

Adriano de León

# Ecoss da Sagrada Maldição

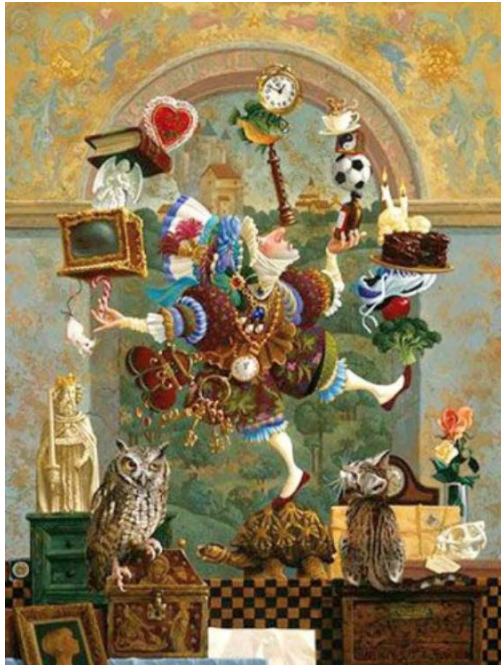
Magia erudita, magismo do açúcar e outros discursos



Adriano de León

# Ecoss da Sagrada Maldição

Magia erudita, magismo do açúcar e outros discursos



Marca de Fantasia  
Paraíba - 2019

# Ecossistema da Sagrada Maldição: Magia erudita, magismo do açúcar e outros discursos

Adriano de León  
2019



**MARCA DE FANTASIA**

Rua Maria Elizabeth, 87/407  
João Pessoa, PB. 58045-180  
marcadedefantasia@gmail.com  
www.marcadedefantasia.com

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia e do NAMID - Núcleo de Artes e Mídias Digitais do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPB

**Editor/Designer:** Henrique Magalhães

## Conselho Editorial

Adriana Amaral - Unisinos/RS; Adriano de León - UFPB;  
Alberto Pessoa - UFPB; Edgar Franco - UFG; Edgard Guimarães - ITA/SP;  
Gazy Andraus, Pós-doutoramento na FAV-UFG; Heraldo Aparecido Silva - UFPI;  
José Domingos - UEPB; Marcelo Bolshaw - UFRN; Marcos Nicolau - UFPB;  
Marina Magalhães - Universidade Losófona do Porto; Nilton Milanez - UESB;  
Paulo Ramos - UNIFESP; Roberto Elísio dos Santos - USCS/SP;  
Waldomiro Vergueiro, USP; Wellington Pereira, UFPB

**Capa:** Mago, Arcano n.I do tarot.

In <http://www.50emails.com.br/tarot-da-semana-ir-em-frente-sem-se-deixar-abater/>

O texto corresponde à tese de Doutorado em Sociologia realizada pelo autor em 2000, na Universidade Federal de Pernambuco, Recife, sob orientação do Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta

Imagens usadas exclusivamente para estudo de acordo com o artigo 46 da lei 9610, sendo garantida a propriedade das mesmas a seus criadores ou detentores de direitos autorais.

---

ISBN 978-65-5053-002-0

A João e Rita, meus pais, pela herança que me  
deixaram em vida: a educação, o amor,

A Lia e André, filhos que o destino me trouxe,

A Matheus e Beatriz, cujos nascimentos se deram  
no início e final deste livro, luzes mágicas, filhos  
meus e do mundo,

A Ana Raquel, de quem aprendi ser o amor a  
maior das magias,

Dedico

## Agradecimentos

---

Ao Professor Roberto Motta, cuja experiência não permitiu que eu, Ícaro desavisado, tivesse derretida minhas asas sob o sol dos meus voos, dos meus arroubos.

Aos colegas do Doutorado: nossas andanças, nossos matulões.

A Fátima Araújo, chefe do Departamento de Ciências Sociais da UFPB, pela sua visão e aposta no futuro.

A Mônica Beltrão e Roberto Medeiros, gentis hospedeiros nas minhas idas e vindas a Recife.

# Sumário

---

## Prefácio

Marx, Weber e o Cavaleiro dos Leões. Roberto Motta 8

Introdução 12

## Capítulo I

Sujeitos errantes: dos discursos e sua análise 27

1. A Análise do Discurso Mágico 28

2. A formação do campo epistemológico da magia 42

3. O arquivo da Magia 48

4. O olhar das Ciências Sociais 51

## Capítulo 2

Falas do novo tempo, falas do velho tempo:  
magia, modernidade e sociologia 59

1. Magia e modernidade 60

2. Sociologia e Magia 84

## Capítulo 3

<b>Arcanos ocultos: os arquivos mágicos da Europa</b>	104
1. Magia Erudita	105
2. A voz dos magos: uma erudição mágica	112
3. Os Grimórios: os textos populares de Magia	118
4. Dos fundamentos da Magia: rituais mágicos e correspondências	123
5. Corpus Hermeticum: o princípio da ordem do mundo	129
6. Magia Científica ou Ciência Mágica? Os grandes tratados mágicos	135
7. O Grande Arcano: a Ciência Moderna como controle do discurso Mmágico	147

## Capítulo 4

<b>O Nordeste mágico</b>	163
1. A Cultura Mágica: religiosidades populares no Nordeste	164
2. O Magismo Cristão: a Magia no discurso do folclore	186
3. O Nordeste diabólico: engrimações e outras artes	200

<b>A Magia final</b>	213
----------------------	-----

<b>Referências</b>	243
--------------------	-----

## Prefácio

---

### Marx, Weber e o Cavaleiro dos Leões

Roberto Motta, Ph.D.

Tenho a honra de ter sido orientador, no doutorado em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, da tese de Adriano de León, que se encontra na origem deste livro. Mas não quero exprimir nenhuma reivindicação de mérito. Adriano trabalhou de maneira muito original e independente. Muitas vezes, sem jamais infringir a consideração e a polidez com que sempre me tratou, apresentava-me fatos consumados. Eu tinha minhas divergências. Pertencço a outra época. No meu tempo se pensava que devia haver ligações “funcionais” entre modos de produção, relações sociais, formas de governo, ideologias, folclore e outras “representações” imaginárias. E já dizer “representações” implicava em reduzir o imaginário a servo da economia ou da política. A primeira tarefa do pensamento científico consistiria em desmascarar, desmistificar, demitologizar... O imaginário não passaria, dentro dessa lógica, de um código provisório, uma maneira imperfeita e primitiva de conhecer.



Esse modelo se apresentava em variante marxista, atribuindo preeminência ao modo de produção, e weberiana, enfatizando o papel determinante de valores ou ideologias. É possível que os defensores do imaginário se sentissem mais próximos de Max Weber, mas não nos enganemos sobre um ponto capital. Marxistas e weberianos são farinha do mesmo saco. Em ambos os casos estamos diante do problema estrito das relações entre economia e sociedade. Não causa portanto espanto que, nas últimas décadas do século XX, os dois partidos acabassem numa espécie de fusão, o weberianismo, por muito tempo execrado pelos marxistas ortodoxos, passando a ser encarado como uma espécie de segunda linha de defesa do pensamento progressista...

Eu seria inexato se não dissesse que nunca aderi integralmente a essa maneira de pensar. Em todo departamento ou curso em que trabalhei sempre me distanciei (ou fui distanciado) do paradigma dominante. Nem por isso deixei de ficar impregnado com a problemática marxista e weberiana e, no sentido mais amplo da expressão, com as questões de “sociologia do desenvolvimento”. Digamos que eu permanecia, e a verdade é que ainda permaneço, comprometido com o estudo da *modernidade*, porque considero que, nos rasgos essenciais, ainda não a ultrapassamos. Parece-me que a ciência social deva continuar estudando a penetração das sociedades pela *abstração*, que é o tema de abertura de *O Capital*, e pela *racionalização*, que não passa do reverso da medalha, sendo precisamente o assunto do texto mais famoso de toda a obra de Max Weber, a *Introdução*, não só à *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, porém, de maneira mais geral, ao conjunto dos *Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*.

Ora, a temática de Adriano de León supera em muito o historicismo a que continuo apegado. Se, na seqüência de Marx e Weber, eu busco entender a lógica do que sucedeu, em plano global, nos últimos 500 e tantos anos, isto é, o que se segue ao Renascimento, à Reforma e ao Capitalismo, Adriano transcende essa perspectiva, buscando entender algumas características fundamentais da condição humana. Neste sentido, embora o espírito de sua obra não coincida com o *estruturalismo*, não deixa de ser verdade que se aproxima de Claude Lévi-Strauss, ao considerar, pelo menos de maneira implícita, que é diminuir muito a riqueza do humano tratar a civilização da Europa Ocidental e de seus prolongamentos transatlânticos, tal como a entendem marxistas e weberianos, como o único modo válido de realização do homem, quando é apenas um dos muitos casos, precários e contingentes, que interessam à ciência social, buscando apreender o homem no conjunto de suas diferenças.

Tentando ser muito diplomático, eu dizia a Adriano, nas cartas às vezes muito longas que eu lhe enviava pela *internet*, que o considerava quixotesco. E ainda que eu me preze muito de minhas leituras diretas de Cervantes, minha crítica tenha laivos de marxismo. Era Dom Quixote querendo ressuscitar a cavalaria andante, em pleno período das armas de fogo, e imaginando gigantes de muitos braços, quando só existiam moinhos de vento com finalidade marcadamente utilitária. Eu queria, em suma, que meu estudante botasse os pés no chão.

Jamais nenhum dos meus orientandos me tratou com maior sutileza. À minha diplomacia, Adriano respondia com diplomacia e meia. Do quixotismo que, do meu ponto de vista, continha alguma reticência, ele fez um título de glória, começando pelas raízes his-

pânicas da família *de León*, que na verdade, conforme vim a descobrir, é um ramo, transferido para o Nordeste, dos *Ponce de León*, os quais, no começo do século XVIII, aparecem várias vezes na lista dos *Grandes de España*. Ora, coincidência significativa, Dom Quixote também se intitulava “Cavaleiro dos Leões”, por ter ousado enfrentar, em campo aberto, umas feras pertencentes ao Rei.

Para interpretarmos a história do “engenhoso fidalgo”, é fundamental compreender que se baseia numa coincidência de opostos. A inatualidade histórica de suas aventuras é justamente o que permite que “se vá da lei de morte libertando”, isto é, que atinja a verdade humana situada muito além de qualquer determinação sociológica, econômica ou histórica. Por isto eu acho que é preciso ler o livro de Adriano com grande espírito de fineza. Descentralizando a preocupação com o econômico ou o político, desconsiderando os “grands récits”, os grandes enredos, os grandes programas da modernidade, de que este prefaciador jamais quis ou conseguiu libertar-se, Adriano de León chega a terreno mais importante que o da Sociologia convencional, reduzindo tudo a sistemas econômicos ou relações de poder. “O homem é um animal que se alimenta de transcendentais”, disse certa vez Jacques Maritain. É nessa dimensão transcendente e trans-histórica que, a seu modo, é um dos estilos da investigação sociológica, que se movimenta Adriano de León, como, a seu modo, nessa mesma dimensão, sintetizando o arcaico e pós-moderno, fazendo, a seu modo, Sociologia, implicando toda uma teoria da história e da meta-história, movimentava-se seu antepassado, o Cavaleiro dos Leões.

## Introdução

---

Assim penso que, uma vez que também eu e meus amigos achamos hoje que a conduta das coisas humanas não cabe à Igreja, mas à assembléia do povo legislar, do mesmo modo no futuro caberá à comunidade dos doutos propor esta novíssima e humana teologia que é a filosofia natural e a magia positiva.

William de Baskerville,  
do livro *O Nome da Rosa* de Umberto Eco

A preocupação com a religião foi um dos focos dos primeiros escritos da Sociologia Clássica. No século 19 duas questões em torno do fenômeno religioso ecoavam: “qual a origem da religião?” e “por que o homem é um ser essencialmente religioso?”. Tais questões continham uma influência notável das teorias da evolução de C. Darwin, o que levou aos teóricos a duas abordagens principais: o animismo e o naturalismo.

O animismo pode ser definido como a crença em espíritos, relativo à noção de alma como força vital do corpo. O naturalismo surgiu da crença que a Natureza é dotada de forças inacreditáveis as quais o homem podia ter acesso. Entretanto, ambos animismo e naturalismo não conseguiam explicar de onde estes sistemas haviam surgi-

do, como funcionavam e como organizavam a vida cotidiana. Eram mais uma metafísica recortada de bordões tradicionais.

Com a Sociologia Clássica, os estudos modernos de sociedade e religião tomaram três rotas distintas: a teoria do consenso, cujo principal autor é Émile Durkheim, a teoria do conflito, representada pelas abordagens marxistas, e a teoria da racionalidade, com Max Weber como autor principal.

O funcionalismo liderado por Durkheim lida com a ideia de que a religião desempenha um papel fundamental na sociedade. Isto significa, entre outras coisas, que todas as instituições sociais têm um propósito último de criar consenso. Assim, Durkheim argumenta que todas as sociedades dividem o mundo em duas categorias principais: o sagrado e o profano, que têm na religião a base de tal divisão. As coisas sagradas agem como totens os quais são dotados de importância e poder pelos grupos e indivíduos. Estes totens representam o lado simbólico da sociedade. O debate do autor em torno do totem diz ser este o símbolo de Deus e da própria organização social. Desta maneira, Deus e sociedade seriam face de uma mesma moeda. Conseqüentemente quando os indivíduos se organizam perante Deus eles estão se organizando perante a sociedade. Em parte, isto ocorre, segundo o autor, porque as coisas sagradas são consideradas superiores e, assim, as relações dos homens com o sagrado são relações de dependência e inferioridade. A contenda segue com o famoso debate entre indivíduo e sociedade, no qual a sociedade, considerada sagrada, se torna mais importante do que o indivíduo, considerado profano. Desta divisão surge a conseqüente função da religião que seria desenvolver nos indivíduos uma consciência coletiva. Durkheim enfatiza a importân-

cia das ações coletivas através do consenso que os rituais religiosos proporcionam aos indivíduos, o que torna a sociedade um organismo extremamente solidário. Para o autor e outros funcionalistas, não só a religião patrocinava tal consenso, mas todas as instituições que formavam a sociedade. As teses funcionalistas, entretanto, têm sido alvo de críticas no que diz respeito à ausência do debate relativo aos aspectos não funcionais da religião. A extrema preocupação dos funcionalistas quanto à idéia do consenso social mascarou as instâncias nas quais a religião é o centro do conflito e do controle. Mesmo para alguns funcionalistas que reconheçam isto, o controle e conflito seriam passos necessários para um futuro consenso.

O marxismo, por sua vez, enfatiza a ideia do conflito. As principais teorias marxistas sobre religião identificam esta como uma grande intermediária na relação entre burguesia e proletariado, uma relação baseada no conflito. A bipolarização marxista toma a religião como parte da superestrutura capitalista, uma ferramenta de dominação e controle. A religião obscurece a opressão e torna o homem dócil diante das vicissitudes do sistema. Para o marxismo clássico, a religião não só reduz os efeitos da repressão de uma classe sobre outra, como se torna também um instrumento de repressão. A religião age como mecanismo de controle social, mantendo o sistema vigente de exploração e reforçando sua estratificação. A partir da promessa da vida paradisíaca pós-morte, a religião tende a dissuadir os indivíduos da mudança da sua real situação. Consequentemente, a religião legitima as desigualdades sociais. Desta forma, a visão marxista enxerga na religião uma extensão do modo de produção capitalista. Religião como ilusão e ópio dos oprimidos pelo sistema dominante.

Apesar das diferenças, ambos funcionalistas e marxistas trabalham com a idéia do controle central da sociedade. Para Max Weber, entretanto, a religião pode significar mudança e novas formas de ação social, não tão somente controle e conflito. Weber teoriza que, em algumas circunstâncias, a religião pode levar à mudança social. Muito embora religiões que compartilham as mesmas crenças possam servir de integração social, estas mesmas crenças podem produzir mudanças na sociedade. Para além das circunstâncias meramente econômicas que dominam o cenário religioso, a tese weberiana sobre religião segue no sentido oposto: a religião também é capaz de suscitar mudanças no modelo econômico. A partir da teoria da ação social, os indivíduos podem subjetivamente interpretar o mundo que os cerca, tomando a religião como fator importante no desenvolvimento de uma nova forma de enxergar o mundo em todos os seus aspectos. Weber demonstra claramente esta tese no seu famoso estudo sobre a ética protestante como forma de agir racional para um mundo capitalista. Desta maneira, o *ethos* ascético, baseado numa disciplinarização rígida do modo de vida e na idéia de sucesso, significa uma idealização de um mundo no qual a perda de tempo, a preguiça e o hedonismo foram condenados veementemente.

Com referência à possibilidade de interdisciplinaridade das Ciências Humanas, basicamente a História e a Sociologia foram, dentre estas, as que conseguiram efetivar este interessante imbricamento.

Autores como Max Weber, Norbert Elias, Anthony Giddens, Fernand Braudel e Michel Foucault sugerem-nos uma obra muito mais ampla do que uma simples subdisciplina da Sociologia ou um híbrido

entre História e Sociologia. A esta interdisciplinaridade M. Dean denomina Sociologia Histórica<sup>1</sup>. Este livro se inscreve nesta base teórica.

O percurso da Sociologia Histórica estabelece uma análise da trajetória das formas históricas do saber sem preocupar-se com sua origem ou fim. Este modelo teórico pretende deixar em aberto a dispersão da transformação histórica, a rápida mutação dos eventos, a multiplicidades de temporalidades, as diferentes formas de espaço e tempo, bem como a possibilidade da revisão de fatos tidos como verdades históricas. Isto começa com a crítica de Foucault, via F. Nietzsche, que clama por uma história efetiva ou história do presente, uma síntese do percurso histórico das formas de saber e sua organização social.

Em se tratando de uma ciência da Modernidade, a Sociologia tem como cerne de suas teorias as grandes transformações ocorridas no século 19, as quais combinam campos de investigação tão vastos quanto a tecnologia industrial, o capitalismo e a produção generalizada de bens de consumo, os modelos de administração do Estado Moderno, a dicotomia público/privado, entre tantos outros. A investigação destes campos dá vazão a conceitos dos mais variados que acomodam modelos explicativos, a exemplo de modernização, industrialização, racionalização, urbanização, secularização, globalização etc.

A Sociologia Histórica talvez seja mais um campo interdisciplinar do que mesmo uma atividade transdisciplinar. Neste encaixe, longe de querer fazer de Foucault um sociólogo, pretendo refletir sobre a herança de sua abordagem histórica para a Sociologia. A “história do presente” de Foucault não deixa de ser um instrumento analítico

---

1. Vide M. Dean, *Critical and Effective Histories*, 1998: introdução.



baseado na genealogia nietzschiana a qual intenta não interpretar documentos, mas, ao contrário, organizar, dividir, ordenar, estabelecer critérios e séries e definir relações entre algum documento e a sociedade na qual este se acha circunscrito.

Sem o sentido da hermenêutica, tampouco o positivismo do “fato como coisa”, Foucault persegue a formação e o curso dos discursos, considerando-os como campos, como sistemas de dispersão de relações que tecem a rede discursiva, mais usualmente conhecida como sociedade.

A tese básica da Sociologia Histórica pode ser caracterizada pelo uso de fontes históricas que reflitam contingências, singularidades, interconexões e potencialidades dos elementos que se arranjam para compor a teia social. Os estudos lastreados por esta tese representam uma negação a dois regimes de verdade: de um lado, a Teoria Social Clássica que sacrifica a inteligibilidade da História em favor de modelos tipologias e métodos de mensuração do real; por outro lado, a História Clássica que abandona as análises do momento histórico, apenas nos apresentando os fatos pelos fatos simplesmente.

Não é por Foucault que se dá o nascimento da Sociologia Histórica. Um dos seus máximos autores é, sem dúvida, o sociólogo alemão Norbert Elias. Elias sugere que a compreensão dos problemas atuais só pode ser levada a cabo dentro de um projeto de uma história total da humanidade. Norbert Elias, sociólogo alemão, ao elaborar a noção de civilização examina a Modernidade na sociedade ocidental perseguindo as alterações nas imagens que os indivíduos fazem de si mesmos em função da introdução de novos costumes<sup>2</sup>. Ao abandonar as análises mais abrangentes, Elias lança mão da interdisciplinaridade

---

2. Consulte do autor *O Processo Civilizador*, vol. I.

quando analisa cadeias de interdependências cada vez mais complexas para aproximar-se da noção de civilização. Abre, pois, este autor, a discussão sobre os paradigmas metodológicos do discurso sociológico refutando o cientificismo em nome da transdisciplinaridade.

Nesta esteira, Max Weber aponta, com seu conceito de racionalização, para uma confluência com as críticas da Modernidade presentes na obra de Foucault<sup>3</sup>. Para Foucault, as formas de racionalidade dependem de instituições históricas e através delas operam, no percurso dos discursos tecnológico, estratégico, geopolítico, religioso, entre outras formas. A racionalidade é característica específica dos arranjos sociais descrita no interior de relações de saber e de poder, e não simplesmente como uma capacidade, necessidade ou propósitos humanos.

Para Weber, o debate da racionalidade aparece nas suas análises sobre religiões secularizadas e na tipologia da ação social. O modelo de uma sociedade racionalizada, pois, é resultante de formas particulares de ação por ele descritas. Com efeito, a sociedade é concebida como interpretação da ação social.

Apesar das inúmeras diferenças metodológicas, Foucault compartilha com Weber de uma perspectiva do saber como forma normalizada. Para Weber, esta visão se reflete na subjetividade do homem como capacidade de representar o mundo racionalmente. Desta perspectiva, o mundo é a projeção do sujeito capaz de lhe conferir sentido. O conhecimento, assim, consiste em estabelecer conexões entre fatos representados e sujeitos da representação. Para Foucault

---

3. Cf. P. Dews, *Logics of Disintegration: post-structuralism thought and the claims of critical theory*, 1987: 59.

e seu método arqueológico, entretanto, a posição do sujeito cognoscente é comandada por condições discursivas ou institucionais. A perspectiva foucaultiana não é, pois, enraizada nas capacidades inatas do sujeito, mas na relação entre as formas do discurso e as lutas históricas nas quais este se insere, as práticas institucionais e as formas de controle vigentes.

Perseguindo o mesmo tema – o papel da racionalização nas sociedades modernas – Weber e Foucault seguem caminhos opostos. Enquanto Weber acredita ser a razão inerente à conduta humana, Foucault advoga a tese de ser a razão uma das formas de discurso, sociabilidades, práticas e técnicas institucionalizadas que ordenam a conduta humana.

Estudar a produção e divulgação de discursos é investigar como se dá a construção de um conjunto de elementos formados de maneira regular, em outras palavras, a formação de saberes. Os discursos são, neste sentido, um campo de enunciados onde o sujeito ocupando determinadas posições pode compreender e conceituar o mundo.

Ao percorrer a senda da Análise de Discurso, objetiva-se descaracterizar o conceito de Ciência como um saber separado de outros de forma hierarquizada e evolutiva, e mais, um saber que, como outros, também toma a imaginação como ponto de partida – e algumas vezes de chegada – para a elaboração de suas teses gerais. Só assim se é possível falar de Modernidade sem negar a Tradição, de razão sem esquecer a imaginação, de verdade sem citar o falseamento, de discurso sem obscurecer o silêncio.

Neste contexto me parece pertinente a escolha da Análise de Discurso para analisar a Magia<sup>4</sup> e seu percurso da Europa até o Nordeste Açucareiro – região que compreende a zona da mata dos estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas – através de vários sujeitos e tantas enunciações. Este livro intenta analisar o discurso da Magia numa série histórica formada por dois conjuntos de textos: a magia erudita europeia e a magia popular do Nordeste Açucareiro.

Na investigação preliminar sobre o tema magia, mais comum no campo da Antropologia, os principais teóricos tendem a separar magia de religião, a exemplo de Taylor, Frazer, Freud, Durkheim, Mauss e Malinowski. O próprio livro seminal de K. Thomas também segue a orientação teórica cuja base é a ruptura, mesmo sendo um historiador do cotidiano. Pode-se dizer que todos os estudos pós-Frazer levam em conta o processo de racionalização da sociedade moderna em contraponto com o irracionalismo mágico<sup>5</sup>.

O estudo da Magia, sobretudo na região do Nordeste Açucareiro é, acima de tudo, uma discussão sobre a presença de práticas remotíssimas, muitas das quais práticas pagãs, assim como descritas na Europa Medieval. Quando da investigação sobre os aspectos religiosos do Nordeste, consagrados autores como Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, ao lado de Ariano Suassuna, Evaldo Cabral de Mello, e dos contemporâneos como Roberto Motta, Paulo Henrique Martins,

---

4. Neste livro, o termo magia aparece sob duas formas: escrito em minúsculas, refere-se simplesmente ao substantivo comumente conhecido; quando grafado em maiúsculas, trata-se do conjunto de saberes cujo princípio básico é a correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, traduzidos na máxima *simili similibus* (“assim como é em cima, é em baixo”).

5. A referência a H. Penner, em *Rationality, Ritual and Science*, 1999: 11-28, torna-se obrigatória aqui.

Neide Miele e Simone Maldonado, são unânimes em ver na religião professada nesta região um emaranhado de cultos, rituais, influências interétnicas e multiculturais. A religião católica, ou mais ainda, a religiosidade católica popular, é uma teia de religiões de mistérios e salvação com cultos agrários de origem pagã. Isto para não citar as influências africanas e nativas as quais não são foco deste livro.

Na religião propriamente dita, os traços de Magia são claros. O poder do verbo na enunciação de preces e de encantamento evoca a idéia primordial da Magia Cerimonial de que a mera pronúncia ritual de palavras poderia efetuar uma transformação na natureza das coisas e das pessoas. Usualmente, a transubstanciação reflete isto.

São muitas as práticas mágicas presentes tanto nos tradicionais manuais de Magia Erudita quanto nos livros, panfletos e brochuras, considerados magia negra no Nordeste. A presença de nomes latinos e hebraicos, tábuas numerológicas e um completo receituário para diversos males a partir de fórmulas dizem claramente ser o discurso mágico do Nordeste uma dobra dos saberes tradicionais da Magia. Males do coração, encantamentos e sortilégios refletem a antipatia ou simpatia entre as coisas e os homens. A busca de botijas, os patuás e talismãs são elementos do universo mágico do Nordeste Açucareiro.

