científicas, sendo muitas vezes resultados que mais tarde vieram a ser codificados e explicados através da ciência. Ao



invés da magia, no seu sentido mais amplo, a “magia natural” dissolve-se não só na religião, mas também na ciência.

Conclusão

Toda a carga política, social e cultural da palavra "magia", acima discutida, leva à conclusão que, embora seja uma palavra que tem de ser reconhecida como fazendo parte integrante do discurso émico sobre religião e, logo, é um sujeito de análise como tal para o estudioso das religiões, não pode ser vista como uma categoria com existência independente da religião. De facto, podemos facilmente chegar à conclusão que toda a "magia" que lida com elementos sobrenaturais é, de facto, motivada pelo sentimento religioso e, como tal, é parte integrante do largo e variado fenómeno da religião. Como vimos, também acima, existem alguns casos em que algo que se descreve como "magia" não lida com esses elementos sobrenaturais, sejam alguns elementos da "magia natural", que podem ser considerados como proto-ciência ou até a própria magia como arte de palco ou ilusionismo. Esta ideia da magia, como ilusionismo no contexto de palco, ajuda também a ilustrar a forma como a palavra foi historicamente usada. Neste caso, não estritamente como "a religião do outro", mas como ilusão, a realização de falsos milagres para o entretenimento de um público. Esta ideia de falsos milagres, ou falsa religião é uma ideia que esteve sempre colada à etiqueta "magia", sendo portanto uma palavra que descreve um ponto de vista teologicamente informado que só faz sentido na perspectiva do crente, na separação que faz entre a sua religião e o que lhe é estranho, ou "mágico". Para um investigador que tente ser isento na sua apreciação do fenómeno religioso, adoptando o agnosticismo metodológico, esta distinção deixa rapidamente de fazer qualquer sentido, quando separada da perspectiva teológica que lhe é associada. A verdade é que acabamos por não ter uma definição abrangente e não pautada por perspectivas teológicas que se aplique ao fenómeno de "magia" como algo realmente distinto do fenómeno religioso em geral. A única definição constante para o fenómeno de magia, desde a Grécia Antiga até ao séc. XX, parece ser a expressão religiosa daqueles que se encontram à margem da sociedade culturalmente dominante, sejam estes os persas ou caldeus em relação aos gregos, os povos colonizados em relação a



Inglaterra, França ou Portugal, a religião popular das mezinhas e remédios tradicionais em relação à elite cultural, ou mais recentemente a auto-descrição da expressão religiosa daqueles que se consideram a si próprios como existindo nas margens da cultura dominante (Pagãos, Wiccans, Thelemitas, praticantes de Magia Ritual entre outros). É a religião à margem daqueles que escrevem a história, é a religião dos outros.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. **The City of God.** Livro X, Capítulo 9. (online)
<http://www.newadvent.org/fathers/120110.htm>
- CROWLEY, Aleister. **The Confessions of Aleister Crowley: An Autohagiography.** Londres: Penguin, 1979. [original 1929]
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean-Baptiste, "Magic" *In: _____*. **The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project.** Traduzido por Steve Harris. Ann Arbor: Scholarly Publishing Office of the University of Michigan Library, 2010. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.730>. Publicado originalmente como "Magie," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 9:852 (Paris, 1765).
- FANGER, Claire; KLAASSEN, Frank. Magic III: Middle Ages *In: _____*. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.** Leiden: Brill, 2006..
- GRAF, Fritz. Magic II: Antiquity. *In: _____*. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.** Leiden: Brill, 2006.
- HANEGRAAFF, Wouter. Magic I: Introduction *In: _____*. **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.** Leiden: Brill, 2006.
- HANEGRAAFF, Wouter. **New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought.** Nova Iorque: SUNY 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, Science and Religion and Other Essays.** Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1948.
- MAUSS, Marcel. **A General Theory of Magic.** Londres: Routledge, 1972. [originalmente 1902]



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2010
www.veredasdahistoria.com

Ano III - Ed. 2 - 2010
ISSN 1982-4238

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Nova Iorque: Cambridge University Press 2010 [originalmente 1871]

Contacto: francisco.silva@gmail.com

Veredas da História



www.veredasdahistoria.com