Mais do que estas práticas, a organização da sociedade mágica é, em parte, assegurada pela manutenção de uma lógica tempo-espacial que em muito difere da lógica moderna. O tempo dos cultos e o espaço local são a tônica dos chamados festejos juninos que de catolicismo romano pouco têm. No que venho a denominar *magismo do açúcar*, a ritualística da fertilidade, o culto aos quatro elementos mágicos – ar, terra, fogo e água – as benzeduras, o culto às matas,

às plantas, aos elementais, enfim, à Natureza como ente vivo e análoga ao homem e sua sociedade são fontes marcantes deste discurso mágico que vem, inclusive, alterar as doutrinas mais relevantes da Igreja Católica Romana.

O cenário que se esboçava na Europa seiscentista era de extrema rivalidade, cuja tônica dominante era a separação entre religião cristã e cultos pagãos. Com o Renascimento, pois, o mundo social é percebido em dois blocos distintos: a cultura erudita e a cultura popular. A cultura erudita, professada pelas elites, acreditava e divulgava a crença de que os cultos e ritos ligados à Natureza eram cultos guiados pelo demônio<sup>6</sup>. Com efeito, os cultos de fertilidade realizados em datas precisas – solstícios e equinócios – para resistir, se deixam obscurecer pelos ritos católicos, sob forma de culto aos santos, terços e novenas, cores, símbolos e orações. No caso do catolicismo professado no Nordeste Açucareiro, os estudos apontam para uma religião teoricamente monoteísta, mas com práticas eminentemente politeístas, muitas vezes animistas.

O esforço da Igreja de dessacralizar o mundo pagão foi uma tentativa, na maioria das vezes, vã. Ao mesmo tempo em que ela reprimia o culto às divindades não cristãs, continuava a estimular a crença em forças misteriosas, místicas e de cunho naturalista<sup>7</sup>.

As crenças mágicas levam as pessoas que a usam a supor que tenham obtido um discernimento da natureza das coisas e um poder sobre seu curso<sup>8</sup>. Em se aproximando, através destas crenças, ao

---

6. Ver C. Ginzburg e sua discussão sobre erudito e popular em *Os Andarilhos do Bem*, 1989: 138.

7. Cf. estudo de T. Abush, *The Demoniac Image of the Witch*, 1999: 27-28.

8. Veja o cap. 2 de N. Elias, *A Sociedade dos Indivíduos*, 1994: 70.

conceito de religião popular, pode-se afirmar que esta religião, de caráter mais místico, alude a apreensão de mistérios sobrenaturais nos quais são superadas as categorias da linguagem discursiva num sentimento de união com a Natureza só comunicável através de símbolos. Esta religião popular – o catolicismo sobremaneira – se apresenta como uma mística da Natureza numa narrativa presente nas festas tradicionais de cunho ritualístico. Esta religiosidade é parte de um sistema cultural essencialmente sacral, mítico e hierofânico.

Os capítulos deste livro sugerem um arranjo um tanto quanto diferenciado dos modelos usuais. Cada capítulo traz em si considerações conclusivas, pois que assim requer a Análise de Discurso. As conclusões são, por conseguinte, um apanhado geral sobre as teses desenvolvidas ao longo dos capítulos.

O capítulo 1 versa sobre a Análise de Discurso, metodologia empregada neste livro. A escolha da Análise de Discurso como procedimento metodológico deu-se pela sua amplitude no que diz respeito a eleição do fio condutor da análise – o *corpus* de análise – bem como o delineamento da própria análise que compreende o discurso como momento privilegiado da emergência de sujeitos, da derrocada de ideias e da construção de novas sociabilidades. A ideia de um sujeito posicional e da descontinuidade, reflexos das teses dos autores escolhidos liderados por Michel Foucault, foi capaz de trabalhar com a Sociologia Histórica a partir de uma série de longa duração, como é o percurso da Magia européia para o Nordeste do Açúcar. Uma discussão sobre a Modernidade enquanto fenômeno que incorpora inclusive o Brasil é levada a cabo neste capítulo, com o intuito de perceber a formação dos principais conceitos que a Ciência Moderna

toma para dar conta do mundo. Neste aspecto, as Ciências Sociais são debatidas como um dos principais discursos da Modernidade. Sua influência na concepção das principais teorias da vida em sociedade, sua relevância na conceituação de indivíduo, bem como os limites de alcance de tais teorias são temas deste capítulo inaugural.

A Magia diante da Modernidade é a temática do capítulo 2. A escolha do *corpus* de análise e o enfoque que dele foi feito já percorrem a rota da Análise de Discurso. A partir de tal, escolhi dividir o percurso da Magia em dois tempos: o Mundo Mágico, herdeiro de antiquíssimas tradições no contexto de uma sociedade relacional; o Mundo Moderno, este mundo dos indivíduos de uma sociedade abstrata movida pelos saberes experimentais e por uma crescente racionalidade. Os saberes aí presentes – os campos epistemológicos – são vistos como unidade, nas quais os processos discursivos refletem nada mais do que a erosão das ideias, o nascimento de outras, os novos enunciados e os velhos sujeitos. Estes últimos aparecem antes como sujeições do que sujeitos efetivos. A discussão segue em torno do tratamento dado à Magia pela Sociologia. As referências clássicas e a construção da ideia de magia associada à religião são discutidas a partir das teorias sociológicas e antropológicas do campo dos estudos sobre religião. É um apanhado bibliográfico lastreado na Análise de Discurso.

A partir da discussão com os clássicos, tende o capítulo 3 a enfocar a Magia diante do Mundo Moderno. O antigo discurso ligado aos cultos agrários toma uma nova roupagem através do eruditismo dos grandes magos europeus, estes incitadores da Ciência Moderna, médicos, químicos, religiosos, astrônomos, ocultistas, alquimistas, astrólogos, místicos. Sem sombra de dúvida, o debate entre Ciência



Moderna e Magia se realiza neste campo, o que vem a conferir a extrema dicotomia novo/velho, característica da Modernidade. No meio urbano moderno, a Magia é traduzida a partir dos novos conceitos propostos pelo método padrão da ciência. Mas a metodologia da Análise de Discurso vai perscrutar os textos tradicionais de Magia e sua adaptação ao *eruditio*. Textos anônimos, orais ou manuscritos chamados grimórios serviram de base para os grandes tratados de Magia, estes com autoria, garantia de verdade para a sociedade moderna. Analisando os grimórios, extraí os conceitos-chave da Magia que vão continuar a existir nos textos eruditos. Basicamente, os princípios de unicidade, correspondência, analogia, oposição e forças estão presentes em qualquer texto sobre o tema deste livro. A impossibilidade da continuidade do campo epistemológico da Magia diante da Ciência Moderna é um enfoque privilegiado neste contexto. Os grandes tratados de Magia Erudita dos séculos 18 e 19 são analisados a partir das contribuições do campo de saberes que impregnava outras formas de conhecimento, principalmente o conhecimento emergente da Ciência Moderna.

O capítulo 4 levanta a tese do Nordeste Açucareiro como território privilegiado de uma cultura mágica, não só ligada às religiosidades, mas à vida cotidiana desta região. Partindo da premissa de que a colonização do açúcar trouxe discursos privilegiados à formação do discurso mágico no Nordeste Açucareiro, o qual denomino *magismo do açúcar*, analiso as influências das tradições dos cristãos-novos, – judeus convertidos forçosamente ao catolicismo – do patriarcalismo, da religião católica, deixando de lado as influências da religião africana e nativa, uma vez que em sendo arbitrário, o *corpus*

da análise levou em conta o percurso da Magia europeia para o Brasil, e não da magia africana ou nativa, mesmo sabendo-se das imbricações de todas estas formas de saber mágico. A análise escorre para os territórios das religiosidades populares, formas particulares de um catolicismo que perdeu sua linha romana e deixou que emergisse seus próprios elementos mágicos. A sujeição dos indivíduos praticantes da magia foi feita com base nas formas repressivas as quais ligavam as ideias de maléfico, charlatão, nigromante, aos indivíduos que lançassem mão de práticas as mais usuais como benzeduras, adivinhações, cultos à Natureza, predições, oráculos, entre outros. A disciplinarização dos discursos mágicos transformou textos originalmente usados para práticas de magia em textos diabólicos. O *Livro de São Cipriano*, *Cruz de Caravaca* e *Clavículas de Salomão* formam o segundo conjunto de textos aqui analisados. São textos anônimos que nada mais são do que compilações grosseiras dos manuais de Magia Erudita.

Este livro não se pretende nem mistificar a Magia, tampouco por em dúvida a eficácia da Ciência Moderna e nem das teorias das Ciências Sociais. Antes, é um percurso pelos ditos e principalmente pelos não-ditos e mal-ditos de um discurso que assume formas e sujeitos ao longo de uma série que ora investigo.

# Capítulo I

---

## Sujeitos errantes: dos discursos e sua análise

Conhecimento é invenção!

F. Nietzsche

(...) Não podemos descobrir o mundo a partir de dentro. *Há a necessidade de um padrão externo de crítica: precisamos de um conjunto de pressupostos alternativos ou – uma vez que estes pressupostos serão muito gerais, fazendo surgir, por assim dizer, todo um mundo alternativo – necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar. Talvez a realidade não passe de outro mundo imaginário.*

P. Feyerabend

## I. A Análise do Discurso Mágico

Para falarmos de discurso é mister partirmos dos pressupostos de Paul Feyerabend<sup>9</sup>, autor que anuncia as limitações de todas as metodologias, ao passo em que propõe a alternativa anarquista de construir o objeto de estudo. Segundo o autor, sua lógica anarquista vai no sentido de libertar-nos de conceitos fechados e tirânicos (*sic*) como “verdade”, “realidade” ou “objetividade”.

Lógico é que, no processo investigativo de textos tão díspares à primeira vista – a Magia Erudita Europeia e os livros de magia popular do Nordeste Açucareiro do Brasil – haveria que se ter um arranjo metodológico um tanto quanto complexo, como merece o conjunto de textos proposto à análise. Trabalhar com textos – discursos vivos – significa buscar nestes um fundamento da organização da sociedade que produziu e foi produzida por este campo de saberes.

Pensar Magia é pensar o percurso da formação do grande discurso que varre a Europa seiscentista enaltecendo proto-cientistas e condenando às fogueiras da Inquisição os ditos hereges. Trata-se, pois, de uma série enorme de discursos imbricados num mesmo tema recorrente: o conhecimento do mundo e a manipulação das forças da Natureza.

A escolha do método investigativo, a arqueologia ou Análise de Discurso<sup>10</sup>, significa inverter a tradição intelectual de pensar um su-

---

9. P. Feyerabend, *Against Method*, 1975.

10. Para uma investigação mais detalhada sobre tais conceitos veja M. Foucault, 1986 e D. Mangueneau, 1993, respectivamente.

jeito constituindo um saber: é o saber que constitui os sujeitos. A Análise de Discurso neste livro é um arranjo proposto por mim que tenta perceber o discurso em sua instância, bem como seu percurso. Uno, desta maneira, a arqueologia e a genealogia dos discursos.

Ao colocar os sujeitos como produto da articulação entre saber e poder, Michel Foucault descarta a possibilidade de que um processo racionalizador seja o condutor das mudanças sociais, como teorizava Max Weber, e, nesta perspectiva, busca uma forma de investigação distinta daquela usada pelos cientistas sociais clássicos. Esta forma Foucault vai encontrar no procedimento genealógico elaborado por F. Nietzsche<sup>11</sup>. Neste sentido, Foucault trabalha com o conceito de *invenção*, uma vez que não há uma verdade a ser descoberta pela investigação científica, ou seja, uma origem das coisas, e sim como estas coisas foram “inventadas” a partir de um discurso já-dito. A Análise de Discurso é um procedimento originalmente trazido pelos estudos de linguística de F. Saussure, mais tarde adaptados pela ala neo-estruturalista francesa. A Análise de Discurso relaciona-se, principalmente com textos produzidos por instituições, história dos povos, sociedades<sup>12</sup>.

Ponto comum entre a genealogia nos moldes foucaultianos e a Análise do Discurso é a premissa do sujeito posicional. Na verdade, não existiria um sujeito fixo, o famoso sujeito da História, mas um processo de sujeição que constrói sujeitos nos diferentes discursos.

---

11. H. Singer, *A Genealogia Como Procedimento de Análise*. A autora trabalha os conceitos de emergência epistemológica e invenção na obra de M. Foucault. A proposta básica de F. Nietzsche em *O Crepúsculo dos Ídolos*, 1983, p. 187-223, é construir uma filosofia “a marteladas” que derrube os ídolos da Modernidade.

12. Ver D. Mangueneau, *Novas Tendências em Análise do Discurso*. 1993: 13 e seg.

Assim é possível, nos estudos sobre Magia, termos um mago erudito e uma bruxa compactuando a mesma posição de sujeito conhecedor de práticas mágicas, como também estes dois sujeitos sendo condenados por práticas subversivas a valores de um dado tempo.

Para este arranjo metodológico, a constituição do *corpus* da análise e a própria análise estão intimamente ligados, isto é, são a mesma coisa. *Grosso modo*, analisar é dizer o que pertence ou o que não pertence a um conjunto determinado. A relação da Análise do Discurso com os dados não é positivista, como, por exemplo, a definição durkheimiana de fato social enquanto coisa. O investigador no seu percurso analítico não crê na objetividade dos dados. A exaustão da análise dos dados da pesquisa, para o meu caso os textos mágicos, não quer dizer a compreensão total do conteúdo destes textos, mas antes de tudo, a relação que há na produção de cada um dos conjuntos escolhidos para a análise com outros textos ainda não visíveis. O conteúdo da análise não é, pois, pré-constituído, mas um processo sempre por fazer-se.

Teoricamente a Análise de Discurso ou genealogia trabalham com a relação<sup>13</sup> entre os discursos selecionados, com as relações entre estes vários discursos, que são dados empíricos, pois que existem de fato, mas também são objetos teóricos, uma vez que são construções, invenções, emergências. A busca da exaustão vertical do conjunto discursivo é o foco principal deste referencial teórico-metodológico, pois o que existe não é o discurso puro, mas um contexto discursivo amplo do qual podem ser extraídos diversos recortes.

Um texto qualquer seria uma abstração maior de um sem-número de enunciados. Assim, abre-se a possibilidade de termos um

---

13. Id. *ibid.*: 32.

discurso enunciado por diferentes sujeitos, em diferentes espaços e épocas. Aonde existiria, pois, o discurso puro e perfeito? Este é uma impossibilidade. Discursos são textos já ditos, palavras soltas, gestos extremos capturados por outros enunciadores, interpretados por indivíduos, instituições e sociedades que arranjam os signos mediante um campo epistemológico definido<sup>14</sup>.

Na escolha do *corpus* da análise de um dado discurso há certas regularidades e identificações que o definem enquanto tal. Este campo específico de discursos que ora chamo de Magia Erudita e textos mágicos nordestinos formam um conjunto regular do que se pode e que se deve ser dito na situação em que aparecem como discursos populares, eruditos, abertos ou secretos.

O texto não é um apenas um texto. É um conjunto de enunciados que possuem uma regularidade e uma identificação recorrente a um mesmo tema. Não são palavras soltas e nem inéditas. O texto enquanto mais um discurso é uma construção individual permitida ou censurada num dado contexto social. O discurso, nesta ótica, não é uma representação do mundo pelos sujeitos, mas, ao contrário, é a construção deste sujeito pela sociedade, pelo silêncio, pelas formas de interpretação da realidade.

Os conjuntos de textos aqui em análise são fruto da tessitura de basicamente duas memórias discursivas: a memória institucional, a qual dita normas, elabora o discurso oficial e aceito, estabiliza, torna o real um aparato de textos, regras, gestos, comportamentos; a me-

---

14. A este campo epistemológico, M. Foucault denomina *epistêmê*. Neste livro o termo será comumente denominado de campo epistemológico.

mória do silêncio, o texto subjacente ao discurso oficial, as dobras na superfície do socialmente aceito e dito como realidade.

A própria etimologia do termo discurso evoca a ideia do curso, do percurso, do movimento. Assim entendido, o discurso seria o percurso dos vários sujeitos – o sujeito errante – sua dispersão e conjugação em dados momentos. Esta dispersão, no entanto, não é aleatória. Ela é socialmente controlada por um corpo de interpretadores do discurso, o qual, ao interpretá-los, atribui sentidos aos mesmos. No caso em tela, a atribuição de erudito, de científico ao discurso mágico europeu, ao mesmo tempo tratado como discurso demoníaco, maléfico, objeto da ignorância é prova da atribuição destes vários sentidos por um conjunto social capaz de interpretá-lo de formas diferentes. Cada campo epistemológico, assim, é sempre uma classificação daquilo que pode ser dito. Impregnação de valores às coisas. A magia foi conceituada de diferentes modos dependendo do conjunto que a classificava, a exemplo do corpo judiciário, da família, da religião e da Ciência, enfim. Estas “ordens sociais” administram os sentidos dos vários discursos com base num jogo de saberes e poderes, estes também frutos de uma construção discursiva.

Analisar discursos ou perseguir a genealogia de uma ideia é pôr em suspenso a interpretação<sup>15</sup>. O objeto de investigação é algo inexistente se não estivesse investido de sentidos para a sociedade e pela sociedade. A investigação da Análise de Discurso, para a lin-

---

15. E. P. Orlandi, em *Análise de Discurso*, 1999: 25 e segs., estabelece uma diferença básica entre Análise de Discurso e Hermenêutica: a primeira visa compreender como o simbólico constrói sentidos, analisando a sua própria interpretação, esta, objeto da Hermenêutica.



guística<sup>16</sup> se dá no plano do interdiscurso, para Mangueneau, e no arquivo, para Foucault<sup>17</sup>.

Faz-se mister apontar que não há uma ordenação já-pronta no conjunto de discursos que ora analisarei. Trata-se de um recorte meramente individual, pontos arbitrários que resolvi construir para formação deste *corpus* de análise. Considerarei como recorte temporal dois períodos: o primeiro, que chamarei de *Mundo Mágico*, correspondente à Europa do século 15 a meados do século 17, aí se incluindo o Brasil Colonial; o segundo, que tratarei de *Mundo Moderno*, período compreendido dos meados do século 17 até o apogeu da Modernidade no século 19 e início do século 20. Este recorte será compreendido ao longo da leitura do texto do livro. Ele obedece à descontinuidade entre as duas formas de interpretar o mundo: o mundo visto a partir de similitudes – o Mundo Mágico – e o mundo visto a partir das diferenças – o Mundo Moderno.

Esta diferenciação nas formas de compreender a ordem do mundo é uma consequência imediata das formas de controle dos saberes nestes dois períodos. Para cada um destes há uma série de processos internos de controle dos discursos que se faz em relação à classificação, ordenação e distribuição destes saberes a fim de permitir a constituição de uma sociedade relativamente ordenada e passiva.

---

16. Aqui no Brasil a UNICAMP representa esta vertente. Há toda uma ligação da Análise de Discurso com três teorias: a Psicanálise, o Marxismo e a Linguística Clássica. Neste livro as citações da Análise de Discurso não têm necessariamente esta referência teórica.

17. Foucault pensa o arquivo como um conjunto de saberes que se constroem a partir da intervenção de um conjunto ordenado de poderes.

As teses fundamentais de Michel Foucault são a tônica desta análise. Para Foucault<sup>18</sup>, o sujeito submisso à religião no medievo foi substituído pelo sujeito submisso às letras, às cifras, à precisão da Modernidade, uma ideia que rememora M. Weber. O sujeito do capitalismo, muito embora um sujeito da individualização, é um sujeito livre, mas determinado quanto as suas escolhas. O controle dos discursos é o controle dos sujeitos.

Os signos fechados da religião são, desta maneira, substituídos por signos abertos de caráter racional e escolhidos pelos sujeitos<sup>19</sup>.

A escolha dos textos neste livro significa que os mesmos não apenas representam o real, mas também criam este real. É importante enfatizar a circularidade existente entre o real e os discursos: estes últimos servem de lastro ao mundo real, o qual, por sua vez, legitima toda uma produção de discursos. O discurso da Magia é uma construção mental que se socializa mediante determinadas práticas as quais ora se estabelecem enquanto produção de saberes eruditos, ora enquanto textos malditos produzidos pelo meio popular. No entanto, o popular se mistura ao erudito no processo de circulação cultural<sup>20</sup>, numa clara indicação que os conceitos de malévolo, diabólico, doutor, cientista são sujeições originárias de um discurso que pensa ser único porque dominante é.

Assim, a busca dos discursos é a busca da construção destes próprios discursos que emergem em várias falas, sob vários enunciados, configurando o perfil da sociedade que os retém.

---

18. Ver principalmente *L'Ordre du Discours*, 1971 e *Vigiar e Punir*, 1977.

19. Esta é a leitura de E. P. Orlandi sobre a obra foucaultiana, em *Foucault Vivo*, 1987: 53-65.

20. Este conceito foi formulado por C. Ginzburg, em *O Queijo e os Vermes*, 1987.

A premissa inicial da minha análise consiste em “escavar” dentro o discurso oficial sobre Magia as várias falas que o constituem. Deste ângulo, problematizar este discurso da Magia não quer dizer a representação de um objeto preexistente, nem criar por meio do discurso um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas e não discursivas o que faz com que algo entre no jogo do verdadeiro e do falso e seja constituído como objeto do pensamento. Foucault considera o conhecimento como experiência. Saber e poder para ele são a mesma coisa.

O campo discursivo apresenta uma existência oral e aberta, uma capacidade de repetição que não se encontra externamente determinada, mas que, pelo contrário, decorre de sua constituição intrínseca<sup>21</sup>.

A teoria do discurso em Foucault segue duas correntes centrais: a escola francesa que trata a razão enquanto conhecimento da realidade – a razão não objetiva, e a escola weberiana alemã, a qual enxerga a razão como realidade social – o mundo enquanto representação. Esta última tem como fonte Nietzsche e sua genealogia<sup>22</sup>.

A proposta metodológica para a *arqueologia dos saberes* é perceber os discursos enquanto conjuntos altamente provisórios e altamente precários. Eventos são discursos e vice-versa. Como exemplo clássico a este tipo de procedimento temos a loucura e seus vários discursos<sup>23</sup>. Na Idade Média a loucura era o discurso do sagrado; no século 17, o discurso da doença; no século 18, o discurso do desvio; o discurso da desrazão no século 19 e da clínica no século seguinte.

---

21. A este respeito ver M. Mitajvila, *Corpo, Poder, Saber*, Tempo Social 7: 53-66, 1998.

22. Ver P. Veyne, *Foucault Revoluciona a História*, 1995.

23. Ver *A História da Loucura*, de M. Foucault, 1993.

Foucault integra o movimento estruturalista escatológico<sup>24</sup>. Segundo os teóricos desta vertente – Lacan, Lévi-Strauss, Barthes – as estruturas da consciência ocultam a realidade do mundo e, mediante este ocultamento, efetivamente isolam os homens dentro de universos discursivos, de pensamentos e ações diferentes. Por isso este movimento parece ser profundamente anticientífico em suas teses ao leitor desavisado.

Uma obsessão que percorre toda a obra de Foucault é pensar o homem não a partir do próprio homem, mas examinar os modos de objetivação do sujeito, ou seja, as operações discursivas pelas quais o indivíduo se constitui como mago, bruxo ou cientista. A partir desta objetivação do sujeito, o intuito do discurso é constituir o terreno pelo qual se inscreveram os processos de objetivação, como os discursos sociológicos, literários, institucionais, religiosos, entre outros. A própria etimologia da palavra discurso – o latim *discurre-re* – sugere um percurso das palavras, um movimento para frente e para trás, deslocamentos de sentidos, de imagens, de ações.

A inversão metodológica de maior cunho no que diz respeito a analisar não as interpretações de um discurso, mas o modo como este foi soerguido, quer dizer que o objeto está investido de significância para os sujeitos e pelos sujeitos<sup>25</sup>. Deste modo, um mesmo objeto pode ter diferentes análises, uma vez que a Análise de Discur-

---

24. Esta é a ideia de H. White, *Trópicos do Discurso*, 1994: introdução.

25. A este respeito, E. P. Orlandi, em *Análise de Discurso*, 1999: 26, apresenta uma série de considerações sobre a proposta metodológica da Análise de Discurso, bem como estabelece uma diferenciação entre esta e a hermenêutica como procedimento analítico.

so é um dispositivo analítico, o que pressupõe sua adaptação a várias formas interpretativas ou dispositivos teóricos<sup>26</sup>.

Foucault chama o *corpus* da análise de arquivo. Há sinonímias para tal, a exemplo de interdiscurso ou memória discursiva. Vale salientar que dentro deste *corpus* em análise todas as formas ditas repousam sobre formas discursivas já-ditas. Assim, o arquivo não pode ser algo fechado que se encerre em si mesmo e onde toda análise tenha efeito. Ao contrário ele é, por assim dizer, a ponta do *iceberg* de toda uma formação discursiva que atravessa espacialidades e temporalidades, bem como classes sociais e indivíduos singulares. Consequentemente não posso pensar numa produção de discurso como ideológica aos moldes marxistas, e sim como uma profusão de ideias, um fluxo contínuos de dizeres, conforme Weber<sup>27</sup>.

O arquivo está sempre aberto, é um eterno vir-a-ser. Início e fim do discurso são, por conseguinte, cortes arbitrários dados pelo analista. Isto não significa dizer que não há um controle na produção de discursos. Para Foucault, a produção de saberes é internamente controlada por micro poderes que agem nos domínios da sua classificação, ordenação e distribuição, que visam, entre outras, domesticar o acaso e a dimensão do acontecimento natural dos dizeres.

Estudar discursos implica em desconstruir a noção clássica da Ciência Moderna que pensa o homem como centro da produção de saberes, ou seja, pensa o homem a partir do próprio homem, ou pior,

---

26. Veja o exemplo da escola de Campinas ligada a Análise de Discurso: as análises feitas por Orlandi e outros seguem bem a vertente marxista que tem a ideologia na produção de discursos como tônica principal. Este não é o nosso caso.

27. Para M. Weber, em *Sociology of Religion*, 1992: cap. 2 e seg., bem como para D. MacRae, um dos seus biógrafos, ideologia seria para este autor “um fluxo caótico de ideias”.

pensa o homem a partir do homem da Modernidade. Pensar discurso significa examinar os modos de objetivação dos sujeitos, suas operações discursivas, seu percurso durante a produção de determinados saberes. No caso deste livro, quer dizer perseguir a produção de sujeitos como o mago, o perverso, o feiticeiro, o sábio erudito.

Produzir discursos é produzir mediações. Um discurso é sempre uma interpretação ou uma pré-interpretação do mundo. Sua elaboração se dá a partir de uma trama de outros tantos discursos que se entrelaçam para aparecerem como um discurso uniforme e coerente. Se o discurso, portanto, visa a compreensão das coisas do mundo, então ele almeja tornar coerente o que lhe parece difuso, comum o que lhe é disperso, igual o que lhe chega diferente.

O arquivo busca definir os discursos, não as representações. Esta é uma ideia central nos estudos de Análise de Discurso. A descrição das imagens, a reconstituição dos modelos não são temas deste tipo de metodologia. Na arqueologia, sinônimo de Análise de Discurso, o discurso é um monumento. Os dois grandes monumentos que são o tema deste livro são a Magia erudita e Magia herética que vão se constituir numa proto-ciência na Europa setentista, e no imaginário de um território de perversão e terror no Nordeste Açucareiro do Brasil Colônia, respectivamente.

Faz-se necessário enfatizar que a arqueologia não lida com a ideia de sequências temporais, como o faz a *História das Idéias*. A primeira suspende a ideia de que a sucessão é uma coisa absoluta<sup>28</sup>. Isto porque o discurso possui diversos planos de acontecimentos possíveis, os quais podem seguir uma sequência temporal contínua ou não, bem

---

28. Ver Foucault, *A Arqueologia do Saber*, 1987: 191.

como podem tomar rumos descontínuos numa sequência temporal contínua. Eu poderia imaginar isto como um delta de um rio: várias descontinuidades do grande rio, vários riachos, vários braços, mas sempre de um mesmo rio, sempre interligados, amarrados pela sua liquidez, embora apresentados por formas e dinâmicas aparentemente diferentes. A Magia, por exemplo, dependendo de quem a enuncia, poder ser considerada heresia ou eruditismo, como veremos na sequência deste livro. O procedimento metodológico da Análise de Discurso não lida com a ideia de mudança nas estruturas sociais, e sim com as transformações em que consiste a mudança. Isto significa, antes de tudo, estabelecer a transformação do campo erudito da Magia europeia setentista para o campo do maléfico na *Terra Brasilis*.

O meu procedimento inicial visou estabelecer um campo de pesquisa no qual as relações tendessem a ser numerosas e de fácil descrição. Uma questão insurgiu-se: qual a relação entre os textos clássicos publicados na Europa sob o título de Magia Cerimonial ou Branca e os textos até hoje considerados proscritos no imaginário nordestino, a exemplo das inúmeras edições de livros como *São Cipriano* ou *Cruz de Caravaca*? Diferentes enunciados formam um conjunto quando se referem a um mesmo objeto<sup>29</sup>. Está posto, logo, o meu arquivo, a partir do qual todas as considerações passarão a ser levadas a cabo. Busco não a coerência dos conceitos que foram produzidos ao longo do tempo, mas a emergência<sup>30</sup> destes conceitos. A qualidade de erudito e de maldito, partes de um mesmo discurs-

---

29. Id. *ibid.*: 36.

30. Foucault lida com o conceito nietzscheano de genealogia para afirmar o conceito de emergência.

so, emergem sob formas diferentes. Pretendo analisar, assim, o jogo destas emergências, o aparecimento de um dado discurso ou sua dispersão. Busco o desarranjo, o descontínuo e não a interpretação do que seria a Magia. Busco saber como ela é capaz de criar o bruxo herege e mais tarde o ilustre cientista.

A execução de tal pesquisa requer algumas considerações iniciais. De logo, eliminar o tema da continuidade tão enfatizado pelas Ciências Sociais. Continuidade aparece como uniformidade discursiva, o que é falso. A uniformidade é vista apenas quando percebemos a superfície das coisas. O descontínuo na formação dos discursos significa perseguir a emergência de fatos e saberes que se agregam a este discurso que parece estar uniformemente colorido. Disto decorre a suspensão de noções como evolução retilínea, de progresso. O uso de todos estes conceitos em si pode mascarar um panorama social que, por outra análise, poderia ser melhor investigado. Proponho, antes, reconstruí-los para que se visualize como a partir deles a sociedade pôde reagrupar uma sucessão de acontecimentos dispersos e arrumá-los num único e mesmo princípio organizador.

Como a Análise de Discurso trata o discurso em sua instância, é este corolário que permite ao pesquisador enxergar em diferentes textos ideias semelhantes, mas revestidas por um estatuto de poder. É o exemplo do culto aos quatro elementos – ar, terra, fogo e água – tão presente nas festas juninas por meio de práticas mágicas como adivinhações, conjuros, rogos, orações a terra, bênção de alimentos, as quais sempre foram vistas, ou melhor dizendo, classificadas, como práticas cristãs através da enunciação do discurso católico. Discursar é exercer poder. A suspensão de todas as formas de con-



tinuidade é, pois, condição *sine qua non* para toda a arqueologia de saberes. Uma vez suspensas estas formas, todas arranjadas pela ciência, tem-se os vários domínios de poderes de onde se originaram estes saberes. De *Gaia* para Geologia; da *Magia Naturalis* para as Ciências Médicas; das *Ars Coeli* para a Astronomia.

## 2. A formação do campo epistemológico da Modernidade

Sobre a produção de discursos, M. Foucault<sup>31</sup> enuncia que

As práticas discursivas caracterizam-se pelo recorte de um campo de projetos, pela definição de uma perspectiva legítima para o sujeito do conhecimento, pela fixação das normas para elaboração de conceitos e teorias. Cada uma delas supõe um jogo de prescrições que determinam exclusões e escolhas.

Uma mesma prática discursiva resume várias disciplinas ou ciências. Estas práticas ganham corpo em instituições: o discurso político; em modos de comportamento: o discurso da etiqueta; em tipos de conhecimento: o discurso médico; em formas pedagógicas: o discurso acadêmico. É através disto que se pode pensar no porquê do reconhecimento do método do médico Paracelso como grande cientista do seu tempo, ao mesmo tempo em que se punham nas fogueiras mulheres que lidavam com os mesmos procedimentos fitoterápicos que o citado médico. Ora, o conceito de bruxaria imputado a tais mulheres advém da fabricação de um discurso, o discurso estereotipado dos pactos diabólicos entre mulheres e entidades infernais explícitos pedagogicamente em manuais de caça às bruxas, como tratados neste livro.

Os discursos são expressões do tempo em que foram produzidos. Com efeito, a Modernidade é um arranjo discursivo preponderante para se entender o arrefecimento do discurso mágico na Europa.

---

31. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*: 11.

A Modernidade modifica o discurso mágico erudito a partir da institucionalização de saberes, da elaboração de novos conceitos e da crença difundida na Europa e nas suas colônias de que o único saber capaz de desvendar o mundo seria a Ciência Moderna.

A Modernidade é o lugar por excelência do conhecimento científico. A física no século 17, a química no século 18 e a biologia no século 19 tornaram-se paradigmas do conhecimento cientificamente elaborado, com seus objetivos específicos, demarcados por um método de experimentação que institui os critérios de verificação racionais, através de instrumentos de medida. Conhecer é, portanto, quantificar. O aparecimento do discurso racional e do método científico põe em cheque os procedimentos ditos mágicos do século 16. *A própria Magia, com efeito, toma ares de proto-ciência* através de sua refinada erudição presente nos textos de Eliphaz-Levi, Papius, Pico Della Mirandola, Ficino, Paracelso, entre outros. Estes textos, amplamente divulgados, escapam da conceituação de bruxaria presente no *Malleus Maleficarum*, por exemplo. A Magia Erudita, lentamente, toma aspecto de conhecimento racional, mas sem deixar de trabalhar com a dogmática própria desta forma de saber.

Assim, cada domínio do saber tem seu contorno e sua especificidade própria, o que torna inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Ademais, estes domínios procuram, no interior de cada discurso, conferir-lhe o estatuto de um texto e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena comentar ou explicitar. A partir dessa análise interna, procurarão examinar e estabelecer o conjunto de critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e do seu ideal de verdade.

A arqueologia dos saberes visa, assim três momentos<sup>32</sup>:

1. situar o lugar do conhecimento científico dentro dos domínios dos saberes;
2. estabelecer seus limites;
3. interrogar sobre as possibilidades deste conhecimento.

Neste esquema analítico o saber é histórico. O saber é concebido como um tecido onde se entrelaçam conceitos que em sua montagem determinam sua espessura. O saber é um tecido que reveste o corpo nu. A máquina de tear do saber são as estratégias metodológicas. Os cientistas são os tecelões que produzem um saber que servirá para nomear as funções, definindo normas e significações<sup>33</sup>.

A produção de saberes só é possível porque em toda cultura, entre o uso do que se pode chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de suas estratégias de poder.

*Epistèmê* ou campo epistemológico é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e lhe confere uma positividade enquanto saber<sup>34</sup>.

A cada época histórica determinada corresponde um certo campo epistemológico, uma estrutura de ordenação de saberes, um campo fértil que serve de base para sua germinação, eclosão e crescimento. Uma breve discussão sobre a noção foucaultiana de arqueologia implica num debate sobre as formas de ordenação do conhecimento. Enquanto para os idealistas alemães, no esteio de Kant, tratavam de

---

32. Veja o texto de M. Mariguela, *A Psicanálise na Arqueologia das Ciências Humanas*, 1995: 121.

33. Id. *ibid*: 123.

34. R. Machado, *Ciência e Saber*, 1981: 148-9.

formas *a priori* a ordenar racionalmente as impressões sensíveis, Foucault fala numa ordem anterior ao saber que determina as condições e características do próprio saber<sup>35</sup>. O abismo entre eles está no fato de que enquanto o primeiro falava em formas universais, o segundo admite uma transformação histórica da ordenação subjacente aos saberes.

A concepção de mundo dos homens está balizada por este campo epistemológico. Desta forma,

Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, (...) é preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber<sup>36</sup>.

Esta rede é formada pelo entrelaçamento de vários processos de sociabilidade manifestados pelos diferentes discursos os quais podem se apresentar ilusoriamente como se fossem um só. Desta maneira se é possível enxergar o aparecimento de sujeitos pela imposição de um dado discurso. É o caso da mulher, do camponês, do degredado, vistos como maléficis pelo discurso da bruxomania. Para o caso do estudo na zona açucareira das Capitanias de Cima<sup>37</sup>, a presença do Santo Ofício Inquisitorial a estas paragens implicou em imputar nas práticas cotidianas dos colonos a pecha de malefício.

---

35. Para maiores detalhes recomenda-se ler *O Conceito de Epistêmê e sua Arqueologia em Foucault*, 1995: 15, bem como *As Palavras e as Coisas*, 1990, p. 181.

36. M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, p. 90.

37. Chamavam-se “Capitanias de Cima”, às capitanias do Norte, hoje Nordeste do Brasil.

Sem embargo, mouros, cristãos-novos, mulheres “livres” e curandeiros foram sujeitados ao conceito jurídico de bruxaria oriundo da Europa quinhentista.

O campo epistemológico clássico é marcado pela similitude, pois a ordem intrínseca e anterior aos saberes é a ordem da semelhança. Na relação entre as palavras e as coisas, deve-se estabelecer uma relação de semelhança, como se, assim, fosse possível igualar magicamente a palavra e a coisa, possibilitando uma ação mágica sobre o mundo através da palavra.

O campo epistemológico do século 16 é marcado por uma forte aliança entre a palavra e a coisa centrada na semelhança. O dizer e o falar assumem uma força esotérica, pois se verbo e matéria estão indissociavelmente unidas pela similitude, a palavra ganha uma força mágica de transformar a realidade. Assim, o estudo da gramática repousa, no século 16, na mesma disposição epistemológica em que repousam a ciência da natureza ou as disciplinas esotéricas.

Do que disto resulta é a visão mágica do mundo do século 16 que foi trazida para a Colônia. O domínio das práticas mágicas da sociedade colonial é o domínio das semelhanças. Adivinhar, benzer, curar, são funções mágicas. Tais artes consistem em buscar no campo epistemológico da Magia a semelhança entre raízes, ervas, alimentação, locais sagrados, entre outros, com os padecimentos vividos pelos colonos do território tropical.

O novo campo epistemológico do século 17 já não se funda na semelhança, e sim na representação. Neste campo clássico, Foucault identifica duas instâncias ordenadoras: a máthêsis (com base na álgebra) para ordenar as naturezas simples, e a taxinomia (base nos

signos) para ordenar as naturezas complexas. Neste novo campo, o discurso já não estabelece uma semelhança com as coisas, remetendo para uma identidade entre ambos, mas alça-se como uma representação das coisas, uma maneira de ordená-las e dá-las a conhecer através da análise. O campo epistemológico clássico é também o fundamento da ciência moderna, esse gigantesco esforço de levar ordem ao mundo, iniciado com a síntese newtoniana. Este novo campo baseia-se nas representações fundadas numa analítica do número, numa analítica do signo e numa analítica da origem.

A partir de então, findam as perseguições aos bruxos; o novo estatuto das práticas mágicas passa a ser o da superstição. *Não é à toa que grande parte do resgate de tais práticas se dá sob o prisma dos estudos do folclore e das tradições populares.* Este vasto campo etnográfico é ainda um palco de debates não científicos. Se algo ou alguém é “folclórico”, como diz o coloquial linguajar, significa não considerar este algo ou alguém como sensato ou sério. Assim, o que deve ser ou não estudado cientificamente depende do grau de cientificidade deste objeto. Objeto este arbitrário e historicamente construído.

### 3. O arquivo da Magia

Trazendo à baila os discursos como fontes analíticas da Sociologia Histórica, posso construir as séries discursivas referentes à Magia como saber erudito ou como silêncio. A atitude repressiva contra a Magia não só desmascarava os seus adeptos, mas também os criava no imaginário da época. Portanto, o estudo da Magia se liga às práticas repressivas, bem como ao recuo geral na repressão jurídica a tais práticas. Um vasto espectro.

Ao referir-me à Magia enquanto arquivo, estou questionando um dos aspectos da teoria do desencantamento do mundo de Weber, uma vez que a Magia não cede lugar às facetas da racionalização: ela recua e emerge sob outras formas de saber, inclusive o científico<sup>38</sup>. Não se pode, portanto, fazer associações de práticas mágicas antigas com a Magia Moderna, uma vez que esta última se reveste de vários discursos que agregam vários outros elementos à discussão<sup>39</sup>. O estudo da Magia dentro dos procedimentos da genealogia significa inverter a tradição intelectual de pensar um sujeito constituindo um saber: é o saber que constitui os sujeitos. Ao colocar os sujeitos como produtos da articulação entre saber e poder, Foucault descarta a possibilidade de que um processo racionalizador (Weber) seja o condutor das mudanças sociais e, nesta perspectiva, busca uma for-

---

38. Keith Thomas, 1991: capítulo 4, descreve as influências da Magia nos escritos de Newton, Kepler e Darwin, todos participantes de sociedades secretas de cunho esotérico.

39. Esta é a tese de C. Guinzburg, em *O Queijo e os Vermes*, 1987.



ma de investigação distinta daquelas usadas pelos cientistas sociais. O autor citado enfatiza o termo *invenção* em oposição à origem.

As formações discursivas apresentam, segundo Foucault<sup>40</sup>, uma existência oral e aberta, uma capacidade de repetição que não se encontra exatamente determinada, mas que, pelo contrário, decorre de sua constituição mais intrínseca.

O tema discurso possui sua atualidade maior no que diz respeito à Análise do Discurso, metodologia proposta pelos estudos de socio-linguística e da Sociologia Histórica.

A novidade da Análise do Discurso é tomar o sujeito como posicional<sup>41</sup>. Toda Análise do Discurso relaciona-se com os arquivos, ou textos produzidos por instituições, sociedades, indivíduos, silêncios. Basicamente, trabalhar Magia como interdiscurso significa ver nos textos um conjunto discursivo, buscar a posição dos sujeitos nas mais diversas práticas discursivas e nas suas formações.

Daí advém um outro sentido da atualidade do tema Magia: o silêncio como parte de um discurso sobre tal. O silêncio é fundante, uma vez que este se constitui um lapso na linguagem ou uma censura a um dado discurso<sup>42</sup>. Concordando com Foucault, H. White<sup>43</sup> diz que falar é um ato repressivo. No concernente à Magia, o discurso do silêncio implica na impossibilidade de retratar o mundo cercado pelos avanços da ciência clássica, por um lado, e pelos ecos da

---

40. In: *A Arqueologia do Saber*, 1986.

41. Cf. *D. Mangueneau*, 1995: 14.

42. A ideia de silêncio fundante é de *E. Orlandi*, 1995, a qual toma Foucault como tema básico de suas pesquisas sobre o silêncio, o censurado, o não-dito.

43. 1994: 32.

Inquisição, por outro. Neste aspecto, o objetivo da arqueologia das ideias é penetrar o interior de qualquer modo de discurso a fim de determinar o ponto que ele condena certas áreas da experiência ao limbo das coisas que se pode dizer.

## 4. O Olhar das Ciências Sociais

As Ciências Sociais são uma empreitada do mundo moderno. Suas origens refletem o imaginário setecentista que consistia em desenvolver um saber sistemático e secular sobre a realidade, como base no modelo simétrico – temporal newtoniano, no dualismo cartesiano e num olhar evolucionista sobre o modo de vida ocidental.

A construção das Ciências Sociais se dá, pois, a partir de uma totalidade, a realidade social, o fenômeno social total, e por isso a distinção das Ciências Sociais provém delas mesmas<sup>44</sup>.

Faz-se necessário apontar que o novo domínio do saber construído pelas Ciências Sociais é uma invenção teórica que toma por base o empirismo naturalista das Ciências Naturais e o sistema de metrificacão das Ciências Matemáticas. Se por um lado temos a tentativa de configuraçãõ de um objeto claro para cada uma das Ciências Sociais, por outro temos inúmeras teorias que tentam dar conta de problemas da vida de grupos humanos na nova realidade da cidade moderna. Em se tratando de construir um modelo universal, as Ciências Sociais já se encontram numa via de mão dupla: a fragmentaçãõ entre objetos e teses sobre este; a vã tentativa de tornar objetiva a subjetividade do social.

---

44. B. S. Santos, 1989, discute as rupturas epistemológicas ocorridas nas Ciências Sociais e seus vários discursos.

Estes modelos teóricos do século 19 têm por base a dualidade entre o conhecimento certo – a Ciência – em oposição ao conhecimento imaginado ou imaginário<sup>45</sup>.

As Ciências Humanas não receberam por herança um domínio de saber já delineado, domínio este dimensionado previamente, embora ainda não desbravado. A química, por exemplo, toma da alquimia um arcabouço com um referencial básico, tratando apenas de reconfigurar conhecimentos empíricos e mágicos em teses científicas validadas. Desta maneira, a tarefa das Ciências Humanas seria, antes de qualquer coisa, elaborar um domínio de saberes a partir de conceitos científicos e métodos positivos.

O aparecimento das Ciências Humanas coincide com o aparecimento do conceito de homem na cultura ocidental. Este conceito só foi possível no século 19 com o surgimento de conceitos como vida, linguagem e trabalho<sup>46</sup>. O homem é, pois, uma invenção da Modernidade. É um organismo vivo que modifica a natureza e a representa. O mundo dos signos, um mundo dado pela Natureza, passa a ser o mundo construído pelo homem, este ser que, nas palavras de Foucault, torna possível todo o conhecimento.

Não se trata de considerar a inexistência real do homem nos séculos 17 e 18, tampouco de refutar outros saberes que a este se ligavam. A proposta do autor na sua arqueologia é, sobremaneira, advogar a tese que estes saberes não se adaptavam no engradamento conceitual da ciência, que implica em observação, teste e repetição. Ao

---

45. Esta é uma das teses elaboradas pela *Comissão Gulbenkian Para a Reestruturação das Ciências Sociais*, 1996: 18.

46. M. Foucault, 1990: 362.

afirmar que o senso comum contém saberes que podem ser considerados científicos, a lógica de construção destes saberes implica em algum tipo de mérito ou num grau especial de confiabilidade.

No que possa a ser considerado como feições das Ciências Humanas, há que se perceber que a inclusão de um destes três planos confere um padrão teórico-metodológico a estas. Em se tratando da Sociologia, cada um destes planos gerou um certo padrão teórico, criando assim o que se chama corrente teórica. Isto não implica na inclusão de um só método em vários planos, nem também na busca de uma metodologia específica para um destes três planos em particular. Assim, a Sociologia pode tentar se revestir de exatidão com a estatística, pode estabelecer fins e laços entre fins com o organicismo, ou mesmo vir a refletir sobre as bases onde se firma num plano mais geral a partir da reflexão filosófica.

A Sociologia, ela própria, tem travado um debate particular quanto aos seus domínios. Há, principalmente, duas vertentes que, apesar de nem sempre se contradizerem, procuram o travar um debate entre exatidão, de um lado, e causalidade, por outro. O campo da exatidão possível recorre a um método unificado de proposições empiricamente verificáveis dentro de um plano racional e objetivo<sup>47</sup>.

A vertente oposta apanha seu material no cotidiano do trabalho, da vida e da linguagem, suportada pelo princípio da incomensurabilidade de Feyerabend<sup>48</sup> e numa certa liberdade de escolha que te-

---

47. Veja a discussão de I. Lakatos presente no capítulo 4 do livro de A. Chalmers, *O Que é a Ciência, Afinal?*

48. No seu livro *Contra o Método*, P. Feyerabend defende a afirmação de que nenhum dos métodos da ciência até agora propostos foram bem-sucedidos.

riam os indivíduos de uma sociedade. Esta última vertente tem sido responsável por um certo grau de transcendência da Sociologia, bem como das Ciências Humanas como um todo, pelo fato de estabelecer novas construções teórico-metodológicas sobre temas antes considerados exatos.

Ao retrair-se, a exatidão descortina um ser que vive, produz e se comunica. Desta feita, a ciência do homem torna-se possível pelas representações que indivíduos ou sociedades têm de suas relações de produção, dos modos como se processa tal produção, bem como dos mecanismos que detêm ou implementam tal produção. É objeto das Ciências Humanas o simbolizado pelo homem, mas não o próprio homem. Daí advêm os conflitos e vicissitudes da Sociologia, da Psicologia, da História etc., em enxergar o homem corpo de funções e formas, ao invés de observar seus sinais e criações; não a fala, e sim o sentido que esta confere ao mundo.

Além deste *descontinuum*, as Ciências Humanas, desde o século 19 têm lidado com três modelos. O homem da sociedade orgânica e funcional é o tema do modelo biológico. O homem dos desejos e conflitos é focado no modelo econômico. Com Comte, Marx e Freud, *a priori*, dá-se o reino do modelo filológico, o qual interpreta o homem dentro de um sistema estrutural. A partir destes três modelos várias categorias são criadas na tentativa de localizar e interpretar as representações do homem, indo do espectro do consciente até o inconsciente. Que se reafirme constantemente este grau de descontinuidade: as Ciências Humanas são parte do momento moderno do conhecimento, estando, portanto, suas condições de existência à de-

riva deste campo epistemológico, o qual também se desvanecerá tal qual a magia, a alquimia e a gramática.

A formação de uma linha racional de pensamento sociológico tem referencial no controle de uma linguagem sociológica de enunciados conceituais inteligíveis<sup>49</sup>. Com efeito, a formação dos conceitos na Sociologia se dá nos domínios da pesquisa sociológica, a qual está sempre produzindo uma série de conhecimentos empíricos futuramente interpretados através destes conceitos quase sempre reformulados. Trata-se, pois, de um conhecimento sequencial obtido graças à diversidade dos métodos de comparação da análise sociológica.

A teoria social, neste sentido, enfoca os processos de mudança social, de modernização e revolução. O progresso é seu universo teórico e o tempo histórico sua dimensão primária. A Modernidade, por sua vez, trata o progresso a partir dos processos de modernização com lastro numa semântica de futuro, padronizando a espacialidade como fixa e o tempo como senhor da dialética. Bourdieu<sup>50</sup> afirma que a escrita retira a prática e o dito do fluxo do tempo, em corroboração com o anteriormente dito.

No intuito de colocar na arena as categorias de espaço e tempo Michel Foucault, Gaston Bachelard e Michel de Certeau têm sido responsáveis por abordagens que implicam na desconstrução destes conceitos. Foucault<sup>51</sup> vê no corpo o elemento irreduzível do espaço social, uma vez que é sobre o corpo que as forças de repressão e con-

---

49. Esta é a temática básica de J. C. Passeron, 1991: 38 e seg. Este autor, ao tratar do léxico da Sociologia, enuncia as estruturas linguísticas agregadas a um raciocínio próprio deste ramo do saber.

50. 1993: 104.

51. In: *Vigiar e Punir*, 1988, pas.

trole se exercem. Sendo o corpo humano limitado espacialmente, o espaço exterior é apenas uma metáfora para um dado lugar que ora restringe o corpo a ele mesmo, ora o libera completamente. Corroborando com Foucault, Michel de Certeau<sup>52</sup> toma os espaços sociais como palcos abertos de realização da criatividade humana. Para ele a cidade é este espaço multifacetado com espaços singulares frutos de uma ampla gama de ações. Os ritmos, as pulsações da cidade são elementos que definem o espaço simbólico por meio de práticas sociais de vários grupos. Para Bachelard<sup>53</sup> o espaço é considerado um elemento imaginário. Segundo este autor, o tempo é apenas uma sequência de pontos fixos nos espaços por onde circula o homem. O espaço é um tempo comprimido. Seu local de apropriação é a casa, pois é neste espaço onde aprendemos a imaginar. Ainda mais, Bachelard considera os espaços como invenção que confere um sentido novo para a realização das práticas sociais.

Certo é que a Sociologia é tida como incerta dentro do quadro geral das ciências em se tratando da presença de um foco claro no campo epistemológico moderno. Isto significa uma precariedade teórica pela sua proximidade com outros ramos do conhecimento, principalmente com a filosofia. Contudo, este fato não implica num demérito para a Sociologia, nem a sua transposição para um esteio metafísico. Antes, este pseudo-dilema aqui apresentado é fruto da extrema complexidade epistemológica na qual se localiza a Sociologia, bem como de sua nata interdisciplinaridade. Os conflitos oriundos desta rede de saberes num mesmo ramo do conhecimento têm sido o motivo principal

---

52. In: *A Invenção do Cotidiano*, 1994: 48 e seg.

53. *A Formação do Espírito Científico*, 1995.: 103.



dos debates teóricos travados entre modernos e pós-modernos, cada qual advogando a tese, por vezes infundada, que o saber sociológico é próprio, portanto eficaz em si, ou que este é fluido, portanto agregado a outros tantos saberes e metodologias.

A situação da Sociologia no domínio das ciências é uma via de mão dupla. À primeira vista ela enquadra-se nos arcanos da ciência pelo seu procedimento instrumental originado do empirismo de Bacon, do positivismo de Comte e das regras de Durkheim. Assim, assemelha-se a uma lente que busca a ordem orgânica dos grupos e comunidades. A outra faceta a desloca dos enunciados da ciência situando a mesma em espaços projetivos das outras ciências. Por tudo isto a Sociologia é um complexo enorme de saberes arranjados em uma semântica que almeja ser única, definida por categorias próprias as quais instituem o tempo como tempo do trabalho, da vida e da linguagem.

Com efeito, a semântica sociológica propõe um conjunto virtual, pois que jamais se concretizará como integral e universal, formado de séries de conhecimentos inteligíveis e creditáveis de análise.

A Sociologia, seguindo esta linha de raciocínio, não foi instituída pela sociedade do século 19, através das visões de Saint-Simon, Tocqueville, Comte, Durkheim, entre outros, e sim é ela responsável pela invenção desta sociedade como objeto de estudo e como realização espaço-temporal da cidade moderna.

No quadro dos saberes do século 19, ela surge como um discurso fundador da sociedade. De acordo com H. White<sup>54</sup>, o intuito de qualquer discurso é constituir o terreno onde ele pode decidir o que

---

54. In: *Trópicos do Discurso*, 1994: 16.

contará como fato na matéria em consideração e determinar qual o modo de compreensão mais adequado ao entendimento dos fatos assim constituídos. A Sociologia é, antes de tudo, um jogo de linguagens técnicas, teóricas e metodológicas.

Escapar deste quadro extremamente teórico significa escapar do mito newtoniano, o qual reduz o mundo a uma simplicidade reduzida a leis universais. Significa uma derrocada geral no que diz respeito às metodologias dos modernos, responsável pelos métodos determinísticos e apriorísticos tão presentes nas metanarrativas do século 19.

A Sociologia é também uma adaptação de teorias e métodos. Com efeito, deve-se perceber tais métodos e teorias analisados no jogo de valores da época em que foram concebidos. Este é o primeiro passo para a valorização do saber sociológico e também a primeira etapa para a crítica e superação deste discurso totalizante. Mundos novos. Novas aproximações teórico-metodológicas. Abrir as fronteiras do conhecimento, fugir aos grilhões da disciplinaridade, dismantelar ideias e construir outras tantas. Eis a magia que se está por fazer.

## Capítulo 2

---

# Falas do novo tempo, falas do velho tempo: Magia, Modernidade e Sociologia

Um mundo essencialmente mecânico. Este seria um  
mundo essencialmente estúpido!

F. Nietzsche. *A Gaia Ciência*

## I. Magia e Modernidade

A Modernidade é antes de tudo uma visão de mundo. Um mundo de contrários<sup>55</sup>, um mundo de dissoluções do considerado antigo e um apelo ao futuro. Neste cenário despontam os novos continentes, novos medos, novos modelos, e a estruturação de conceitos no âmbito das novas ciências, notadamente as Ciências Sociais. É neste contexto que o discurso do malefício se faz presente ao mesmo tempo em que o discurso do doutor em artes mágicas se constrói na Europa seiscentista.

No universo do Mundo Mágico europeu, a Magia é definida pela dicotomia bem ou mal. A Magia do bem, chamada Magia Branca, de caráter mais erudito, foi medrada pela elite intelectual da sociedade urbana a qual procurava dar um sentido à vida moderna. No outro segmento da dicotomia, a Magia do mal, dita Magia Negra, mais popular, era o conjunto de artes divinatórias, como adivinhações, rezas, benzeduras, evocações, concebidas pela literatura, eco da elite dominante, como superstição, bruxaria, malefício.

O projeto civilizatório da Modernidade leva em conta três ingredientes principais<sup>56</sup>: os conceitos de universalidade, de individualidade e de autonomia. O conceito de universalidade significava um projeto que abrangesse toda a civilização humana. Dentro deste mundo maior, a individualidade apontava para o humano concreto,

---

55. K. Marx enunciou *Tudo que é sólido se desmancha no ar* no discurso pronunciado quando do aniversário do jornal *People's Paper*. Vide *manuscritos Econômicos e Filosóficos*, 1977: 146.

56. Segundo S.P. Rouanet, em *Mal Estar na Modernidade*, 1993: 37.

a parte que difere do todo. Completando estes dois temas, a autonomia clamava pelo fim da tutela da religião na vida dos cidadãos, deixando-os livres para suas escolhas individuais no grande projeto civilizatório.

No que diz respeito ao tema Magia, a Modernidade marca o fim do discurso da Magia enquanto malefício, com o esfriamento do período de perseguição – a caça às bruxas – no final do século 17. Neste mesmo tempo emerge um outro discurso mágico, este muito mais eficaz e aceito, criado nos grandes centros urbanos e nas Universidades que então se estabeleciam enquanto centro de produção do saber intelectual. O nascedouro das Ciências Naturais é a profusão de práticas mágicas como a astrologia, a alquimia e a magia natural associadas aos princípios da observação, experimentação e análise propostos pelo método científico.

O status da Sociologia enquanto ciência do mundo urbano abre um leque para a Antropologia do século 19 trabalhar com sociedades ditas primitivas e seus mitos. Conseqüentemente a Magia passa a fazer parte deste horizonte antropológico que busca as raízes primitivas da sociedade contemporânea.

Perseguindo os conceitos de Magia, deparamo-nos com uma certa formulação que leva em consideração um plano mais evolutivo da formação de saberes do mundo moderno. Deste modo a Magia é tida antes de tudo como arte pré-científica ou pré-ciência. É claro neste contexto a tese comteana da evolução de saberes mais primitivos para a luz da razão positivista que seria a luz da Ciência Moderna. Assim, todas as artes ou saberes que escapassem ao método cartesiano seriam postas à parte do próprio conceito de ciência. Uma se-

gunda versão acredita ser a Magia uma forma mista entre religião e ciência. Esta vertente vê nos dogmas mágicos uma faceta da religião, ao mesmo tempo em que enxerga também um lado racional nas práticas, principalmente da Magia Natural, da Alquimia e Astrologia não especulativa. Há um terceiro olhar que trata a Magia enquanto um conjunto de práticas ocultas através da manipulação de forças da natureza.

Estas formulações partem de estudos do século 19, principalmente da Antropologia, ao estudar as populações ditas “primitivas”. Dentre os principais enfoques do século 19 temos<sup>57</sup>:

a. visão racional: a Magia como fenômeno primitivo de sociedades arcaicas;

b. crença na eficácia do ato mágico (ocultista ou confessional): a Magia como saber específico dentro de um sistema de crenças ou dogmas específicos.

Numa investigação dos principais autores, temos Alfred Maury (*La Magie et l'Astrologie*, 1860), positivista, autor que associou a magia aos rudimentos da ciência física, como forma de ignorância, trazendo à baila a ideia da superação destas formas de conceber o mundo. Collin de Plancy, no seu *Dicionário Infernal*, de 1837, considerou a Magia como ciência que se vale do uso de forças da natureza com a ajuda dos demônios, o que demandou um grau de maléfico a todas as doutrinas e práticas ditas mágicas, estas já não perseguidas naquele século, mas tidas como superstições a serem

---

57. Cf. C.R. Nogueira, *Bruxaria e História*, 1991: 11 e seg.

superadas. Num dos estudos mais bem elaborados sobre o tema, Sir James G. Frazer, no *The Golden Bough*, em 1890, uma investigação bastante sistematizadora, conceitua Magia como fato anterior à religião, ou seja, a idade da pedra da religião, baseada na simpatia, na semelhança e no princípio básico *similia similibus*. A atenção de Frazer foi quase que exclusiva aos ritos e fórmulas e não na ação mágica. Marcel Mauss & Henri Hubert, no *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia*, de 1964, criticaram Frazer por seu evolucionismo e sua oposição magia-religião, pois estas interagem e se completam. Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de 1912, ao estudar o totemismo na Austrália, vai perceber um padrão evolucionista na trilogia magia-religião-ciência. Para Durkheim, portanto, o conhecimento partiria de formas menos elaboradas para formas mais arrojadas em relação ao uso da razão humana, completamente realizada na ciência. B. Malinowski, no seu estudo de 1925, *Magia, Ciência e Religião*, cujo tema tem como base a função social da magia, conceituou esta como o controle do mundo do desespero daquilo que não se pode controlar, a partir da investigação das bases psicológicas da magia. Também para o autor havia uma separação entre magia e religião, numa perspectiva de que a primeira seria uma representação do mundo concreto, do agora, enquanto a segunda representaria o fictício, o abstrato.

Um ponto de fuga a estas teses que percebiam uma nítida separação entre Magia e Religião foi sem dúvida o estudo de C. Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem* (1966), entre outros tantos a este respeito, que dizia ser impossível separar magia de religião, pois a escolha entre o mágico e o religioso é uma questão de afinidades

eletivas. Assim, todo o sistema religioso funcionaria em conjunto, ou não funcionaria, uma vez que havia uma interdependência mental entre magia de religião, tanto no domínio dogmático quanto no campo das práticas. O que é mágico ou religioso depende apenas e exclusivamente dos conceitos que foram construídos sobre Magia ou Religião e até mesmo sobre Ciência.

O que estas obras clássicas investigam como fenômenos separados entre si, posso agrupá-los a todos no conceito de mentalidade mágica. Em sendo um conjunto de saberes, é a formação dos conceitos que conduzirá o que se virá a chamar de Magia, Religião ou Ciência. Conceitos são, pois, modelos estruturais arbitrários que variam segundo seus interlocutores, o modelo de conhecimento de um dado período histórico, bem como dos poderes que instituem normas e sinais a partir das instituições, das censuras, do grau de certidão atribuída a estes conceitos pela sociedade.

Nesta lógica percebe-se a secularização do universo mágico, o qual ao abandonar lentamente as divindades antigas – os cultos agrários à fertilidade – se mesclam com a ciência em ascensão, a partir da adaptação do método investigativo do *cogito* cartesiano. A divisão que então se fazia da Magia era entre Magia Negra, ligada a malefícios e superstições antigas e a Magia Branca ou Natural, esta cortejada nos palácios, na arte barroca, nos grandes manuais de cura e nas Sociedades Secretas que inauguram o campo da ciência no Renascimento – a Alta Magia.

Não podemos nos esquecer que a religião e a magia, enquanto conceitos históricos, são criações do pensamento iluminista, da mesma forma que a ciência, a razão e o progresso. Neste caso, a al-



teridade ao invés de ser construída, parece estar predeterminada<sup>58</sup>, como já focado anteriormente.

Para as Ciências Sociais, nas suas concepções clássicas, a religião sempre está em oposição à ciência, da mesma forma que primitivo e selvagem, sagrado e profano, racional e irracional. Não há como ter a noção que estes polos pertencem a um mesmo campo epistemológico, e que foram postos em oposição graças a um modelo científico que trabalha com a ideia de dicotomia, característica marcante do espírito da Modernidade. Deste modo não se percebe os diversos significados de cada um desses polos quando vistos isoladamente. Contudo, a relação entre ciência e religião, modernidade e religiosidade, é bem mais complexa do que um mero conflito entre estes termos. Além disso, o próprio conceito de secularização, se interrogado e redefinido, levaria também a uma definição ou redefinição do que seja ciência, religião ou magia. Secularização é um conceito iluminista que explica as novas facetas da sociedade moderna, a qual, dentre outras características, se constrói pela via da razão em oposição ao dogma, pela via da Ciência em oposição à Tradição.

A divisão entre Magia e Religião é bastante arbitrária. Até mesmo nos anos posteriores à Reforma, religião e magia faziam parte de um mesmo sistema<sup>59</sup>. Entre outras coisas, ao não contemplar a experiência religiosa por negá-la, o Racionalismo mostrou-se incapaz de um estudo aprofundado das religiões. Daí as reflexões de G. Frazer e

---

58. Vide S. M. C. Carneiro, no texto *Trajetórias Espirituais Enquanto Projeto da Modernidade*, 1998: introdução

59. Esta é a tese de K. Thomas em *Religion and the Decline of Magic*, 1991: 225.

seus contemporâneos tomarem por base analítica a divisão entre os domínios da religião e aqueles da magia.

Enquanto nos preocupamos em buscar a exatidão de conceitos elaborados como exatidão, razão, ciência, esquecemos que o religioso, o mítico, o mágico, referem-se ao supra-social. O próprio discurso das Ciências Sociais, nas palavras de Dilthey<sup>60</sup>, nos conduz a ver neste conceito não uma visão do que existe exterior ao homem, mas a representação mental e abrangente que envolve a totalidade social, ou seja, a unificação do caos captada pelos sentidos.

É a partir da construção de discursos que o próprio termo mago, outrora tido como título de honra, teve seu sentido totalmente pervertido. Mago deriva-se de *mogh* (persa), *magao* (zend) ou *mahâ* (sânscrito) que significam grande, homem bem versado nas artes secretas, sacerdote<sup>61</sup>. Com efeito, a adoção de conceitos que mais tarde ordenarão toda a sociedade sofre influências de discursos do cotidiano da própria sociedade. Uma via de mão dupla. Deste modo, o discurso do maléfico, tão presente na sociedade europeia seiscentista, desvia o foco do status de sacerdote esotérico presente nas epifanias da tradição egípcia, persa, grega, para o imaginário de um indivíduo sorrateiro, vil, mau, enfim, o bruxo, o feiticeiro.

Os discursos que foram usualmente associados ao termo feitiçaria se relacionavam com a ideia dos desejos da carne, das paixões humanas desmesuradas, do uso de ervas que tanto serviriam para cura quanto para proteção individual, com práticas de malefício,

---

60. W. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, título II: 244 e seg. Recomendo, de igual modo, a leitura do cap. 3 (Dilthey ou as Dicotomias Rompidas) da tese de F. C. Rolim, 1997.

61. Significações extraídas do *Dictionary of Word Origins*, 1990.

com pactos. Um imaginário notadamente feminino, o termo feitiço sempre evoca a ideia de uma mulher, de encantamentos e sedução. À bruxaria, por sua vez, se agregaram discursos geralmente associados a práticas coletivas em vias de pactos demoníacos. O imaginário da bruxaria, assim, traz a ideia de uma coletividade praticante de rituais próprios num mundo mais rural que urbano, uma vez que tais procedimentos se referiam a antigos cultos agrários de fertilidade. Daí as imagens de orgias sexuais, de fogueiras no meio de florestas, de sacrifícios humanos.

É a partir do século 15 que a Magia passa a ser vista como atributo da maldade, dos pactos com as forças demoníacas. A transição do período medieval para o Renascimento na Europa cristã foi acompanhada de uma reavaliação do status da Magia em alguns círculos intelectuais. Esta transição, antes de tudo, significava o abandono do mundo antigo e a procura do novo. Um tempo de desintegrações e substituições conceituais, de ambiguidades e angústias. Muito embora a Modernidade tenha aparecido como ameaça radical para algumas tradições, nos últimos cinco séculos desenvolveu suas próprias tradições e mitologias. *Fausto* de Goethe é um exemplo desta busca do novo com os olhos voltados para o velho. O que Fausto, o personagem deste romance deseja é o progresso, o desenvolvimento, o urbano, o novo. Mas para tal, vale-se do antigo: estabelece um pacto com o diabo, o mais antigo dos males. Assim, a magia foi representada na antiga imagem de Mefistófeles, e também no novo homem urbano Fausto.

Textos literários antigos neoplatônicos e herméticos foram traduzidos juntamente com um corpo de significações da literatura cabalís-

tica quando para o latim. Isto precipitou a emergência de uma nova atitude em relação à Magia no Renascimento europeu e pós-renascimento<sup>62</sup>. A tradução destes textos foi primeiramente levada a cabo pela intelectualidade católica. Dona dos incalculáveis tesouros em forma de pergaminhos, manuscritos, iluminuras e discursos, a Igreja Católica não só se responsabilizou pela tradução destes textos, mas também pela sua divulgação ou censura. Os discursos eram, deste modo, controlados pela Igreja e sua *summa theologica*. Apesar deste controle, alguns manuscritos chegaram às mãos de intelectuais leigos que os traduziram adaptando-os à nova realidade moderna. É o caso do *Corpus Hermeticum*, do *Zepher Yetzirah* e do *Zohar*.

Os magos renascentistas vieram para designar o ápice do conhecimento humano a ser cultivado pela elite intelectual em nome do exercício das qualidades da perfeição humana. A isto denomino de Espírito Mágico Europeu. Este Espírito cultivado através das Sociedades Ocultistas como a Ordem Rosa Cruz na Alemanha, a Gnose na Inglaterra, os Templários na Península Ibérica, bem como os Maçons na França, refletia a busca de um conhecimento capaz de explicar o porquê dos diversos fenômenos de ordem natural, social ou psíquica, a crença numa escala evolutiva de valores para o mundo europeu que ora se expandia, a incessante busca de cura aos males que atingiam toda a sociedade, males físicos ou sociais. A manutenção destes discursos no plano do secreto foi uma das chaves de sua permanência quando da passagem do Mundo Mágico para o Mundo Moderno.

---

62. M. Idel, *Jewish Magic From the Renaissance Period to the Early Hassidism*, 1998: 82-120.

O lastro discursivo deste Espírito Mágico Europeu possuía basicamente três fontes:

1. a metafísica medieval;
2. a cabala judaica;
3. a magia natural;

Deste instante em diante se é possível falar do processo de sujeição de grupos à ideia do perverso, ou seja, da criação do Imaginário do Maléfico. Da metafísica medieval foi possível trazer à baila a figura de Satã e seus discípulos pela alegoria da queda do homem a partir da tentação de Eva. O mal se associa, assim, à mulher. Antigos textos judaicos serviram de suporte para as práticas dos magos renascentistas europeus. Eram textos cabalísticos os quais aludiam à gênese bíblica. A Cabala, antigo sistema judeu de interpretação da cosmogonia, atribui uma lógica matemática ao mundo criado, ou seja, o número um como fundamento de tudo o que existe, assim como Deus. Popularizado entre os judeus, este sistema mágico se associa ao aspecto do judeu errante, trapaceiro e usurário, que tem no gênero masculino seu perfil de malignidade. Por fim, a magia natural e suas alegorias da natureza enquanto fonte inesgotável de toda a criação significava o desejo do orgíaco, dos Sabaths, do imaginário da escuridão e dos espíritos imundos. A própria literatura da época se encontrava carregada de imagens da floresta enquanto abrigo do mal. Agrega-se à floresta o selvagem, o rude, o campônio ignorante, o inferno tropical das doenças e pestilenças do Novo Mundo pagão e pecador. Para o caso do Brasil Colônia, a grande leva de cristãos-

-novos à *Terra Brasilis* também agregou à colônia portuguesa este imaginário do maléfico<sup>63</sup>.

Vale enfatizar que, apesar deste mundo imaginário, nem todos os grupos que lidavam com Magia foram tidos como perversos. Somente mulheres, judia ou simpatizantes do judaísmo, bem como toda a forma de heresia foram perseguidos em nome de uma verdade última e única. Os intelectuais e sua Magia Erudita, salvo raríssimas exceções, escaparam das fogueiras da Inquisição, pois preservavam o discurso mágico ou nas Sociedades Secretas ou no interstício da Ciência Moderna que naquele momento se apresentavam como razão do mundo.

O imaginário medievo não separava os mundos divino e humano. A ideia básica era a manifestação do sagrado no universo social. A visão do mundo equivalia uma construção hierofânica na qual, homens, coisas e fatos pertenciam a um mesmo domínio epistemológico: o campo do sagrado.

Neste mundo sacro as práticas mágicas significavam a alteração da realidade visível graças à intervenção da realidade invisível. Este conjunto de práticas, fórmulas, ritos e ações tornaram operacionalizáveis poderes pouco conhecidos e pouco acessíveis ao homem comum. Magia era entendida como hierofania das hierofanias<sup>64</sup>.

A Igreja, e só ela, diferenciava magia e bruxaria. Com este suporte eclesiástico foi fácil criar uma sociedade quase histórica no tocante

---

63. O Padre Antônio Vieira, revoltado com a troca do nome da colônia de Terra de Santa Cruz para Brasil, dizia que uma terra que evoca a ideia de fogo, de inferno como a palavra Brasil não poderia jamais a ser um território da extrema misericórdia da Igreja Católica.

64. Veja o capítulo 3 do livro *A Idade Média: o nascimento do Ocidente*, de H. Franco Jr, 1995.

ao medo do outro como medo do mal. Diante de um tempo de incertezas, a eleição do mal agregando as figuras da mulher, do judeu e da natureza viva se cristaliza nos manuais de caça às bruxas, nos tratados elementais de magia prática, num conjunto jurídico codificado em normas e preceitos sobre estes indivíduos desviantes.

Até o século 13 a Igreja Católica acreditava que a Magia era mais uma ilusão do que uma realidade, apesar das ideias de Tomás de Aquino. A Inquisição surge nesta época como Tribunal de Doutrinação para combater as ideias dos cátaros e dos waldenses, correntes espiritualistas cristãs. Até 1250 nenhum herético foi perseguido pela Inquisição acusado de bruxaria<sup>65</sup>.

Depois do século 13, com a publicação do *Flagellum Haereticorum Facinariosum*, em 1458 por Jacquier, este autor definiu bruxaria pela primeira vez como uma nova heresia, separando os bruxos do resto da humanidade. Mas como firmar a magia como heresia, se esta era antes tida como mera ilusão? Atribuindo às bruxas uma teoria do complô sob forma de sabbaths, orgias sexuais, mortes de crianças em sacrifício, entre outros. Se observarmos as estatísticas deste mundo que se inaugurava nas cidades, é notável o número de óbitos sem motivos conhecidos, na sua maioria crianças, bem como a presença de inúmeros males sociais pela quase completa ausência de infraestrutura sanitária. Foi relativamente fácil, assim, imputar as catástrofes sociais a uma parcela da sociedade que ainda não comungava das regras da vida urbana: os camponeses, as mulheres peregrinas e os judeus errantes.

---

65. Cf. N. Ben-Yehuda, *Witchcraft and Occult as Boundary Maintenance Devices*, 1998: 229-60.

Entre 1487 e 1489 o *Malleus Maleficarum* foi impresso com as bênçãos do Papa Inocêncio VIII, na Bula *Summis Desiderantis*, escrito por dois frades franciscanos<sup>66</sup>, sendo este considerado o principal livro da Inquisição. Atribui-se a este livro e seus efeitos na sociedade europeia da época uma histeria herética, responsável pela prisão, condenação e morte de centenas de milhares de pessoas consideradas hereges.

O aparecimento da peste negra, neste contexto, representou um desordenamento social numa ordem que já havia se estabelecido: a vida nas cidades. A própria recorrência das pessoas aos tratamentos à base de ervas e beberagens conduz a constituição de um imaginário no qual a mulher curandeira, conhecedora de técnicas remotíssimas de tratamento de doenças, é tida como real causadora dos males urbanos pelo seu contato com a floresta, com o desconhecido.

O fenômeno de caça às bruxas na Europa, entre 1400 e 1650 teve como saldo de 200 a 500 mil pessoas executadas, sendo 85% mulheres<sup>67</sup>.

Na Europa dos séculos 15 e 16 a concepção de Magia foi completamente desfigurada: a bruxa virou o brinquedo de Satã. É também neste período que as grandes descobertas dos navegadores ibéricos aumentam o pavor do mal, desta vez descoberto nos braseiros tropicais primitivos e tenebrosos. O fogo dos infernos assemelha-se às tórridas temperaturas dos territórios tropicais recém descobertos. Nestes, povos belicosos e rudes, pagãos e violentos, canibais e animaiscomos com-

---

66. O *Malleus Maleficarum*, conhecido como o *Martelo das Feiticeiras*, foi escrito em 1484 pelos inquisidores Heirich Kramer e James Sprenger. Há uma tradução em português, publicada em 1990.

67. Veja Ben-Yehuda, op. cit.: 233.



punham a sinfonia infernal descrita por Dante, presente nas pinturas, presente nas imagens da iconografia europeia quinhentista.

Com a Imprensa e a generalização das publicações por toda a Europa, foi editada uma teoria sistemática total que unificava os tratados de demonologia aos manuais de caça às bruxas do que resultou a legitimação do discurso antimagia. Seu efeito maior foi imputar à Magia a significação de heresia e feitiçaria.

Com efeito, na Europa, de 1550 a 1650, alastra-se uma verdadeira epidemia de bruxaria. Esta ordem medieval termina com a instauração de novos discursos: a vida nas cidades, a ideia de reforma religiosa e a racionalização do mundo. Notório é como a construção dos novos discursos da Modernidade – o mecanicismo e o naturalismo – tendem a reforçar a ideia da Magia, ora enquanto mal, ora enquanto superstição. Por outra vertente, a História Natural, precursora das Ciências Sociais do século 19, já defende a ideia do triunfo da razão técnica sobre outros saberes tais como a própria Magia e a Religião.

Se tomarmos a formação discursiva da Modernidade como construção de um discurso do medo<sup>68</sup>, o mal é visualizado na imagem do Diabo como causador das derrotas da humanidade. Ao observarmos os afrescos europeus, principalmente do século 15, parte da obra de H. Bosch<sup>69</sup>, pintor holandês dos séculos 15 e 16, a obra máxima de Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, bem como o manual dos inquisidores, o *Malleus Maleficarum*, de 1484, todas estas imagens ide-

---

68. Como o fez J. Delumeau, *História do Medo no Ocidente*, 1990, que percorre as razões da instigação de tantos medos na Europa dos séculos 16 e 17.

69. Observe os seguintes quadros: *O Jardim das Delícias Terrenas*, de 1504 (Museu do Prado – Espanha), *Cristo Carregando a Cruz*, de 1490 (Museu de Belas Artes – Bélgica) e *A Tentação de Santo Antônio*, 1490 (Museu do Prado – Espanha).

alizam um Satã corruptor da bondade do homem e, sobremaneira, culpado pelas desgraças que assolavam a sociedade em constituição. Deste modo, emergiram concomitantemente a Modernidade e o imaginário do medo fundado na figura do Diabo como oposição ao divino, à ordem, às normas estabelecidas.

A Reforma Protestante com Lutero e Calvino também em muito contribuiu para reforçar a ideia de que o Diabo poderia, a qualquer momento, corromper almas puras e subverter a ordem divina. O puritanismo, nas palavras de Weber<sup>70</sup> conduzia os indivíduos a afastarem de si a ideia de uma religião animista ou mágica, para cumprir um culto de fé baseado na razão. O Protestantismo associa o diabo às práticas de usura da Igreja Católica, insistindo na imagem do medo do inferno e seu palco de horrores.

Com cerca de 34 edições entre os anos de 1486 e 1669, o que representou de 30 a 50 mil exemplares divulgados por toda Europa, o *Malleus Maleficarum*, manual de inquisição e tratado religioso que unificava demonologia com a tipologia do que seria considerado uma bruxa, representou não apenas um tratado inquisitorial, mas um dispositivo do direito penal no diz respeito à coerção de práticas consideradas maléficas segundo aquele manual. Dividido em três partes, traz na sua primeira divisão a prova da existência de bruxas e demônios como agentes reais de difusão da maldade. Por mais risível que possa parecer, nesta primeira parte há um adendo que acusa de vítimas de bruxaria aqueles que não acreditassem na existência destas artes maléficas. A segunda divisão traça o perfil de uma bruxa ou bruxo, bem como a arte de identificar tais elementos malignos

---

70. Vide *Economía y Sociedad*, 1967: 368.

através de meios próprios, armadilhas de palavras, contradições e possíveis identificações com o Diabo. A última parte é um código normativo processual penal, que ordena desde a peça acusatória até a sentença sem apelação<sup>71</sup>. Se a bruxa ou bruxo não existisse de fato, passaria a existir a partir deste manual de caça – eu diria de constituição – às bruxas.

No plano humano, o mal personificado no gênero masculino aparece na figura do judeu como matador de Cristo, fariseus pecadores e hipócritas da sociedade. As principais fontes deste antijudaísmo se acham no teatro religioso, nas comédias populares e no discurso teológico, responsáveis pela sujeição do judeu ao maléfico.

Na metrópole lusitana dá-se um fato<sup>72</sup> comprobatório deste imaginário do maléfico. Em Lisboa, no ano de 1506, em pleno decorrer de uma cerimônia na Igreja de São Domingos, os assistentes de súbito gritam “milagre!” ante a visão de um crucifixo que passa a resplandecer. Mas um homem da assistência duvida: tratar-se-ia apenas de um reflexo. Imediatamente chamado de cristão-novo é condenado à morte e queimado. A rebelião que se seguiu a este fato durou três dias, provocando duas mil mortes.

São duas as acusações contra os judeus: a usura e o deicídio. As recorrentes crises no sistema monetário das cidades, acompanhada da falência de principados, de burgueses aventureiros, colocavam os judeus e sua lógica de possuir bens móveis, além do desenvolvimento do sistema de empréstimos a juros, na posição de alvo principal

---

71. Ao observarmos os processos da Inquisição na Colônia Brasileira, há todo um sentido processual semelhante ao *Malleus*, conforme veremos ao longo deste livro.

72. Narrado por J. Delumeau, op. cit.: 287.

contra o que se denominava na Europa Moderna de usura. A ideia de extorsão e o enriquecimento a olhos vistos dos judeus foram acrescidos da balda de deicídio que a cristandade popularizou no Novo Testamento. Riqueza desmesurada em detrimento da população empobrecida e a acusação de serem os descendentes dos assassinos de Jesus Cristo também colocam os judeus como cúmplices do Diabo e suas espertezas para desvirtuar os homens.

Ainda no plano humano, o gênero feminino teve sua sujeição à maldade a partir do imaginário da bruxa. Sem embargo, a invenção da bruxa foi possível com a emergência de vários outros discursos. Um discurso teológico que impunha à mulher o status de fornicadora, sortílega e parceira do Diabo, conforme indicava o *Malleus*. Um discurso biológico que definia como inferior a estrutura da mulher em relação ao homem. Um discurso jurídico, o qual tomava a mulher como um “segundo sexo”, inferior ao homem nos direitos e no convívio social. Os próprios manuais de inquisição se encarregaram de alimentar a pecha de inferioridade feminina na organização da sociedade. Um discurso literário e iconográfico que representava a figura feminina como responsável pela queda do homem do Paraíso ou como a mítica virgem não consumida pelos pecados da carne.

Após muitas fogueiras, o século 17 marca o fim da busca aos perversos. Isto se deve em função, de um lado, da transformação do discurso da Magia enquanto malefício para o discurso da Magia enquanto erudição. Por outro lado, a vulgarização do mecanicismo enquanto sistema de compreensão do mundo.

O Movimento Romântico do século 19 supunha ser a Magia um conhecimento remotíssimo que deveria ser preservado. Surge o dis-

curso das Ciências Ocultas como principal responsável pela busca e preservação da Tradição, conjunto de conhecimentos perdidos no tempo, sem autoria própria, mas capazes de explicar o porquê das coisas e dos seres.

Espalham-se na Europa sociedades secretas, principais divulgadoras dos saberes ocultos aos seus iniciados, a exemplo do Supremo Conselho da Ordem Cabalística Rosacruz (1888, Inglaterra), a Ordem do Templo do Oriente (idem) e a Ordem Hermética da Aurora Dourada (1887, idem)<sup>73</sup>. A estas novas ordens se assomam as tradicionais Ordem Rosacruz (Alemanha), Maçonaria (França), Gnósticos (Inglaterra), Templários (Península Ibérica) e Teosóficos (Rússia e Inglaterra).

O triunfo da visão do mundo enquanto um mecanismo, oriunda dos modernos intelectuais do século 17, significa uma rejeição ao aristotelismo escolástico e a teoria neoplatônica, ambos defensores da ideia do micro e macrocosmo – o princípio *similis similibus*. Este colapso das ideias de unificação entre os mundos e as coisas assinala a destruição da base intelectual da Magia.

Rapidamente, as tais “artes práticas” – a Magia e sua operação – passaram para o terreno da superstição e da ignorância própria das populações camponesas. A dicotomia campo/cidade em muito contribuiu para a formação de um imaginário do camponês como homem ignorante e rude. Território imaginado como séquito de antigas tradições, o campo e o camponês representavam a ignorância em seu aspecto mais desprezível. Ignorância, portanto, que foi asso-

---

73. Conforme C. R. Nogueira, op. cit.: cap. 5.

ciada ao culto aos vegetais e às florestas, aos festivais da colheita, à religiosidade pagã de caráter animista.

Duas noções fundamentam o retraimento do Espírito Mágico e das forças naturais manipuláveis: a noção de Universo sujeito a leis imutáveis e o conceito cartesiano de matéria<sup>74</sup>. Esvanecem-se, pois, a ideia da atuação dos espíritos da natureza e de outras forças naturais manipuláveis.

Várias teses, hoje consideradas científicas, não tiveram sua gênese nos domínios do saber científico. Presentes nas Sociedades Secretas estão noções como o heliocentrismo, a infinidade dos mundos, a circulação sanguínea, a matemática da numerologia, a astronomia dos estudos astrológicos, a química dos tratados alquímicos<sup>75</sup>.

Epistemologicamente fica clara a ideia de descontinuidade dos discursos em oposição à ideia de ruptura. Parafraseando Nietzsche: conhecer é reinventar o mundo!

Um século – 1550 a 1650 – de perseguição às bruxas, contudo, não põe fim ao discurso da Magia. Novas formas discursivas entram em cena no período renascentista, momento de redescobertas, invenções e busca do novo. A Magia, neste cenário, torna-se um saber protocientífico pelas falas das grandes escolas esotéricas e seus magos.

Na Modernidade, o Renascimento, um dos seus períodos, marca um certo revisionismo de doutrinas e ideias clássicas. No plano da Magia, este movimento tem como efeito imediato o revivamento do neoplatonismo, a redescoberta do hermetismo e da cabala judaica. Os magos renascentistas tiveram grande influência na difusão

---

74. Vide K. Thomas, op. cit.: 526 e seg.

75. Esta tese é defendida por K. Thomas, op. cit., nas suas conclusões.

destas “novas” ideias ao divulgarem o “Corolário dos Novos Magos” cujo texto era: “There is no latent force in heaven or earth which the magician cannot release by proper inducements”<sup>76</sup>.

Magos renascentistas, ou eruditos, e o cristianismo não se embateram. Os magos não atacaram o cristianismo, pois acreditavam ser o pensamento mágico anterior às doutrinas cristãs, e mesmo anterior a Pitágoras e a Platão. Além disto, muitos magos eruditos eram também cristãos, uma vez que o Renascimento vai ser marcado como movimento moderno que separou os saberes religiosos dos saberes científicos. Muito embora este afrouxamento no período pós-caça-às-bruxas resultasse numa maior difusão desta protociência, ainda assim os saberes mágicos eram mantidos resguardados por iniciados nas Sociedades Secretas.

Rituais de representação do Cosmo foram secretamente postos nas construções das grandes catedrais na Europa, caracterizadas pela presença de círculos, arcos e altares que representavam a unificação do micro cosmo – o Homem – com o macro cosmo – o Universo. Nas catedrais, bem como nos templos das Sociedades Secretas, homens como John Napier, alquimista e inventor dos logarítimos, William Harvey, rosacruz e descobridor da circulação sanguínea, Isaac Newton, rosacruz, alquimista e principal mentor da física clássica<sup>77</sup>, unificavam teses oriundas dos saberes da Tradição com a nascente Ciência Moderna, forjada a partir destes discursos.

---

76. “Não há força latente no céu ou na terra a qual o mago não possa liberar através de sua própria vontade” (trad. livre). Veja R. Cavendish, *A History of Magic*, 1990: 83.

77. R. Cavendish, op. cit., enumera uma vasta lista de cientistas e filósofos iniciados nas Sociedades Secretas, no que convencionalmente é tido como Ciências Ocultas.

Neste processo de bricolagem, o discurso mágico toma dois aspectos bastante dicotômicos, o que era de se esperar em sendo a disposição dos contrários uma das mais evidentes características da Modernidade. De um ângulo, a Magia é rejeitada pelos círculos acadêmicos, uma vez que seu discurso é associado a uma certa negação dos procedimentos racionais dado a suas práticas não usuais à Ciência, ao seu envolvimento com um mundo do real fantástico, além dos resquícios do imaginário do maléfico do século 16. De outro ângulo, há toda uma aproximação da Ciência Moderna que ora se construía com a Magia, principalmente com a Magia Natural, aquela que lida com os princípios da alquimia, fitoterapia e astrologia. Além disto, o discurso da Magia Erudita não se constitui em empecilho às doutrinas cristãs, como já visto. A própria construção das catedrais góticas e sua sagrada geometria dá conta da adaptação do saber mágico aos dogmas cristãos.

É impressionante notar que a Magia aparece, no início da Modernidade, no mesmo momento da revolução Científica inaugurada por Galileu Galilei, nas primeiras décadas do século 17, como o grande obstáculo epistemológico à instauração da inteligibilidade mecanicista. Evidentemente, a Magia já dominava a mentalidade europeia desde as primeiras manifestações do Renascimento. Com efeito, a inspiração fundamental do Renascimento nada teve de científico<sup>78</sup>. Esta inspiração foi marcada por um ideal eminentemente retórico, campo fértil de ideias que permitiu a difusão de conceitos, procedimentos e técnicas antes consideradas heréticas. Foi uma época dotada de pouco espírito científico e povoada de muitos saberes ori-

---

78. Esta é a tese de A. Koyré, *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*, 1980: 51.



ginados das mais diversas tradições. Neste aspecto, o conhecimento das sociedades antigas, a exemplo dos Egípcios, Celtas, Druidas, Essênios, Atlantes, emergiu na superfície dos discursos modernos e destes se impregnando, para daí resultar o que chamamos hoje de Ciência Moderna.

A passos lentos, os discursos vão se separando deste arquivo que denominamos Renascimento. O discurso mágico, apesar de toda sua contribuição, foi o mais forte inimigo do mecanicismo. No Mundo Moderno não havia mais lugar para as ideias do universalismo próprio do discurso mágico, cuja centralização neste aspecto era a tese de Thales de Mileto – “ Tudo é Um! ” Um mundo livre dos encantamentos e das superstições era o clamor do Mundo Moderno.

É de se ter em mente, entretanto, que a própria inteligibilidade do Mundo Moderno e sua base mecanicista, tem um aspecto metafísico que não se pode desprezar. Este mecanicismo moderno tem duas acepções<sup>79</sup>:

1. um conjunto de leis gerais dos princípios da mecânica dos corpos;
2. o mecanicismo metafísico: o movimento contínuo da matéria exige, para se conservar, um princípio de uma emergência, a figura de Deus.

A peculiar busca das causas primeiras e últimas conduz a esta ideia de atribuir causa e efeito a Deus, como força propulsora inicial e fim do movimento entrópico do Universo.

---

79. Cf. H. Japiassú, *As Paixões da Ciência*, 1991: 94 e seg.

Diante deste arquivo fecundo de ideias, um seletto grupo com poderes de interpretação – as Universidades, as instituições de ensino, os centros de pesquisa – tratam de fragmentar os saberes, separando-os segundo uma taxonomia peculiar que evidencia quais destes saberes devem guiar a ordem do mundo. Quando foram fundados os institutos científicos famosos, como a Royal Society of London, estes tentaram erradicar a superstição da magia, concebendo experimentos que refutassem as afirmações dos livros de magia mais populares<sup>80</sup>.

A partir desta ideia, dois exemplos de pensadores de grande importância para as Ciências Sociais vêm a corroborar com a tese do arquivo único que compreendia o saber mágico e o saber científico. R. Descartes foi um dos poucos filósofos que não só acreditaram, mas ousaram dizer que devíamos à medicina oculta as descobertas destinadas a entender os processos da arte de curar da medicina convencional. C. Darwin, na sua teoria da evolução, parte de uma das premissas mais básicas da Magia: a ideia da evolução a partir de uma forma primordial que teria a informação de todas as partes separadas e do universo todo<sup>81</sup>.

O triunfo da filosofia mecanicista representou o fim da concepção animística do Universo, fundamento do pensamento mágico. Com o arranjo dos diversos saberes em ramos específicos da Ciência Moderna no século 19, o conjunto de saberes das Ciências Ocultas foi banido desta ordem taxonômica das Ciências. O discurso científico, assim, cria o sujeito da ciência e a própria ciência quando se propõe

---

80. Cf. W. Heisenberg, *A Parte e o Todo*, 1996: 241.

81. Estes exemplos foram retirados do cap. 4 do livro *Il Capello del Mago*, de Massimo Introvigne, 1995.

a conceituar quem pertence aos domínios da Ciência Moderna, porque pertencem e como se classificam dentro do organograma proposto por Comte e Spencer.

O controle dos discursos se deu na Idade Moderna, com a divisão das ciências em categorias inteligíveis e mensuráveis. Na trilha de M. Foucault<sup>82</sup> numa sociedade como a moderna, um dos procedimentos de controle do que pode ser dito é a exclusão. Desta maneira, o processo de interdição dos discursos visa controlar as circunstâncias, os enunciados e o objeto do discurso. O discurso da Ciência Moderna, nesta lógica, desenhou planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis e classificáveis. Cada tipo de discurso, pois, é como se fosse um jogo que obedecesse a certas regras. Neste sentido certos discursos são interditos no domínio d'outros discursos.

---

82. *L'Ordre du Discours*, p. 8.

## 2. Sociologia e Magia

Dentre os discursos modernos, talvez o mais importante seja o discurso das Ciências Sociais. O fértil século 19 preza por tentar explicar o mundo através de teorias sociais que colocavam a sociedade como centro da ordem política, econômica e cultural. A Sociologia, neste entremeio, foi das Ciências Sociais aquela que atingiu com mais exatidão este objetivo de conferir à sociedade uma ligação com o espaço e com o tempo. Uma sociedade não mais baseada em elos puramente concretos como o sangue, as linhagens, os clãs, mas em atitudes abstratas, como a história, a civilização, o progresso.

Filha da Modernidade, a Sociologia é um discurso fundado a partir de cinco paradoxos<sup>83</sup>:

1. A superstição do novo;
2. A religião do futuro;
3. A mania teórica;
4. O apelo à cultura de massa;
5. A paixão pela negação.

Uma ciência humana para o mundo atual. Esta era a meta de Saint-Simon, Comte, Durkheim e seus contemporâneos. Meta da Modernidade. Ao desapegar-se do passado mítico greco-romano,

---

83. Vide A. Compagnon, *The Five Paradoxes of Modernity*, 1996: 12 e seg.

a Modernidade toma o progresso como ponta de lança, ao mesmo tempo em que cria um sentido positivo do tempo<sup>84</sup>.

Invenção da Modernidade, a Sociologia professa a crença na fé no progresso da história. Trata-se de uma ciência romântica, pois se mostra fiel ao mundo atual. Sendo uma das premissas básicas do Romantismo a crença na fé moderna e no progresso da história, todo saber romântico se mostra fiel à noção de acontecimento, ou seja, aos fatos que dão sentido à realidade do presente, do agora. Daí pudermos falar na superstição do novo. O novo é a cidade e seus problemas de convivência social. O novo é o sentido do capitalismo na vida cotidiana dos indivíduos. O novo é o desencantamento da sociedade moderna pelas mãos de uma nova ética religiosa. Enfim, o novo é o entendimento total da sociedade urbana e dos problemas do homem histórico. Os estudos aí então levados a efeito consideram a sociedade um todo orgânico, parametrada por uma cultura que põe em sintonia os indivíduos e os grupos mais díspares. A Modernidade, discurso maior, representa uma negação ao passado greco-romano, uma negação às formas antigas de produzir mercadorias, de organizar os mercados, a vida social e cultural, bem como as diretrizes do poder. O novo é o fetiche moderno. A novidade é transformar as relações de poder de modo criar condições para que novos saberes aflorem como únicos na maneira de apresentar o mundo.

No universo das Ciências Sociais do século 19, deu-se um quase completo banimento das ideias que levassem em conta algum apelo ao fantasioso. A fantasia e a imaginação foram consideradas, pois, “senhoras do erro e da falsidade”. Mesmo assim, a Sociologia, no

---

84. Esta é a ideia fundamental de O. Paz na sua obra *As Encruzilhadas do Labirinto*, 1995.

quadro das Ciências Sociais, não deixa de fazer incursões sobre o terreno das práticas religiosas, na maioria das vezes tidas como território de transição entre as ilusões da Magia e a Ciência Moderna.

A negativa às abordagens da imaginação ocorre porque o ato de imaginar é um ato mágico<sup>85</sup>. Neste caminho lógico, os sistemas mágico-religiosos são territórios férteis no plano simbólico, pressuposição de todo e qualquer imaginário. Os símbolos presentes nestes sistemas seriam formas de representar coisas ausentes ou de difícil percepção.

Apesar de serem os sistemas simbólicos a base epistemológica para se entender o imaginário, o simples fato da Magia remeter-se a um plano simbólico a tornou objeto de estudos do folclore popular, das superstições ou do exótico primitivo. Com certeza, nem tudo dentro do discurso mágico é simbólico. Mesmo assim, é impossível que exista algo fora de uma rede simbólica<sup>86</sup>. A própria religião é uma rede de sentidos na qual amarram-se uma série de fios simbólicos que vão desde práticas ritualísticas mágicas até o modo pelo qual os grupos sociais se organizam em torno do sagrado. Esta série de imagens e representações é perpassada por novas gerações de símbolos, os quais podem deslocar sentidos ou tomar outros novos e, deste modo, ter sua finalidade modificada.

As teses gerais sobre a Modernidade tendem a enunciar a secularização como processo histórico no qual o avanço da Ciência foi acom-

---

85. Afirma J. P. Sartre, quando da sua discussão sobre o imaginário. Para maiores detalhes, recomendo a leitura de *O Imaginário*, 1996.

86. Esta referência metodológica possui base em C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1982: introdução e cap. 1.

panhado por um declínio da Magia e da Religião<sup>87</sup>. Os discursos da Sociologia revelam esta faceta. Em A. Comte e sua lei dos três estados, temos a superação do saber religioso e do metafísico pela ciência positiva. Por sua vez, E. Durkheim<sup>88</sup> afirmava ser a magia uma forma elementar de religião a ser superada e substituída pelo conhecimento que organizaria a sociedade, mais uma vez a Ciência Moderna:

Em nosso percurso, estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento, logo a ciência, têm origens religiosas. (...) Pode-se portanto dizer, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião.

O pensamento científico, pela evolução, é tão só uma forma mais perfeita do pensamento religioso.

Para o Socialismo Científico de K. Marx<sup>89</sup>, a sociedade futura presumidamente seria ateia, uma vez que a religião era uma ideia a ser ultrapassada pela história dos modos de produção. Assim:

Em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal.

O fundamento da crítica religiosa é o seguinte: o homem faz a religião, a religião não faz o homem (...). O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. (...) Portanto, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de

---

87. Esta é uma crítica presente em muitos textos atuais sobre Modernidade. Citaria dois, os quais considero de boa monta: S. Sharot, *Magic, Religion, Science and Secularization*, 1998: 261-80, e K. Thomas, op. cit.

88. E. Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, 1996: conclusões.

89. K. Marx, *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, 1977: 236 e 397, respectivamente.

um mundo perverso, e a alma das circunstâncias desalmadas. É o ópio do povo.

M. Weber<sup>90</sup>, e sua tese do desencantamento do mundo, igualmente professa a substituição das formas mágicas de culto para formas racionais de profissão de fé.

Aquele grande progresso histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado. (. . .)

Os camponeses se inclinaram para a magia. Toda a sua existência econômica esteve especificamente ligada à natureza, e os tornou dependentes das forças elementares.

O grande discurso do Mundo Moderno tem por base a doutrina mecanicista newtoniana. O grande mérito dos mecanicistas do século 17 foi o de ter afirmado que a matéria é perfeitamente inerte e desprovida de toda e qualquer propriedade misteriosa ou forças ocultas. Ficam assim eliminadas da Natureza as simpatias e antipatias, porque a matéria é totalmente desprovida de espírito e de pensamento. Não se tem mais necessidade de explicações da Magia Natural, portanto. O mecanicismo advoga uma nova maneira de tratar a matéria e o espírito, uma vez que a primeira não possui consciência.

Ainda restrito a círculos secretos, o discurso da Magia foi agregado ao discurso mecanicista. Isto, num sentido estrito, preservou a Magia Erudita como saber aceito mesmo neste mundo que se abria

---

90. M. Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 1987: 72; e *Sociology of Religion*, 1990: 237.



exclusivamente para o saber científico. A Maçonaria Francesa, ordem secreta a atuante nos mais diversos meios, tem na expressão de Bossuet, discípulo de Descartes<sup>91</sup>, “Grande Arquiteto do Universo”, a máxima que conceitua Deus como o perfeito relojoeiro e criador dos homens, pequenos mecanismos. Vê-se claramente que não houve um banimento completo das ideias mágicas na Europa Moderna. O discurso mágico manteve-se vivo, principalmente nas Sociedades Secretas, uma vez que foi envolvido com o discurso mecanicista proposto por Newton, o qual, por sua vez, toma dos discursos mágicos o mote para suas principais teorias. O mundo dos discursos, como sugere a sua etimologia, é, pois, um mundo da circulação de ideias, as quais são controladas por mecanismos de micro poderes, como as próprias teorias sociológicas do século 19.

Fato interessante é que toda a cosmogonia e simbologia maçônica são afastadas lentamente da cabala judaica, do cristianismo esotérico e da Magia Natural, passando a pertencer ao domínio da Ciência e do concreto, ao discurso da razão, fugindo do imagético e do fantasioso<sup>92</sup>. Sendo a Sociedade Secreta até hoje mais prestigiada no mundo, a Maçonaria reservou a simbologia mágica para seus graus de perfeição, do grau 4 ao 33. Faz-se parecer, neste contexto, como uma sociedade de ajuda mútua e companheirismo. Os conhecimentos cabalísticos e esotéricos são, assim, restritos a um grupo mui especial, eleito pela hierarquia. Para os três graus iniciáticos reservam-se conceitos mais científicos do que esotéricos propriamente ditos.

---

91. (sic) M. Introvigne, *Il Capello del Mago*, 1998.

92. Este fenômeno que conferiu à Maçonaria um status mais institucional foi alvo de um estudo de E. Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, 1992, além de N. Elias, *Revolutionary Ideas*, 1988: 34-66.

Esta ideia de que o mundo poderia ser comparado a um relógio, muito comum entre os físicos seguidores de Newton, revela uma forte resistência ao dogmatismo em todas as suas formas, uma vez que a física e a astronomia são os saberes mecânicos que conferiram sentido ao mundo moderno. Amplia-se, com isto, o hiato entre razão e fé. O Estado laico se anuncia como forma organizada mais capaz de gerir as relações sociais e ordenar a sociedade urbana. A ideia de leis gerais que comandavam a vida econômica atravessou sobremaneira o nascente pensamento social da época, que seria impossível qualquer ideia ligada ao antigo mundo, o Mundo Mágico. A Magia, antes um problema em parte resolvido pela Inquisição Católica, passa a ser um monumento antigo erguido para antigos deuses pagãos, enfim, um sistema de crenças já superado, sem espaço no Mundo Moderno. A Magia passa a ser vista como um fenômeno natural. Outros saberes modernos passam a intervir neste domínio, conferindo sentido ao que antes era explicado pela Magia. Depois das Ciências Físicas, as Ciências Naturais determinam o grau de confiabilidade que se devia ter em relação às curas e fatos afins. Os fenômenos possuíam uma explicação fisiológica. Por consequência, os casos de possessão deveriam ser submetidos aos médicos e não mais aos magos, benzedores, feiticeiros, bruxos ou curandeiros. Arrefecerem-se, pois, os processos de bruxaria e magia. O Mundo Moderno chega até nós com o discurso do mundo racional.

Para K. Thomas<sup>93</sup>, o desaparecimento da Magia não foi consequência das novas tecnologias que ora se inseriam na sociedade moderna. Pelo contrário, a apropriação tecnológica só se tornou possível quando terminou a crença na Magia. A isto M. Foucault chama desconti-

---

93. Op. cit.

nuidade. Foi preciso que um saber se retirasse momentaneamente da cena para que outras formas de conhecimento assumissem o lugar daquele. É esta descontinuidade nas formas de apropriação de valores que nos permite enxergar a via dupla da circulação dos discursos. O discurso mágico recua, mas não desaparece. A ideia de força uniforme dos filósofos mecanicistas era a ideia de que todo acontecimento teria uma causa natural, prescindindo, pois, de quaisquer explicações mágicas, muito embora a própria ideia de força, para eles oriunda de Deus, fosse também uma ideia essencialmente mágica.

O mundo visto como mecanismo coerente e perfeito deve-se, em grande parte, à contribuição de I. Newton. Para ele, a matéria seria forma e movimento no contexto de um espaço vazio e num plano temporal linear, variante de um tempo zero ao infinito. Ao publicar suas teses principais, Newton substituiu as qualidades ocultas das coisas pelas qualidades inteligíveis. O vasto campo do discurso mágico, com efeito, perde lugar para o discurso empírico e objetivo da Ciência Moderna. Cessam a manipulação de forças sobrenaturais da Magia Ritualística, pois a Natureza passa a ser considerada coisa morta, inerte, manipulável.

Muitas experiências de Newton foram concebidas, entretanto, dentro de uma perspectiva teórica e filosófica que merece plenamente a qualificação de alquimista<sup>94</sup>. A alquimia de Newton seria a fusão do hermetismo renascentista com a química e a mecânica racionais do século 18.

---

94. P. Thuillier, *De Arquimedes a Einstein*, 1994: 161, trabalha com a ideia de que a Ciência Moderna nem sempre teve como parâmetros a objetividade e o empirismo cético. Havia nesta uma face oculta a qual denomino neste livro de magia. Autores como L. Thorndike e B. Hansen, em *A History of Magic and Experimental Science* e *The Complementarity of Science and Magic Before the Scientific Revolution*, respectivamente, contribuem para a ideia de que houve uma época em que o conhecimento científico estava impregnado de magia.

Vale enfatizar que o próprio discurso newtoniano foi soerguido em bases mágicas. Como F. Bacon, Newton pode ser considerado o último dos magos, a própria descontinuidade da produção de saberes de um Mundo Mágico para um Mundo Moderno.

A afirmação anterior não provém de uma mera conclusão precipitada e ingênua. Os principais biógrafos de Newton<sup>95</sup> não relutam em afirmar que, após abandonar as suas atividades em Cambridge para se tornar o diretor da Casa da Moeda Real em Londres, ele guardou num cofre as provas comprometedoras de seus interesses pela alquimia e pela Magia, as quais só foram encontradas após sua morte.

Este complexo mundo newtoniano se baseava em três grandes eixos<sup>96</sup>:

1. o organicismo que dominava a Inglaterra;
2. o mecanicismo como ordem do Universo;
3. as concepções mágicas do hermetismo.

Para explicar o Universo, ele lançava mão das simpatias e antipatias presentes em todas as coisas. Seus conceitos de força de atração e de repulsão foram muito marcados por conceitos da Magia Natural. A noção de força, dentre as noções científicas de Newton, se assemelha bastante às qualidades ocultas das coisas, ideia tão combatida pelos racionalistas. Para a Magia, o princípio *similis similibus* – como é em cima é em baixo – afirma a presença de um conjunto de forças que atuaria de acordo com uma sintonia oculta de semelhanças – a atração, ou de antipatia – a repulsão.

---

95. R. R. Westfall, *Newton and the Hermetic Tradition*, 1972 e W. R. Schea, *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, 1975 atestam o citado.

96. Cf. P. Thuillet, op. cit.: cap. 2.

Muito embora isto possa parecer um demérito para Newton e sua genialidade, não o é. Newton fazia parte de uma sociedade completamente envolvida com um imaginário mágico do mundo. Ele se achava no interstício do Mundo Mágico e do Mundo Moderno. Por mais que houvesse um desencantamento do Mundo Mágico pelas novas ideias da emergente Ciência, a sociedade possuía uma concepção mágica de si mesma, pois acreditava no homem como centro de um mundo animado por uma essência universal sob a influência da simpatia ou antipatia de astros, forças ocultas e forças elementais da Natureza.

Assim, há todo um domínio mágico subjacente ao triunfante discurso científico. Ao referir-se à filosofia de Newton, Voltaire<sup>97</sup> toma o domínio alquímico para explicar a conjugação dos elementos nas diferentes formas de vida:

O homem e o pulgão são, portanto, um composto de partes minerais de lama, de areia, de fogo, de ar, de água, de enxofre, de sal. E todas estas partes primitivas, indecomponíveis para sempre, são os elementos dos quais cada um tem sua natureza própria e invariável.

É no contexto do século 19 que as Ciências Sociais surgem para explicar o mundo. A Sociologia, neste cenário, aparece como a principal corrente de expressão do pensamento social. As sociedades tradicionais, foco dos estudos das Ciências Sociais, reproduziam a si próprias, pois os homens só existiam no seio de coletividades orgânicas, os chamados corpos sociais. Tais grupos, denominados comunidades, se baseavam num mundo mediatizado por estruturas

---

97. Em *Elementos da Filosofia de Newton*, 1996: 55.

tradicionais. O processo da racionalização da Modernidade desenvolveu-se através de apelos à derrubada dos efeitos obscurantistas da Tradição, os quais teriam impedido a humanidade de desfrutar da gama total de bens essenciais à vida longa e as pessoas com plena expressão da sua individualidade<sup>98</sup>.

A Sociologia representa uma sistematização do pensamento social, o qual versava sobre variados temas urbanos na sua maioria. Com efeito, a Sociologia define o objeto. Estabelece conceitos e desenvolve uma metodologia de investigação para o estudo científico da sociedade. A Sociologia estuda, pois, a composição de indivíduos e não de corpos organizados, apesar da crença de que a sociedade seria maior do que seus indivíduos, incapazes de sobreviverem sozinhos. Disto deriva a ideia de que a sociedade é um todo institucional.

A concepção mecânica da sociedade conceituava esta “não como simples aglomeração de seres vivos; pelo contrário, é uma verdadeira máquina organizada cujas partes, todas, contribuem para o avanço do conjunto”, nas palavras de Saint-Simon<sup>99</sup>.

O positivismo da Sociologia excluiu qualquer estudo sobre a essência das coisas. É racionalista, pois busca leis gerais que caracterizam o agir humano. Os fatos deviam ser tratados por meio de uma abordagem científica, ou seja, quantificada, aberta ao cálculo e à previsão, nas ideias gerais de Condorcet, Spencer, Comte e Durkheim.

O discurso da Magia não é foco principal da análise sociológica, esta mais intencionada a explicar os processos sociais de uma ordem urbana, de uma sociedade urbana.

---

98. Cf. D. Levine, em *Visões da Tradição Sociológica*, 1997: 19.

99. Em A. Giddens, *Sociology*, 1990: 29.

Não obstante tal recusa, a religião tem espaço garantido nos debates da teoria social. Neste aspecto, Max Weber desponta como o sociólogo preocupado com as alterações sofridas pela religião para adaptar-se ao capitalismo enquanto sistema de mundo. Na sua leitura da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, R. Motta<sup>100</sup> nos apresenta a passagem fundamental na obra de M. Weber: a superação da ação mágica ou afetiva rotineira ou tradicional, a qual, sob o impulso da ação religiosa, dá lugar à ação racional, culminando com o grandioso processo de evolução do Ocidente capitalista.

De fato, para Weber a modernização seria uma das etapas da progressiva racionalização da sociedade, a partir de esferas de atividades socialmente organizadas, principalmente a economia e a burocracia<sup>101</sup>. As esferas as quais se refere o autor – direito, economia e administração – correspondem a uma elaboração da racionalidade construída pelas mãos da Ciência Moderna e de uma ética individualista. Isto vem a modificar uma forma de ação social caracteristicamente arcaica: o chamado “mundo da vida” erguido sobre as bases das imagens do mundo religioso tradicional. Ora, o racionalismo e a modernização com lastro no cálculo e numa sociedade abstrata vêm a questionar este modelo “antigo”, ao mesmo tempo em que propõe uma nova ética, uma nova religião que contemple um agir racional. A este processo Weber denomina “desencantamento do mundo”.

Este projeto de racionalização do mundo significa, antes de qualquer coisa, um enfrentamento a um mundo antigo, mundo encanta-

---

100. Discussão presente no texto *Notas Para a Leitura da EPEC*, 1995: 65-83.

101. A discussão que trato a partir deste ponto tem como referência básica M. Weber, *Economía y Sociedad*, 1964: 328 e seg.

do, pois que povoado de tradições e emoções simplesmente míticas. O mundo encantado seria aquele que se apresentava como objeto de uma crença coletiva e irracional, cujas relações de saber se davam na esfera das simpatias entre as coisas ou indivíduos e graças a uma causalidade direta de nosso modo de pensar os seres e as coisas através de símbolos. Simbolizar, neste mundo, significa enxergar o mundo a partir de princípios de similaridade e contágio. Um mundo mítico, místico e mágico: este era o Mundo Encantado.

A existência deste universo é posto em questão a partir da emergência de novos saberes, ou do deslocamento de sentido nas formas de investigar o mundo e reinventá-lo. A emergência do discurso científico é uma clara manifestação da ideia de desencantamento do mundo. Para Weber, a tese de desencantamento do mundo significava, em primeiro lugar, a eliminação das formas mágicas enquanto prática da salvação. Além disto, o deslocamento de poder da religião católica tradicional para uma outra lógica religiosa que pudesse fazer a representação geral dos seres e das coisas do mundo. A discussão fundamental em Weber, como nos autores do século 19, é a compreensão da sociedade moderna. Para tal, este autor investigou os processos de intelectualização que acompanham a formação do mundo moderno. Intelectualização, reestruturação do modo de vida da sociedade, busca por uma nova ética religiosa, são todos sinônimas para racionalização. Neste aspecto, viver num mundo racionalizado significava, para Weber, participar de um mundo no qual a convicção de que tudo o que existe neste mundo seria regido por leis cognoscíveis. Neste amplo campo a dominação técnica prediz que tudo é previsível e calculável. Este mundo das imagens racionais é um mundo sem magia, uma vez



que exclui toda intervenção do supra-sensível na ordem das coisas, sendo, portanto, um mundo desprovido de sentido.

Para Weber<sup>102</sup>,

(...) os interesses mágicos fazem parte das classes populares, sobretudo entre os camponeses, cujo destino está ligado essencialmente à natureza, desprovidos de uma sistematização racional. Quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia. O campesinato tende a seguir uma religião meteorológica e animista.

A teoria weberiana da religião é uma confluência entre as imagens do mundo e o desencantamento do mundo. As imagens do mundo seriam oriundas dos valores, ideias e crenças que agem no dinamismo da ação humana. Uma vez racionalizadas as antigas imagens do antigo mundo mágico, cria-se a condição de um agir ético racional que desencanta o mundo, combatendo a Magia e todas as formas antigas que não teriam potencial próprio capaz de imprimir significado à existência humana no mundo racional. O indivíduo que age racionalmente seria o indivíduo do cotidiano urbano, afastado da Natureza e de todos os seus mitos animistas.

Para Weber<sup>103</sup> a ação mágica é uma ação social, mas não orientada a meios e fins, e sim orientada a regras de experiência. Este tipo de ação é designada pelo sociólogo como carisma. Antes de mais nada, a ação carismática é um dom natural que possui o indivíduo. Isto pode parecer algo paradoxal, mas não o é.

---

102. M. Weber, op. cit.: 368.

103. Id. ibid.: 328.

Senão vejamos:

Weber reserva num plano simbólico-primitivo todas as formas de manifestação mágica<sup>104</sup>:

Toda a ação puramente mágica que se tenha revelado como eficiente num sentido naturalista se repete de modo rigoroso e se aplica a todos os domínios das significações simbólicas. Todos os círculos de atividade humana são atraídos a este círculo mágico-simbólico.

Como consequência disto, o autor afirma ser a magia o lugar primitivo do pensamento analógico. E muito embora sua tese do desencantamento do mundo signifique o domínio da racionalidade sobre outras imagens do mundo, acreditava Weber que mesmo esta concepção de um deus supramundano, com poderes suprassensíveis, não eliminaria de modo algum as velhas representações mágicas. É o sacerdote ou o profeta, para ele, um ser dotado de qualificações mágicas – o carisma – e são nestas figuras que se pode encontrar os traços destas antigas representações. No entanto, o homem moderno, mesmo o religioso, seria levado a substituir as imagens do Mundo Mágico pelas imagens de um mundo essencialmente racionalizado.

No tocante ao seu trabalho de maior peso sobre os processos de racionalização da sociedade, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* reflete a forma racional ocidental de um agir religioso: o ascetismo intramundano. Isto significa a luta contra a Magia com o fim do culto às imagens, uma nova ética a partir do conceito de “chamado”, introduzido na Bíblia por M. Lutero – o *Beruf* – e o fim dos sentimentos subjetivos na esfera do racional. O homem racional, para Weber, é o homem que tem na profissão o valor maior, o

---

104. Id. *ibid.*: 332.

homem predestinado – o salvo, o homem da ética do ter, do cálculo e da precisão.

As teses weberianas, bem como todas as outras produzidas no decorrer do século 19, possuem uma referência espaço-temporal bastante definida. O debate teórico é construído sob dois suportes basais: o espaço urbano e o tempo histórico das sociedades abstratas. É de suma importância esta discussão. As sociedades tradicionais, cuja base de coesão se dava pelos laços sanguíneos, pelos dons, tinha por base um tempo biológico<sup>105</sup>. Este tempo seria um tempo imaginário, mágico, transcendental. Assomado a este tempo mítico, também um espaço mítico cujo centro – o mítico território sagrado – sempre coincidia com um tempo único<sup>106</sup>. Com base nas teorias de um tempo como uma constante imutável separado da ideia de espaço propostas por I. Newton, os discursos modernos dão grande importância ao tempo concreto num espaço igualmente concreto. O próprio espírito da Modernidade<sup>107</sup> foi fundado a partir de uma atitude prospectiva com relação ao tempo e ao espaço.

Para a Sociologia, o tempo é também uma constante imutável. Assemelha-se ao tempo cronológico, finito e concreto. Como o tempo no discurso da Magia é o tempo sagrado, imaginário, o eterno retornar, a Teoria Sociológica Clássica, bem como as teorias sociais modernas, imputaram o rótulo de arcaico, primitivo, antimoderno à Magia e suas práticas. Numa escala evolutiva do tempo – o tempo

---

105. Vide E. Hall, *A Dança da Vida: a outra dimensão do tempo*, 1998: 26.

106. Este efeito de um só tempo e espaço é chamado por M. Eliade de “mito do eterno retorno”. Consulte do autor, *O Mito do Eterno Retorno*, 1992.

107. Cf. G. J. Whitrow, *O Tempo na História*, 1993: 165.

moderno – a lógica comteana fez carreira nas ideias de E. Durkheim, K. Marx e M. Weber.

Para M. Foucault, em contraponto, o processo de disciplinarização<sup>108</sup> das sociedades abstratas só pôde avançar através da manipulação do tempo e do espaço, a exemplo dos mosteiros, dos exércitos, da família, da sociedade. Os processos de institucionalização destas organizações sociais só foram possíveis a partir da ideia do tempo do trabalho, do espaço do corpo como unidade produtora, da ordenação das práticas sociais num contexto pré-definido de tempo e de espaço. Não é à toa que os conceitos de superação em Marx, solidariedade orgânica em Durkheim e racionalização em Weber tenham todos um conteúdo desta visão disciplinadora das sociedades urbanas no tempo histórico.

Retomando os estudos de Weber sobre as “religiões do mundo”, mostrou o autor que ao racionalizar a “tradição escrita” as religiões ascéticas intramundanas afastaram quaisquer outras ordens simbólicas, como, por exemplo, as práticas mágicas e outras práticas locais. Neste contexto, a própria Modernidade, numa ação contraditória, reconstitui racionalmente a Tradição ao mesmo tempo em que a dissolve. Este movimento reflexivo<sup>109</sup> clama por dissolver saberes antigos e substituí-los por outros novos através do ordenamento de determinadas práticas sociais.

Neste aspecto, o termo Tradição nos remete a uma memória coletiva associada a rituais próprios e a um conhecimento zelado por

---

108. Vide *Vigiar e Punir* deste autor.

109. O conceito de reflexividade é de A. Giddens. N’ *A Constituição da Sociedade*, 1989, o autor traduz este conceito como um monitoramento do fluxo contínuo da vida social, seja por instituições totais, seja por grupos de controle das ideias.

guardiões num tempo eterno, num centro único – o *axis mundi*. Tradição significa, nesta trilha, tempo e espaço indissociados e repetidos *ad infinitum*.

Analisar este movimento reflexivo ou pendular, o qual ora nega, ora enfatiza a Tradição, implica em pôr em questão o que numerosos teóricos da Ciência aceitam: que a Ciência construiu o paradigma da racionalidade e, portanto, se presumiria superior à Magia e outras formas de saberes ditos da Tradição.

Trazendo à baila as Ciências Sociais, a apresentação de M. Foucault<sup>110</sup> sobre a construção destes saberes enfoca uma relação específica que se estabelece entre as ordens empíricas – o mundo das coisas – e o discurso sobre elas – o mundo das palavras. Esta relação se fundamenta no visto e no historicamente possível enunciável. Assim, as formas enunciativas – os conceitos – não podem ser fixas no espaço nem no tempo. São fluidos, voláteis, e uma apresentação da descontinuidade do campo epistemológico. Uma vez deslocado o campo epistemológico, dá-se uma guinada nos processos de formação de saberes. Daí porque negar a Magia foi um passo tão importante para que a Ciência Moderna se instalasse como conhecimento geral da sociedade moderna.

Como discurso da Modernidade, a Sociologia interpõe regras e categorias de representação e práticas sobre as coisas, constituindo um domínio epistemológico próprio do qual o discurso abstrai a ordem, a “lei geral” deste interlúdio e, principalmente, estabelece a preferência de uma ordem e não de outra. Entre as ordens empíricas (o que se vê) e o discurso científico (o que conceitua o visto) ocorre

---

110. Vide deste autor *As Palavras e as Coisas*.

o domínio intermediário (a epistemologia moderna) o qual elabora uma ordem anterior às palavras, aos gestos e a outras manifestações simbólicas de reconhecimento e classificação das coisas do mundo. Este campo epistemológico, o qual denominei Mundo Moderno, organiza as regras que presidem a organização do discurso, ou seja, a formação dos conceitos pelos quais se orientará a sociedade.

Dentre deste domínio epistemológico o homem adquire funções definidas: é ao mesmo tempo objeto e sujeito deste saber sociológico. Esta dupla função permite que se pense o nascimento da Sociologia, no quadro das Ciências Sociais, em termos da construção do conceito de homem como sujeito e objeto desta ciência. A faculdade de conhecer a si mesmo, por tal, sugere o homem e a sociedade modernos como uma invenção das Ciências Sociais. A concepção do homem cosmológico, totalmente integrado a Natureza, o homem similar ao Cosmo, é esvanecido deste novo domínio epistemológico. De tal forma a Magia. Toda a lógica das teses de Foucault sobre a Modernidade se fundamenta nesta busca do campo epistemológico moderno, sua formação, suas descontinuidades, suas negações.

No campo investigativo o homem é também duplamente considerado. O homem das positivities, o qual cria e justifica a produção de seus saberes, por um lado, e o homem empírico, aquele ligado a sua vida, ao seu trabalho e a sua linguagem. Com efeito, a construção do campo epistemológico da Sociologia toma das Ciências Naturais a formalização conceitual e da Filosofia a construção ontológica do homem como ser da autocontemplação.

O discurso inicial da Sociologia é o da representação do homem como ser social, dotado de uma sociabilidade específica, baseada na

norma e na regra. Seu plano investigativo trabalha com as ideias de norma e conflito num espaço definido – o mundo urbano, num tempo dado – o tempo evolutivo da história. Daí nasce a tendência de relegar temas como a Magia para planos investigativos menores, em campos marginais da Ciência Moderna como o folclore, a cultura popular, os saberes do senso comum. A busca de uma verdade plena foi apropriada pelas Ciências Sociais do século 19 sobre um suporte de cunho institucional que tendia a exercer sobre todos os outros discursos, entre eles o da Magia, um poder de coerção. A coerção de se dá pelos princípios de ordenação dos saberes numa escala taxonômica que diz o que é e o que não é objeto da ciência, ou de uma ciência em particular.

Para Foucault<sup>111</sup>, no entanto, a sociedade é uma parafernália discursiva e uma rede interminável de relações institucionais concretas. É um imbricado de instituições e discursos que, por fim, adquirem a denominação abstrata de sociedade. Ela possui realidade concreta nesta rede complexa de poderes, discursos e instituições. Estes discursos e instituições constroem o atributo de humanidade ao homem. Criam o sujeito pela sujeição. Por conseguinte, se os manuais de caça às bruxas criaram o tipo ideal de ser maléfico, a Sociologia é responsável pela criação da ideia de sociedade no Mundo Moderno. Sujeitos inventados pela sujeição: eis a fonte da ideia de um mundo material, sóbrio, destituído dos encantamentos próprios da Magia.

---

111. Vide *Em Defesa da Sociedade*, 1999: parte 3.

## Capítulo 3

---

### Os arcanos ocultos: os arquivos mágicos da Europa

O tipo mais elevado de Magia é aquele estimulado a partir de uma concepção intelectual.

Francis Barrett, 1801



## I. Magia Erudita

A divulgação dos textos de Magia Erudita na Europa seiscentista foi uma tentativa, bem-sucedida, diga-se de passagem, de reter o conhecimento antigo sobre magia nos arquivos das Sociedades Secretas. Desta maneira, o processo de compilação das Ciências da Tradição traduz todos os ritos e textos orais em compêndios de uma estirpe chamada Magia Branca, Ciências Ocultas ou Filosofia Oculta, as quais chamarei neste livro de Magia Erudita.

Popular e erudito são faces de uma mesma moeda. No processo de circulação cultural<sup>112</sup>, elementos da cultura popular se mesclam na cultura erudita e vice-versa. Denomina-se popular a um conjunto de práticas que não têm um estatuto legítimo na sociedade tradicional. Estas práticas definem-se por atributos que se opõem à cultura estabelecida<sup>113</sup>, veiculadas, na sua maioria, oralmente ou por meio de textos sem autoria.

Os textos clássicos da Sociologia da Religião não nos permitem esta clareza, pois o processo de secularização envolve uma série de contradições que nos orienta para as teses da perda irremediável da lógica religiosa na vida das classes populares<sup>114</sup>. É a partir do conceito de secularização que a religião passa a ser vista como um fetiche

---

112. Vide C. Ginzburg, *O Queijo e os Vermes*, 1987.

113. Vide o conceito de cultura popular em M. de Certeau, *O Conceito de Cultura Popular*, 1989: cap 2.

114. Estudando o processo da construção do objeto da Sociologia, C. G. Parker, *Modern Popular Religion*, 1998: 195-200, trata da redução das pesquisas sobre religião pela ótica do conceito de secularização.

para o desenvolvimento da Modernidade. Este conceito, oriundo de bases teóricas modernas, é mais um debate sobre o velho e o novo tão desejado pela sociedade moderna. Religião, e antes Magia, passam para o campo do antigo, dos saberes que já não servem para conferir sentido ao mundo. O mundo deveria ser explicado a partir do homem como ponto final, valor absoluto e exclusivamente racional no que diz respeito aos seus atributos. O homem deixou de ser um mero expectador da natureza para ser seu principal agente modificador. De criatura para criador, o homem substituiu a ideia da manifestação do divino pela ideia da natureza como campo de experimentações científicas. É secular uma cultura ou sociedade que se baseia mais em considerações racionais e utilitárias do que na reverência e na contemplação. Secularização, nestes termos, significa negação do antigo, que é o religioso, o mágico, a Natureza viva.

Quando afirmo a manutenção de práticas mágicas neste processo, estou também afirmando a existência de uma religião não oficial, uma religião expressa a partir de ritos e mitos, sonhos e emoções, uma religião de corpo e procura pelo bem-estar. Seus cultos se manifestam pelo sentimento de comunidade, de pertencimento a um grupo que se liga por meio de tradições, na sua maioria orais, que se traduz por esta forma religiosa dita popular.

A manutenção destas formas populares de religiosidade mesmo na Modernidade, se explica pela duplicidade desta forma de religião. Se por um lado ela pode representar um empecilho ao desenvolvimento das formas racionalizadas de religião, por outro, ela significa uma liberação dos medos e dos mitos que a própria Modernidade acata como formas de sociabilidades. Destas manifestações de reli-

giosidade popular surge o revivamento de práticas mágicas e cultos antigos, até mesmo pagãos, no final do século 20.

O discurso erudito da Magia foi sistematizado pela sociedade moderna a passos lentos. Sempre existente, o discurso mágico toma várias roupagens, ora subjacente aos brados da Inquisição e seus manuais de demonologia, ora na superfície dos prenúncios da forma de apresentar os determinados saberes que convencionamos chamar de Ciência Moderna.

A maior produção escrita de textos de Magia Erudita aconteceu no século 19. A sociedade assistiu a um longo período de paz, acompanhado do triunfo da Modernidade, tanto no que se refere à modernização – as grandes invenções – tanto no que se refere ao modernismo – o novo estilo de vida das sociedades urbanas. Hippolyte Léon Denizard Rivail, com a decodificação da doutrina espírita, tentou realizar, assim, uma religião científica. As ideias positivistas se acham presentes nas teses evolucionistas da obra de Kardec, pseudônimo de Hippolyte, bem como os conceitos newtonianos de energia, inércia, estados físicos e leis do movimento, dentre as quais a lei da ação-reação explica todo o domínio que as religiões orientais chamam de carma. A alquimia se desvela na tabela periódica dos elementos. A astrologia passa ao mundo das credices depois da astrofísica. A botânica oculta desaparece na sintetização de compostos medicinais.

O Movimento Esotérico, ressurgido no século 19 e fruto da crise do desencantamento do mundo, esteve primeiramente restrito à elite intelectual europeia, porém mais tarde, através de várias mediações, influenciou uma grande parcela de indivíduos e recolocou questões

relevantes sobre a religiosidade na era moderna como um todo<sup>115</sup>. O movimento ambíguo de aceitação da religião, principalmente da religião ocidental racionalizada em maiores termos, e de rejeição de práticas religiosas “arcaicas” torna a Modernidade um fluxo contínuo de tensões e adaptações dos movimentos religiosos e esotéricos no século 19. O Movimento Esotérico encontra abrigo neste período também pela sua crítica ao modelo tradicional de religião cristã: o cristianismo teria perdido seu lado iniciático, restrito apenas aos sacerdotes e contemplativos, o caminho do autoconhecimento tão apregoado pelas doutrinas esotéricas, como também pela Ciência Moderna, ambos acatando a máxima kantiana do *sapere aude!*<sup>116</sup>

A peregrinação do iniciado, tanto nas Sociedades Secretas quanto nos movimentos esotéricos mais abertos, se coaduna com o individualismo que vem tomando forma na sociedade moderna. Mas o iniciado não é o mago solitário da Tradição<sup>117</sup>, mas o indivíduo que se reconhece único para depois ser abrigado nas Escolas de Mistérios que o acolhem como membro. O Mago moderno é uma perfeita tradução do homem moderno: o apelo ao individualismo e, contraditoriamente, o apelo à vida em sociedade.

Com a imprensa de J. Gutenberg, no século 15, a produção de textos em larga escala permitiu que o discurso oral da Magia tomasse

---

115. Vide J. J. de Carvalho, *Característica do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea*, 1992: 139.

116. I. Kant conclamou o homem moderno às luzes da razão com a máxima “ousa conhecer”.

117. É comum a figura do mago solitário nas iluminuras renascentistas. Pelo medo da perseguição inquisitorial, de um lado, pela crença nos ungidos, de outro, os magos se reservavam do convívio social.

ares de erudição, uma vez que o acesso aos textos impressos se dava nos limites da elite da época.

Após 1453 foram reproduzidas mais de quinze edições do manuscrito *Corpus Hermeticum*<sup>118</sup>, o qual continha desde as práticas mágicas de Platão até as analogias metafóricas presentes no sistema árabe-judaico – a Cabala.

A importância da publicação do *Corpus Hermeticum* reside no fato de que, pouco a pouco, deu-se uma sistematização de vários manuscritos de origem egípcia, celta, druida, mediterrânea, entre outros, ao lado de textos orais que pululavam o imaginário popular. O *Corpus Hermeticum* é um conjunto de quinze tratados traduzidos no século 15 antes mesmo da obra de Platão<sup>119</sup>. Esta ordenação nas traduções dos textos antigos pela Igreja Católica revela um respeito pelo antigo, pelo longínquo e pelo puro. Ao lado do *Picatrix*, tratado de magia árabe, estes tratados formam o principal arquivo dos textos de Magia.

O *Corpus Hermeticum* forma um conjunto de textos supostamente repassados aos egípcios pelo deus Thot ou Hermes Trimegisto. Esta obra é tida pelos estudiosos como texto pré-mosaico<sup>120</sup>. A divulgação de seu conteúdo foi um dos pilares sobre os quais se ergueu o discurso intelectual favorável a todas as práticas mágicas.

A divulgação do *Corpus Hermeticum*, ao lado da propagação dos pentáculos, criou uma febre de escolas iniciáticas de caráter mágico. A Cabala passa a ser interpretada de maneira mais uniforme, trans-

---

118. Segundo G. Frazer, *O Ramo de Ouro*, 1982: 38.

119. Cf. F. Yates, 1996: cap. 2.

120. Vide K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 1991: 192.

formando uma série interminável de conhecimentos sobre o homem e o Cosmo em grandes tratados de Magia Erudita. A Magia transcende os apelos religiosos. Com efeito, a cabala, o tarô, os textos bíblicos são lidos pelo prisma esotérico – o desvelamento das doutrinas – por magos cristãos, judeus, herméticos e orientalistas de toda sorte de escolas iniciáticas.

A sistematização intelectual do discurso mágico surgiu na Renascença florentina com Ficino e Pico della Mirandola, dois intelectuais e iniciados nas Escolas de Mistérios. Depois, no século 17, associam-se a este discurso os conceitos do mecanicismo newtoniano, o que significa um recrudescimento das teses anímicas da Magia Natural em favor das teses objetivas da Ciência Moderna.

O discurso científico é, pois, a tentativa de organizar o conhecimento oral e popular<sup>121</sup>. No entanto, organizar sistematicamente o conhecimento não significa o fim destes saberes tradicionais. Eles permanecem em silêncio, reservados, subjacentes no imaginário popular, emergindo em períodos nos quais a razão científica não responde aos apelos dos indivíduos ou da sociedade.

A Magia Erudita tem por base epistemológica a ideia que havia canais – o mundo dos espíritos – que ligavam os astros aos homens. Para atrair o espírito de determinado planeta, por exemplo, deveriam ser utilizados animais, plantas, alimentos, perfumes, pedras e cores a ele associados. A Magia, neste aspecto, consistia em guiar e controlar o influxo do espírito na matéria, sendo os talismãs um dos meios mais eficientes de efetuar isto. Os talismãs, para a Magia, representam a materialidade de um espírito de dado planeta que foi

---

121. Cf. K. Thomas, op. cit.: 195.

incrustado no metal. A Magia Erudita transforma a Magia Tradicional em algo novo: reinveste as antigas formas de cultos pagãos com religião, filosofia e arte de curar. Ao invés de tratados separados, a Magia Erudita unifica, na figura de um autor – o mago – todos os saberes num só conjunto textual.

A elite da sociedade seiscentista não viu com bons olhos os apelos das organizações pré-científicas que se espalhavam velozmente dentro das Sociedades Secretas. Contra a Magia Erudita dois inimigos emergem. O primeiro deles, a teologia cristã, condenava todas as práticas de magia egípcia, astrologia e cabala. Agostinho, considerado santo pela Igreja Católica, n’*A Cidade de Deus*, atacou a Magia pela sua conversação com os demônios – as conjurações – tomando como base de seu ataque a Bíblia Sagrada e o mito de Moisés contra os magos egípcios. Advertiu Agostinho à sociedade do seu tempo contra os cultos aos demônios<sup>122</sup> das religiões pagãs. Para ele, as obras herméticas foram ditadas pelos demônios, associando a figura do faraó egípcio bíblico a Hermes Trimegistro. O segundo inimigo da Magia Erudita foi o Humanismo, pela sua ideia de que a cronologia do mundo começou com a história antiga dos gregos e romanos. Em sendo um pietista cristão, o humanista considera a escrita hieroglífica egípcia como mágica e o Egito como território das superstições a serem esquecidas. Com a imprensa e a ideia de autoria dos textos, os tratados anônimos perdem o status da confiabilidade, pois se tratavam de uma escrita duvidosa.

---

122. Para os egípcios os demônios eram elementais encarregados de determinadas partes do corpo humano.

## 2. A voz dos magos: uma erudição mágica

A pesar das desconfianças e perseguições a alguns autores de Magia Erudita, Alexandre VI, papa da família Bórgia, quando acatou a obra de Pico della Mirandola como obra de valiosa contribuição para o cristianismo<sup>123</sup>, conferiu uma certa aceitação das teses mágicas eruditas. O manuscrito *Fama Fraternalis*, por exemplo, em 1614 anunciava na Alemanha e na Inglaterra a existência de uma sociedade secreta de caráter mágico e convidava intelectuais a dela tomarem parte<sup>124</sup>.

O manuscrito *Fama Fraternalis* inaugurou na Europa a Sociedade Rosa Cruz, de tendência filosófica egípcia, da qual eram membros cientistas como Descartes, Leibniz, Newton e Darwin<sup>125</sup>.

Um imaginário da conspiração<sup>126</sup> colocou em cheque a ampla divulgação deste tipo de conhecimento mágico durante a Inquisição. Os divulgadores da Magia Erudita se abrigam das fogueiras através do discurso secreto das Ordens Herméticas ou Secretas. É no interior destas ordens que brotaram as sementes da nova forma de compreender o mundo e manipular a natureza: a Ciência Moderna.

A profusão do discurso mágico erudito inicia-se com a obra de Giovanni Pico della Mirandola, introdutor dos estudos cabalísticos na Europa quinhentista<sup>127</sup>. Segundo este pensador, a Magia nada

---

123. Cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1980.

124. Vide R. Cavendish, *History of Magic*, 1990: 99.

125. Id. *ibid.*: 100.

126. Cf. R. Girardet, *Mitos e Mitologias Políticas*, 1987: introdução.

127. Segundo as pesquisas de D. Tyson, *Ritual Magic*, 1992. Veja também o capítulo 2 de K. Woortman, *Religião e Ciência no Renascimento*, 1999.



mais fazia senão trazer à luz as forças distribuídas por Deus à Natureza. Ele foi um dos estimuladores das novas ideias modernas através do seu misticismo e um dos principais representantes do novo antropocentrismo que iria transformar a concepção de tempo, com a introdução do tempo histórico no registro da história das civilizações. Ao seu lado, Giordano Bruno levantou a tese de que só a Magia era verdadeira, e o judaísmo e cristianismo seus corruptores diretos, responsáveis pelas falsas interpretações de que se valiam os inquisidores para condenar os hereges à pena de morte.

O discurso da Magia Erudita também encontra abrigo na obra de Cornelius Agrippa, cujos livros têm grande divulgação por toda a Europa. Sua obra principal, *A Filosofia Oculta*, propõe um sistema de compreensão da natureza das coisas com bases mecânicas da lei da causa – efeito. Alguns autores<sup>128</sup> atribuem a Agrippa a compilação do *Corpus Hermeticum*. Os princípios da filosofia oculta marcam uma transição entre o Mundo Mágico e o Mundo Moderno. Suas teses consistem numa visão mágica do mundo, o qual é compreendido e modificado pela *magia naturalis*, uma forma pré-moderna das Ciências Naturais. Para o Brasil, a importância da filosofia oculta diz respeito ao exacerbado interesse por parte de Portugal e Espanha por este tipo de conhecimento mágico, interesse este despertado pela influência das culturas islâmica e judaica na Península Ibérica.

Na Suíça, 1493, o médico e naturalista Philipus Theophrast Bombast von Hohenheim, conhecido como Paracelso, passa a enfatizar os tratamentos com base no indivíduo como um espelho do Cos-

---

128. Dentre os principais podemos citar D. Tyson e M. Murray.

mo<sup>129</sup>. Paracelso percorreu a Europa e o Oriente Médio, estudando ciências ocultas e magia negra, curando feridos nas frentes de batalha e vencendo a peste. Sem contar o que aprendera de prático em disciplinas não científicas, como a alquimia, ou a cabala, que começara a estudar ainda na infância. Em todos os lugares procura aperfeiçoar seus conhecimentos sobre o que chamava de forças latentes da natureza. Condenava a prática vigente à época, de cobrir os ferimentos com musgo ou esterco. Repudiava também as pílulas milagrosas, receitas para qualquer doença, assim como infusões, bálsamos, unguentos e fumigações usadas indiscriminadamente. Foi o primeiro a usar venenos em pequenas doses para curar, e criou a quimioterapia, preparando medicamentos com enxofre, ferro, cobre e mercúrio. Ele também formulou ideias gerais onde afirmava que todos os corpos eram compostos de três princípios: energia, solidez e fluidez. Na linguagem dos alquimistas, esse trio correspondia, respectivamente ao fogo, ou enxofre alquímico; à terra, ou sal; e ao líquido, ou mercúrio. Adepto do esoterismo, estava convencido de que o conhecimento se dividia em cinco estádios: uma doutrina secreta, ou filosofia hermética; o misticismo; o conhecimento científico; a prática alquímica e da medicina; e a *ars magna*, ou arte maior, uma síntese dos quatro anteriores. Como consequência desse método, acreditava na existência de um princípio vital benéfico — que talvez se possa comparar ao sistema imunológico. A ação de tal princípio, dizia Paracelso, devia ser preservada durante a doença, mantendo-se o doente no que chamava de “expectativa higiênica”. Por isso, opunha-se radicalmente aos vomitórios e sangrias usuais

---

129. Vide A. Faivre, *L'Ésoterism*, 1994: 55.

na época, que debilitavam o doente. Sobre ocultismo escreveu *Filosofia Oculta* e o *Tratado das Ninfas, Silfos, Duendes, Salamandras e Outros Seres*. Finalmente, um livro de profecias sobre o final dos tempos, com o título de *Prognósticos*, composto de 32 textos sobre gravuras alegóricas que recordam as do também médico e contemporâneo Nostradamus.

John Dee, século 16, mago inglês e entusiasta da astronomia copernicana estudava a influência do sol sobre os talismãs de origem cabalística. Sistematizou a cabala judaica num tratado conhecido como a *Magia de Enoque*, o qual ficou esquecido por quase 250 anos após a morte de Dee. No século 19, foi descoberto, influenciando no Ocidente a Ordem Mágica Golden Dawn.

Uma das características mais marcantes dos saberes produzidos neste Mundo Mágico era o combate à ignorância do passado. Assim, a erudição que se impunha aos textos produzidos neste período significava uma reação do moderno ao antigo, uma adaptação dos conhecimentos da Tradição, orais e sem autoria, ao método que iria se constituir o campo epistemológico dominante do Mundo Moderno – a Ciência. Desta maneira, não é de se espantar a presença de teses herméticas misturadas a textos científicos, como se pode observar no *De Revolucionibus*, de N. Copérnico, 1543, no qual aparece uma menção de Hermes Trimegisto, ou no *Harmônicas Mundi*, de J. Kepler, 1619, no qual o *Corpus Hermeticum* é um dos textos citados<sup>130</sup>.

Cientista e inventor famoso sueco, no século 18, Emmanuel Swedenborg publica o livro *Arcana Coeli*, um tratado sobre magnetismo e ciências ocultas que vai ter influência direta em I. Kant e A.

---

130. Id. *ibid.*: 83.

Kardec<sup>131</sup>. Os conceitos-chave trabalhados por Swedenborg neste livro – Deus, Humanidade, Amor, Revelação, Imortalidade, Reencarnação e Correspondência – constituem um vasto tratado (mais de 7000 páginas) sobre a evolução das raças na face da Terra ao longo dos milênios.

Mas foi no século 19 que o discurso mágico mais impressionou o mundo pela confluência das teorias da Magia com a Ciência Moderna. Com a publicação do *Magus*, Francis Barrett faz a primeira tentativa de transformar um tratado antigo de magia prática em um tratado alquímico que obedecia aos princípios lógicos do método cartesiano<sup>132</sup>. Ao lado de Barrett, Alphonse Louis Constant e Gerard Encause fizeram escola na Europa como cientistas e renovadores dos conhecimentos da Tradição: os Ocultistas Modernos<sup>133</sup>. As várias obras de A. L. Constant, conhecido nos círculos esotéricos como Eliphas Lévi, têm por parâmetros três princípios básicos da Magia: a lei das correspondências, o desejo como força divina, a luz astral como meio da realização da vontade. O médico Gerard Encause, vulgo Papus, considerava o Universo como um Grande Todo Inteligente e Vivo, sendo este era formado de três estruturas: a inteligência, a alma e o corpo. O homem teria a mesma composição, mas de maneira invertida, ou seja: corpo, alma e inteligência. Um mundo ternário e especular. Com efeito, a natureza das coisas do mundo seria consequência deste movimento ternário: ativo – passivo – neutro;

---

131. Veja o excelente livro de M. David-Menard, *A Loucura na Razão Pura*, 1997, no qual a autora traça a trajetória dos escritos de I. Kant que têm base nas leituras sobre E. Swedenborg.

132. Cf. M. Murray, *The Witch Cult in Western Europe*, 1979: 28.

133. É esta a denominação de M. Introvigne, em *Il Capello del Mago*, 1998: 152.

pai – mãe – filho; pai – filho – espírito santo; atração – repulsão – equilíbrio. O mundo sensível se completa em todas as suas partes por outro mundo, cuja lógica escapa à ação dos sentidos e percepções humanos. Na esfera invisível do Universo encontram-se as formas elementares de pensamento as quais podem ser manipuladas pelo homem. O agente por meio do qual se atuaria sobre estas forças seria a vontade humana.

As publicações eruditas sobre Magia possuem um referencial em textos tradicionais de origem popular divulgados oralmente em forma de manuscritos. Tais textos eram restritos a grupos fechados os quais, uma vez iniciados nas artes mágicas, se tornavam responsáveis pela manutenção destes saberes ligados a forças naturais.

### 3. Os grimórios: os textos populares de Magia

Este conjunto de textos sem autoria, remotíssimos, denomina-se Grimórios, ou engrimanços no popular<sup>134</sup>, nome genérico destes textos, usados para designar livros ou partes de livros de artes mágicas ou ciência popular. Precede ao latim *Grammaire*, a gramática latina, incompreensível ao vulgo. Neles se encontram referências à cabala e ao Velho Testamento.

Assim se enunciavam os principais grimórios<sup>135</sup>:

Eu, humildemente, oro ao possuidor deste, pelo nome de Deus TRAGRAMMATON, YOD HE VAU HE, e pelo nome de ADONAI, e por todos os nomes de Deus, o Alto e o Sagrado, para que se trate este trabalho tão precioso como sua própria alma e não o partilhe com nenhuma pessoa tola ou ignorante.

A divulgação dos grimórios data do século 13, mas só no século 18 eles obtiveram um maior alcance social. Assim, os grimórios constituem-se discursos mágicos que fizeram a travessia do Mundo Antigo para o Mundo Moderno, inclusive chegando às terras do Novo Mundo, assunto do capítulo seguinte.

O grimório mais importante é, sem dúvida, *As Clavículas de Salomão* ou *Chaves de Salomão*. Neste manuscrito há uma série de

---

134. Segundo a pesquisadora J. P. Ferreira, no seu estudo sobre tais textos no Brasil, grimórios seria uma palavra presente em outras línguas, menos o português, que designaria um conjunto de textos malditos para o imaginário social. Veja da autora, *Livros e Leitura de Magia*, 1989: 30-33.

135. Vide I. Shah, *The Secret Lore of Magic*, 1995: 15.

informações sobre a circulação dos planetas para estabelecer dias e horas em que os diversos tipos de ritos devem ser realizados. Um apelo à organização do mundo social através da regência do conjunto de planetas conhecidos marca a tônica deste manuscrito. Na parte prática do texto, há ensinamentos sobre a confecção de pentáculos para cada situação e cada indivíduo, a formação do círculo mágico para invocações de forças sobrenaturais, além da confecção de medalhões para proteção individual e dos espaços coletivos, como a casa, os templos, as cercanias das igrejas.

Outros grimórios povoam o Mundo Mágico tentando explicá-lo. O *Grimorium Verum*, o Verdadeiro Grimório, foi um manuscrito supostamente escrito por padres católicos. Há neste uma explicação bastante didática sobre a aceitação da Magia por parte da Igreja, a qual dividiu em branca e negra a magia praticada até então. A Magia Branca era o conjunto de práticas e escritos que se assemelhavam ao ritual católico. Assim, posso afirmar ser a Magia Branca a cristianização dos ritos e fórmulas da Magia. Por outro lado, a Magia Negra envolvia o conceito tradicional cristão de diabo, de malefício. Vale enfatizar que o processo de cristianização deste grimório é um dos fatores responsáveis pela sustentação do imaginário da bruxaria, pela imposição de elementos discursivos exógenos ao discurso mágico, no caso a ideia de pacto com o diabo, a ideia de trevas, a ideia de desgraças como castigo.

O *Grande Alberto* foi um grimório de larga difusão pela Europa e seus mundos descobertos. Há neste manuscrito uma série de práticas mágicas que trabalham com a ideia da similitude entre a Natureza e o homem. Três são as matérias básicas que a Magia deveria usar

para obtenção de seus efeitos: pedras, ervas e animais. As pedras mágicas estariam ligadas a determinados estados do homem, tanto no que diz respeito ao caráter quanto ao corpo físico. Ervas mágicas serviriam de suporte a tratamentos de males físicos, mas também de filtros de encantamentos para amor, rivalidade, conquistas. Os animais mágicos, além de servirem de amuletos vivos, também eram utilizados em curas, rituais de fertilidade e presságios.

Precursor dos almanaques, o *Livro das Maravilhas do Mundo*, tratava basicamente dos aspectos do caráter humano em relação às coisas. Neste manuscrito, a ideia de que coisas, pessoas, animais e plantas possuíam características semelhantes é uma constante. A ideia da imanência dos caracteres, n'outras palavras, a natureza das coisas e do homem como algo fixo, atribui a cada personalidade um animal, um vegetal e uma cor. Por exemplo, a coragem seria natural do leão; os homens que desejassem ter coragem deveriam portar algum amuleto confeccionado com partes do leão, como dentes, garras, pelos ou coisa que os valham. O princípio da similitude, traduzido no manuscrito como “igual afeta igual” traz fórmulas e rituais de cura para diversos males. Pelo princípio da antipatia, as inimizades seriam um fenômeno natural, assim como o gato era naturalmente inimigo do rato, o leão da zebra, os bruxos da cruz cristã. A matéria seria o receptáculo e transmissor dos poderes naturais que teriam determinados objetos, como o cálice, a espada, o bastão, a vela, um talismã, amuleto, pedra, solo, entre tantos outros. Por seu turno, nós humanos teríamos o poder de projetar nosso caráter para as coisas que nos rodeavam, como também para os sensitivos, mesmo à distância. Esta força atrativa ou repulsiva poderia ser manipulada pela vontade humana como dom divino.



Num plano mais matemático, o *Livro do Poder* trazia fórmulas matemáticas complexas oriundas da cabala judaica e da numerologia árabe. Os famosos quadrados mágicos serviriam como referência a determinadas conjunções de planetas com pedras, cores, nomes e vegetais. Estes anagramas podiam também envolver letras de nomes cabalísticos sagrados e de extremo poder sobre a natureza das coisas. Deles se utilizou Nostradamus para redigir suas centúrias.

Espantosamente há um grimório de “magia negra” escrito por um papa – Honório III, chamado de *Grimório de Honório, o Grande*. Muito difundido nas ordens católicas ibéricas, este manuscrito basicamente era uma série de invocações de espíritos e seres elementais acrescidas das funções dos padres ordenados. Há toda uma ritualística desde o batismo até a extrema unção numa mistura incrível de conjurações e encantamentos mágicos aos pontos cardeais, aos anjos, aos quatro elementos, aos deuses elementais com orações cristãs ligadas ao exorcismo, às unções, às oferendas.

Um outro conjunto de textos que fundamenta o discurso mágico erudito é formado por manuscritos e textos impressos sobre o sistema de ensinamentos esotéricos judaicos sobre Deus e a criação do mundo: a Cabala. A base epistemológica da Cabala tem como lastro dois livros<sup>136</sup>: o *Sepher Yetzirah*, atribuído a Rabi Akiba no século 3, o qual introduziu a noção central da Cabala nos ensinamentos judaicos – as *sephirot* – que seriam emanções divinas através das quais é estruturada a realidade vista; o *Zohar*, escrito por Moisés de León no século 13 na Espanha, foi responsável pela divulgação da Caba-

---

136. Vide H. Bloom, *Kabalah and Criticism*, 1975: 32 e seg.

la por toda a Europa, principalmente a Península Ibérica. A partir das emanções divinas, o ser criado – o homem – poderia chegar à perfeição através dos atributos de Deus: luz suprema, sabedoria, inteligência, amor, poder, beleza, imanência, majestade, fundamento e realeza. O verbo tem força de criação, pois a voz de Deus significa a imagem de Deus jamais vista<sup>137</sup>.

A base lógica da Cabala é o alfabeto hebraico. A língua hebraica e seus caracteres correspondem às coisas as quais designam, no princípio de similitude. A primeira causa incriada deu origem à existência representada por dez números – as *sephirot*. A somatória destes dez números as vinte e duas letras do alfabeto hebraico formam juntas as trinta e duas maneiras da manifestação da sabedoria divina – o Tarô. O homem seria um todo dividido em três partes, o chamado homem trino: a racionalidade representada pela cabeça, a vitalidade pelo tronco e a inércia pelo abdômen<sup>138</sup>. Toda a ideia de talismãs, pentáculos e tábuas numerológicas mágicas têm origem na Cabala. Na verdade, os grimórios não passam de adaptações locais de um mesmo fundamento de textos da Cabala e do *Corpus Hermeticum*.

---

137. O maior estudioso da Cabala atualmente é G. Scholem. Seu livro *A Cabala e a Mística Judaica*, 1990, faz referência à lógica das escrituras sagradas, principalmente em Êxodo, 33:80; Números 12:8; Ezequiel, 1:28 e Cântico dos Cânticos, 5:10.

138. Estas informações foram retiradas da leitura do *Zohar*, 1949, e do *Zepher Yetzirah*, 1974.

## 4. Dos fundamentos da Magia: rituais mágicos e correspondências

Os rituais mágicos obedecem a uma classificação bastante ampla, conforme as intenções. Podemos distinguir rituais sazonais, de aperfeiçoamento, de iniciação, de exploração e de libertação, embora existam rituais que não possam ser incluídos em nenhuma dessas categorias e outros, que incluem duas ou mais.

Os rituais sazonais são celebrados para assinalar acontecimentos especiais: os solstícios e os equinócios, que se alternam a cada 3 meses e que representam as mudanças das marés psíquicas. O mago considera que cada uma das 4 estações tem uma correspondência com sua própria psique. É um processo consciente, contínuo, de crescimento psíquico, que se vale das estações do ano como um contexto natural e adequado.

Os rituais de aperfeiçoamento podem ser de dois tipos: gerais ou específicos. Têm o intuito de equilibrar uma distorção de caráter, que pode ser individual ou em grupo.

Os rituais de iniciação normalmente são rituais de grupo, ocasião em que um novo membro aprende o simbolismo específico utilizado pelo grupo. Pode não ser feito em grupo também. Normalmente é encenado um drama de renascimento, no qual o iniciado tem o papel principal. A ideia é de induzir o novo membro a um renascimento da consciência, para se conseguir que as realidades interiores alcancem a mesma força das exteriores. Na medida em que vai acumulando experiência, o iniciado aprende a ver com seu olho interior

e a perceber a realidade interior, da qual a ação física é apenas o reflexo externo. Existem muitos níveis de iniciação, variando conforme o conhecimento do iniciado, e a cada nível, pode ser marcada uma nova cerimônia. Tais cerimônias, quando em níveis muito elevados, costumam ser realizadas em um templo que não foi construído por mãos humanas, em locais sagrados e consagrados aos deuses geralmente evocados.

Os rituais de exploração dão continuidade ou incorporam a técnica da imaginação ativa, conhecida como viagem astral ou a concentração sobre uma visão espiritual. Em geral incluem uma cerimônia formal de abertura e encerramento, com algum trabalho original, em sua parte central que não costuma ser preparado antes.

Os rituais de libertação são muito semelhantes aos rituais de aperfeiçoamento, porém mais estreitamente ligados a determinados tipos de oração. Podem ter o objetivo de acalmar as almas dos que chamamos de mortos e que podem estar perturbadas por algum motivo. Podem também ter o objetivo de preocupar-se em auxiliar para que a luz astral brilhe em obscuras áreas de horror e terror, ajudando os que necessitam.

Um elemento importante num templo mágico efetivo é a constância nos trabalhos com ele. Importante por dois motivos: primeiro a prática constante, aperfeiçoa sua própria técnica através da experiência. Segunda, garante que os símbolos e a atmosfera local permaneçam com sua energia psíquica. É útil ter um calendário para ritos sazonais durante o ano. Deve se baseado no ciclo solar de equinócios e solstícios. Os movimentos da Terra em relação ao Sol resultam em duas datas nas quais os dias e as noites têm igual duração: são

os equinócios da primavera e do outono, que no hemisfério austral caem em 21/23 de setembro e 21/23 de março. São esses os dois acontecimentos principais do ano ritual e, com seu equilíbrio de forças e simbolismo, não deviam passar despercebidos. O equinócio de primavera é a celebração da renovação de todas as coisas, enquanto que o de outono é a celebração de um encerramento frutífero. Correspondem, respectivamente, à Páscoa e à Ação de Graças, para as colheitas do ano cristão.

Os solstícios de verão e inverno ocorrem respectivamente em 21/23 de dezembro e 21/23 de junho (hemisfério austral). O solstício de verão corresponde ao quadrante meridional, é a celebração da proliferação da vida no meio do verão, da plenitude paradisíaca, já o solstício de inverno que corresponde ao quadrante setentrional, é a celebração da semente de novas vidas que germinam na escuridão e do eventual triunfo da luz, enquanto os dias começam a se alongar e as noites a encurtar.

As principais cerimônias do ano seguem um calendário próprio, também adaptado pela cristandade. Suas principais datas são<sup>139</sup>:

- 2 de fevereiro: o nome antigo é Oimelc, sendo a festa da purificação da Virgem Maria e da apresentação de Jesus no templo, que libertou a alma do ancião Simão, que esperava para poder ver a “Glória Encarnada”. Também é uma antiga celebração em honra de Ísis, em sua forma céltica, associa-se a Brighid e a cerimônia de lavar a face da Terra. Brighid foi cristianizada como Santa Brígida.

---

139. Obtidos dos manuais pesquisados, citados no corpo deste capítulo.

- 21/23 de março: Equinócio de Outono, e tal como o equinócio de primavera, é uma festa do equilíbrio das forças. É o tempo para realização física de ideias.

- 1 de maio: Beltane ou festa da primavera.

- 21/23 de junho: Solstício de Inverno ou o dia mais curto e a noite mais longa do ano. Conhecido também como Yule.

- 2 de agosto: Festa de Assunção da Virgem Maria. É um dogma católico relativamente recente, e coincide com outro antigo festival, o de Ísis, que era anunciado pelo surgimento de Sírius, a estrela da constelação do Cão Maior, o abridor de caminhos. Vale considerar que a Virgem Maria é também uma abridora de caminhos, porque essas celebrações, na mesma data, são mais do que simples coincidências.

- 21/23 de setembro: Equinócio de Primavera, cuja característica é ter dias e noites iguais.

- 1 de novembro: Dia de Finados, uma celebração em homenagem aos mortos. Conhecida como Samhain, Soven ou Halloween.

- 21/23 de dezembro: Solstício de verão, que é a noite mais curta, o dia mais longo. É possível trabalharmos com magia sem termos um local físico com objetos e coisas dentro dele. É possível fazer um ritual dentro de uma catedral, ou ao ar livre.

Os sete planetas mágicos possuem correspondências com a Natureza e as ações humanas em geral. Acompanhadas dos planetas, seguem as características de cada um, sendo a última uma adaptação cristã, a qual se encontra n' *A Divina Comédia* de Dante Alighieri:

- SOL – A vida e a luz em geral. Como fonte de luz e de calor, e centro do sistema planetário em termos astronômicos, as operações do Sol ajudam a restabelecer o equilíbrio, a harmonia, o bem-estar, e ajudam no crescimento das coisas. Concepção cristã: Deus, o Filho. Jesus transfigurado, radiante. Jesus ressuscitado, com você até o fim dos tempos.

- LUA – O lado interior das coisas, as visões psíquicas, os sonhos, o sistema neurovegetativo. Além de provocar as marés dos oceanos, também se relaciona com as marés psíquicas interiores, com o fluxo e o refluxo, e os ciclos da vida natural. Sua natureza reflexiva se relaciona também com o psiquismo e a clarividência. Concepção cristã: a Virgem Maria, o Espírito Santo inspirador.

- MERCÚRIO – Tem a ver com todas as coisas de natureza intelectual, ler, escrever, estudos, livros etc. Também com os negócios e comércio e, ainda, ciência e tecnologia (que inclui a magia). Comunicações em geral, por escrito e pela viagem física. A astúcia e habilidade, levadas a extremos, podem resultar em algum desvio e até desonestidade, ou então, sofisticação intelectual, o que é abusivo do mesmo jeito. Concepção cristã: Jesus milagroso e pregador.

- VÊNUS – Abrange todos os sentimentos, não apenas de natureza romântica, mas também de relações pessoais e sociais, quando o coração é mais importante que o cérebro. Inclui também ideais mais elevados, e a devoção ou dedicação a uma busca ou princípio. Concepção cristã: Jesus que ama todos os homens, as mulheres e a Criação. A interação dos elementos da Santíssima Trindade. O Sagrado Coração (que pode ser atribuído ao Sol, pois o coração é o Sol do corpo físico, por correspondência tradicional).

- MARTE – Tem a ver com análise, comprovação, justiça, processos, disputas e contendas. Entretanto é errado vê-lo como símbolo de confronto, basicamente é uma esfera de energia, de natureza pioneira, aventureira e iniciática. A agricultura, a jardinagem, os alimentos e o meio de vida também entram em seu âmbito. Isso se refere também ao risco, que elimina as tensões, mostrando o lado positivo da natureza destrutiva de Marte. Um outro campo que sofre sua influência é o da cirurgia. Concepção cristã: Jesus que escorraça os mercadores do templo. O juiz de todos no dia do juízo final.

- JÚPITER – A esfera da ordem, da organização e do governo, o trabalho perfeito de uma máquina, que pode ser administrativa, mecânica ou biológica, ou qualquer outra forma de cooperação de partes em prol de algo em comum. Trabalho de equipe e hierarquia, como também fraternidade e amizade completam o quadro. Concepção cristã: Deus, o Pai. São José. Jesus, chefe da Igreja.

- SATURNO – Muitas vezes Saturno (como Marte) é mal entendido por causa de uma ênfase em seus aspectos menos atraentes, e sua influência é considerada restritiva. É um análogo mais elevado das quantidades terrestres – uma concretização e realização de planos, ou concretização e realização de energia em forma de riqueza, dinheiro, terras etc. (o que pode ter um efeito restritivo, porque impõe certas responsabilidades!). Também representa sabedoria mais elevada e intuição, que são concretizações da vontade do espírito, o impulso básico e o motivo divino de cada homem ou mulher. Concepção cristã: Deus, o Pai. São José. Jesus, chefe da Igreja.



## 5. O Corpus Hermeticum: o princípio da ordem do mundo

O *Corpus Hermeticum* foi a principal fonte inspiradora da Magia Erudita. Seus princípios, aqui resumidos, representam, ao mesmo tempo, leis naturais e uma busca de um conhecimento mais racional, o qual fugisse das artimanhas da antiga magia, esta reservada aos incultos e ignorantes.

### 5.1. O Princípio do Mentalismo

O TODO é MENTE; o Universo é Mental.

Este Princípio contém a verdade que Tudo é Mente. Explica que o Todo, que é a realidade substancial que se oculta em todas as manifestações e aparências que conhecemos sob o nome de Universo Material, Fenômenos da Vida, Matéria, Energia, numa palavra, sob tudo o que tem aparência aos nossos sentidos materiais, é incognoscível e indefinível em si mesmo. Ensina também que todo o mundo fenomenal ou universo é simplesmente uma Criação Mental do Todo, sujeita às Leis das Coisas Criadas, e que o Universo, como um todo, em suas partes ou unidades, tem sua existência na mente do Todo, em cuja Mente vivemos, movemos e temos a nossa existência. Este Princípio, estabelecendo a Natureza Mental do Universo, explica todos os fenômenos mentais e psíquicos que ocupam grande parte da atenção pública, e que, sem tal explicação, seriam ininteligíveis e desafiariam o exame científico.

## 5.2. O Princípio de Correspondência

O que está em cima é como o que está embaixo,  
e o que está embaixo é como o que está em cima.

Este Princípio contém a verdade que existe uma correspondência entre as leis e os fenômenos dos diversos planos da existência e da vida. Segundo os tratados de Magia Erudita, a compreensão deste Princípio dá ao homem os meios de explicar muitos paradoxos obscuros e segredos da Natureza. Existem planos fora dos nossos conhecimentos, mas quando lhes aplicamos o Princípio de Correspondência chegamos a compreender muita coisa que de outro modo nos seria impossível compreender. Este Princípio é de aplicação e manifestação universal nos diversos planos do universo material, mental e espiritual: é uma Lei Universal.

Os magos eruditos consideravam este Princípio como um dos mais importantes instrumentos mentais, por meio dos quais o homem pode ver além dos obstáculos que encobrem à vista o desconhecido. O seu uso constante rasgava aos poucos o véu de Ísis e um vislumbre da face da deusa podia ser percebido. Justamente do mesmo modo que o conhecimento dos Princípios da Geometria habilita o homem, enquanto estiver no seu observatório, a medir sóis longínquos, assim também o conhecimento do Princípio de Correspondência habilita o Homem a raciocinar inteligentemente, do conhecido ao desconhecido.

### 5.3. O Princípio da Vibração

Nada está parado; tudo se move; tudo vibra.

Tal Princípio encerra a verdade que tudo está em movimento: tudo vibra; nada está parado; fato que a Ciência moderna observa, e que cada nova descoberta científica tende a confirmar. Contudo, este Princípio hermético foi enunciado há milhares de anos pelos Mestres do antigo Egito.

A tese contida aqui explica que as diferenças entre as diversas manifestações de matéria, energia, mente e espírito, resultam das ordens variáveis de vibração. Desde o Todo, que é puro espírito, até a forma mais grosseira da matéria, tudo está em vibração; quanto mais elevada for a vibração, tanto mais elevada será a posição na escala. A vibração do espírito é de uma intensidade e rapidez tão infinitas que praticamente ele está parado, como uma roda que se move muito rapidamente parece estar parada.

Na extremidade inferior da escala estão as grosseiras formas da matéria, cujas vibrações são tão vagarosas que parecem estar paradas. Entre estes polos existem milhões e milhões de graus diferentes de vibração.

### 5.4. O Princípio da Polaridade

*Tudo é Duplo*; tudo tem polos; tudo tem o seu oposto; o igual e o desigual são a mesma coisa; os opostos são idênticos em natureza, mas diferentes em grau; os extremos se tocam; todas as verdades são meias verdades; todos os paradoxos podem ser reconciliados.

A partir deste Princípio tudo passa a ser duplo; tudo tem dois polos; tudo tem o seu oposto, que formava um velho axioma herético. Ele explica os velhos paradoxos, que deixaram muitos homens perplexos, e que foram estabelecidos assim: A Tese e a Antítese são idênticas em natureza, mas diferentes em grau; os opostos são a mesma coisa, diferindo somente em grau; os pares de opostos podem ser reconciliados; os extremos se tocam; tudo existe e não existe ao mesmo tempo; todas as verdades são meias-verdades; toda verdade é meio-falsa; há dois lados em tudo, enfim.

Ele explica que em tudo há dois polos ou aspectos opostos, e que os opostos são simplesmente os dois extremos da mesma coisa, consistindo a diferença em variação de graus. Por exemplo: o Calor e o Frio, ainda que sejam; opostos, são a mesma coisa, e a diferença que há entre eles consiste simplesmente na variação de graus dessa mesma coisa.

Com base neste teorema, Deus e o Diabo, são, pois, os polos da mesma coisa, e o hermetista entende a arte de transmutar o Diabo em Deus, por meio da aplicação do Princípio de Polaridade. Para ocultar, então, esta máxima, os magos eruditos atribuíram toda inspiração da escrita mágica ao deus cristão.

### 5.5. O Princípio do Ritmo

Tudo tem fluxo e refluxo; tudo, em suas marés; tudo sobe e desce;  
tudo se manifesta por oscilações compensadas; a medida do  
movimento à direita é a medida do movimento à esquerda;  
o ritmo é a compensação.

Contém este Princípio a verdade que em tudo se manifesta um movimento para diante e para trás, um fluxo e refluxo, um movimento de atração e repulsão, um movimento semelhante ao do pêndulo, uma maré enchente e uma maré vazante, uma maré alta e uma maré baixa, entre os dois polos, que existem, conforme o Princípio de Polaridade de que tratamos há pouco. Existe sempre uma ação e uma reação, uma marcha e uma retirada, uma subida e uma descida. Isto acontece nas coisas do Universo, nos sóis, nos mundos, nos homens, nos animais, na mente, na energia e na matéria.

Esta lei é manifesta na criação e destruição dos mundos, na elevação e na queda das nações, na vida de todas as coisas, e finalmente nos estados mentais do homem, sendo com estes últimos que os magos eruditos reconhecem a compreensão do Princípio mais importante.

## 5.6. O Princípio de Causa e Efeito

Toda a Causa tem seu Efeito, todo Efeito tem sua Causa; tudo acontece de acordo com a Lei; o Acaso é simplesmente um nome dado a uma Lei não reconhecida; há muitos planos de causalidade, porém nada escapa à Lei.

Uma Causa para todo o Efeito e um Efeito para toda a Causa é a lógica deste Princípio. Explica que tudo acontece de acordo com a Lei Cósmica ou Natural, nada acontece sem razão, não há coisa que seja casual; que, no entanto, existem vários planos de Causa e Efeito, os planos superiores dominando os planos inferiores, nada podendo escapar completamente da Lei.

As massas do povo são levadas para frente; os desejos e as vontades dos outros são mais fortes que as vontades delas; a hereditariedade, a sugestão e outras causas exteriores movem-nas como se fossem peões no tabuleiro de xadrez da vida.

### 5.7. O Princípio de Gênero

O Gênero está em tudo; tudo tem o seu princípio masculino e o seu princípio feminino; o gênero se manifesta em todos os planos.

Este princípio encerra a verdade que o gênero é manifestado em tudo; que o princípio masculino e o princípio feminino sempre estão em ação. Isto é certo não só no plano físico, mas também nos planos mental e espiritual. No plano físico este Princípio se manifesta como sexo, nos planos superiores toma formas superiores, mas é sempre o mesmo Princípio.

O Princípio de Gênero opera sempre na direção da geração, regeneração e criação. Todas as coisas e todas as pessoas contêm em si os dois elementos deste grande Princípio.

Todas as coisas machos têm também o elemento feminino; todas as coisas fêmeas têm o elemento masculino. Se compreendermos a filosofia da criação, geração e regeneração mentais, poderemos estudar e compreender este Princípio hermético.

## 6. Magia Científica ou Ciência Mágica?

### Os grandes tratados mágicos

Consoante com o *Corpus Hermeticum* e a Cabala, os textos eruditos sobre Magia possuem um conteúdo equivalente e quase idêntico. Há, nestes textos, uma divisão clássica sobre Magia: a filosofia oculta e a teurgia. Na filosofia oculta, os temas predominantes versam sobre a constituição do mundo humano, material e sobrenatural. É notadamente um conjunto teórico. Uma diferença básica entre os textos eruditos sobre Magia e os textos da Tradição diz respeito à autoria. Para a Tradição e suas ciências, o anonimato dos textos orais e escritos significava que os mesmos eram inspirados no saber universal repassado aos iniciados pelos mestres, profetas e sacerdotes. Numa linguagem metafórica e velada, seguem modelos de ideogramas egípcios e de outras tradições orientais similares. Os textos de Magia Erudita, por sua vez, trazem uma grande novidade no que concerne aos arquivos de magia que ora analiso: a autoria. Para o Mundo Moderno, a autoria representava a indicação de veracidade dos escritos, de obras artísticas ou arquitetônicas. A literatura passa a ter autores, bem como as ideias filosóficas e os saberes científicos. A simples perspectiva do anonimato posicionava qualquer obra no campo da cultura popular, campo das superstições, do misticismo irracional, do antigo que se desejava esquecer.

O conteúdo dos textos eruditos sobre Magia sempre se inicia com os mitos sobre a criação do Universo até o aparecimento do homem na face da Terra. Segue-se uma teoria sobre a evolução do homem

a partir de raças cíclicas. A partir daí a filosofia oculta preocupa-se me informar o iniciado nas artes ocultas sobre os seres elementais, a importância do mundo invisível, bem como das hierarquias destes seres etéreos. Divide-se em três grandes blocos: a alquimia e a transmutação; a astrologia e a influência dos astros na vida terrena; a magia propriamente dita, a qual encerra os métodos das correspondências da teurgia ou magia prática supõem-se grandes tratados práticos da arte mágica. São verdadeiros manuais de magia ritual. Há na parte teúrgica dos livros eruditos sobre Magia orações das horas, conjurações (na sua maioria em hebraico), técnicas de desenvolvimento dos dons de clariaudiência, clarividência, intuição, telepatia, projeção física, adivinhações, entre outras. Fórmulas de exorcismo aí também são encontradas, ao lado dos quadrados mágicos oriundos da matemática pitagórica e árabe, um detalhado estudo sobre os signos zodiacais e as características da personalidade humana regida por cada um deles. Na teurgia a presença de tabelas de elementos químicos, pedras, planetas, signos, animais, plantas, cores, sons, aromas e horas são o verdadeiro caminho para as invocações das forças sobrenaturais guiadas segundo a vontade do mago.

Não raramente, os livros sobre Magia traziam recomendações sobre o papel do mago na sociedade, bem como sua postura diante desta. Como arquivo vivo, a pesquisa sociológica nestes textos revela uma sociedade sedenta pela ordem social, a qual não só o mundo natural seria capaz de conferir, mas, sobretudo o mundo sobrenatural. Desgraças, convulsões sociais, suicídios, guerras, bem como catástrofes naturais tinham mais uma explicação esotérica do que mesmo uma explicação científica, uma vez que as Ciências Sociais



ainda engatinhavam neste período. Os próprios tratados de biologia faziam referências aos quatro elementos e sua natureza inteligente atuante no corpo humano. A ausência da luz astral, por exemplo, trazia como consequência imediata a presença de miasmas portadores de doenças físicas e pestes<sup>140</sup>. A ideia de polaridade, legada ao magnetismo, serviu de base para os tratamentos radiestésicos, uma vez que a eletricidade foi tida como a responsável pela vida animada. Na área dos estudos sobre o pensamento e comportamento humano a polaridade corpo e alma foi redefinida como mundo denso – o mundo da matéria – e mundo mental – o mundo dos espíritos. Assim as primeiras experiências com alucinações foram levadas a tempo por técnicas de controle de pensamento, processos de concentração, hipnose, projeção da consciência, viagens astrais. Também dos tratados mágicos, técnicas como controle da respiração, autoconhecimento e sensibilidade serviram de base para tratamentos de neuroses a partir do desenvolvimento das práticas terapêuticas da psicanálise, a qual lida com a ideia do inconsciente, tido pelos magos como mundo astral. Algumas recomendações da parte teúrgica destes manuais merecem atenção. Tratamentos de doenças a base de dietas alimentares para renovar a energia vital do corpo roubada por miasmas, o combate à sangria como método de cura - uma vez que a Magia considera o sangue um líquido vital que não pode ser vertido – além do estudo dos fluidos corporais e sua natureza foram grandes contribuições da Magia para a Ciência que viria a triunfar no século 19 e 20.

---

140. Para mais detalhes leia, de J. M. Watkins, *The Book of Sacred Magic of Abramelin, the Mage*, 1900, e o manual detalhado de F. Bardou, *Magia Prática, o caminho do adepto*, 1998, republicação de um dos mais famosos manuais de magia da Europa do século 19.

A apresentação destes tratados de Magia já seguia um certo modelo padronizado nas publicações àquela época. Geralmente a abertura dos livros possui alguma advertência aos leitores desavisados em forma de uma mensagem de como ler e utilizar aquele livro. Após a abertura, uma seção histórica sobre os conhecimentos ali presentes, na qual a referência à Tradição era quase uma unanimidade entre eles. Buscando as origens do mundo, a ideia de ciclos históricos, com o surgimento, desenvolvimento, auge e fenecimento das grandes sociedades ou civilizações indicava o princípio de evolução social, pela superação do antigo em relação ao novo.

Os principais tratados eruditos de Magia tiveram sua mais ampla divulgação em forma de livros publicados no século 19. É nestes textos que podemos observar claramente a teia de discursos que os conformam. Misturam-se, pois, nestes livros, evolução, lógica, teorias da criação, forças naturais, filosofia, astronomia, astrologia, química, alquimia, numa infinidade de outros saberes.

Dos textos eruditos sobre Magia, uma vasta gama discorre sobre tratamentos de males, sobretudo doenças e pragas. Nota-se perfeitamente neste conjunto a presença de um grande arquivo discursivo constituído de práticas mágicas misturadas a práticas que futuramente seriam as tidas como Ciências Naturais. Médicos e magos faziam parte de um mesmo universo. Dentre eles, o médico Paracelso, já citado anteriormente, se refere, na maioria dos seus escritos, à arte da cura. Como médico, o discurso da obra deste autor é permeado de considerações sobre a natureza sutil das coisas. Lidando com a chamada botânica oculta, Paracelso<sup>141</sup> escreve um vastíssimo tratado so-

---

141. Vide *Botânica Oculta*, 1993.

bre a influência das plantas mágicas na cura de diversos males. Para o autor em tela, haveria um Reino Vegetal Oculto, de propriedades sobrenaturais, o qual ele classificou com o nome de “botânica oculta” e “fisiologia oculta”. Usando o princípio da similitude, Paracelso estabeleceu as correspondências entre as diversas plantas de poder curativo e as partes do corpo, mapeando este último em relação aos planetas e aos signos do zodíaco. Assim para cada doença haveria um diagnóstico mágico, quando após seriam recomendados filtros, pomadas, beberagens, unguentos e emplastos. O diagnóstico seguia o modelo magnético da radiestesia, técnica usada para medir os desvios no fluxo de energia vital do indivíduo doente. A confecção destes remédios também obedecia a uma “agronomia mágica”, a qual recomendava o cultivo e a colheita das plantas conforme horas, dias, fases da lua, posição dos astros e conjurações. Esta “agronomia mágica” era baseada em tabelas astrológicas, as quais, tão comuns nos manuais de Magia, estabeleciam as correspondências entre signos, horas, perfumes, sabores, cores, forma e volume das plantas. No seu principal tratado de medicina oculta, *A Botânica Oculta*, Paracelso criou como apêndice do livro um dicionário de plantas mágicas, no qual eram citadas suas virtudes mágicas e propriedades medicinais.

Um outro arquivo mágico de grande importância pela sua divulgação e erudição foi escrito por Francis Barrett, em 1808: o *Magus*. O *Magus* é um tratado completo de alquimia e filosofia oculta, o qual influenciou todos os livros sobre Magia escritos no século 19.

O conceito de Magia Natural presente neste livro<sup>142</sup>:

---

142. *Magus*, 1994: 39.

(...) A Magia Natural é um conhecimento que compreende toda a Natureza, por meio da qual desvendamos todos os segredos e processos ocultos de todo o seu imenso e amplo organismo. Com isso, chegamos ao conhecimento de seus componentes, suas qualidades, virtudes e segredos dos metais, pedras, plantas e animais.

- vê o homem como microcosmo e o universo como grande organismo. Estas ideias se conjugam com as similitudes e o princípio da simpatia presentes no discurso mágico.

Desta forma<sup>143</sup>,

(...) se alguém cortar um limão com uma faca totalmente nova usando palavras de ódio, desprezo ou antipatia contra qualquer indivíduo, este, embora a uma distância ilimitada, sentirá uma angústia indizível e cortante no coração, junto com um frio e um desfalecimento do corpo todo.

O sapo possui uma aversão natural ao homem e carrega na sua cabeça, em seus olhos e em maior força em seu corpo inteiro, esta imagem fixa, ou seja, a ideia de ódio.

Tal antipatia existe entre o melado e o veneno, a pedra safira e o mau humor, entre a ametista e a embriaguez.

Há neste manual toda uma série de práticas referentes à confecção de amuletos para proteção e atração, os quais obedecem aos princípios de simpatia e antipatia entre as coisas do mundo.

A ideia de aligação entre coisas e pessoas, isto é, as transferências de sensações entre os indivíduos e seus objetos, também está presente neste livro. Segundo Barrett, as aligações se devam através de

---

143. Id. *ibid.*: 48.

fios, cordões e contato etéreos entre o ser humano e os objetos inanimados. Sendo assim, pessoas perdidas poderiam ser encontradas através das aligações existentes entre estas e um objeto qualquer de uso pessoal. O mago, assim, seria capaz de indicar a “virtude” do desaparecido: se vivo ou morto; se perto ou longe; se alegre ou triste.

A virtude universal das coisas compreendia a teoria da geração espontânea<sup>144</sup>:

O manjeriço triturado e colocado entre duas pedras gera escorpiões.

Os pelos da cauda de um cavalo colocados na água tornam-se vivos.

bem como a perda da virtude natural pelo contato com os objetos ou elementos considerados impuros<sup>145</sup>:

Um leve contato do sangue menstrual estraga as videiras para sempre. As plantas e as árvores ficam estéreis e as recém plantadas morrem. Embarça a lente da luneta, tira o corte de facas e navalhas; enferruja o ferro.

Por outro lado:

... o sangue menstrual de uma virgem nos batentes de uma porta protege a casa de qualquer mal.

Para os arquivos de Magia Erudita, os quatro elementos – água, terra, fogo e ar – seriam o selo da Natureza impresso nas coisas:

---

144. Id. *ibid.*: 62.

145. Id. *ibid.*: 64.

Todas as coisas estão em todas as coisas!

Forma e virtude das coisas vêm primeiro das ideias.

*É o Espírito do Mundo, ou aquilo que chamamos de quintessência, porque não é formada pelos quatro elementos, mas por uma certa coisa primeira, superior e além deles.*

A partir deste paradigma, todo saber mágico seria uma forma de assemelhar as virtudes do Universo com o mundo natural e social:

Todas as coisas existentes e realizadas nessas virtudes naturais inferiores são governadas por número, peso, medida, harmonia, movimento e luz.

O mago erudito era um profundo estudioso de filosofia natural e matemática; aritmética, música, geometria, ótica, astronomia e artes mecânicas, além das tradicionais numerologia, cabala e astrologia.

Só a partir destes conceitos seria dada ao mago a possibilidade de manipular forças sobrenaturais que governavam o mundo visível – o mundo social – e o mundo invisível – o mundo metafísico. O mago erudito era, pois, um guardião dos saberes e técnicas que não poderiam ser vulgarizadas.

Alerta Barrett<sup>146</sup>:

Toda experiência em magia foge do público; procura esconder-se, fortalece-se e fundamenta-se pelo silêncio, mas é destituído pela divulgação.

---

146. Id. *ibid.*: 211.

A partir das ideias de Barrett, o médico Gerard Encause, mais conhecido como Papus, publica o mais conhecido tratado de Magia, sendo este o primeiro livro sobre o tema publicado no Brasil nos anos 1950. A exemplo de outros tratados, o *Tratado Elementar de Magia Prática* contém uma seção teórica sobre Magia e outra de ordem mais prática.

Assim define Papus a Magia<sup>147</sup>:

Uma carruagem, um cavalo, um cocheiro. Eis toda a filosofia, eis toda a magia (...)

O cocheiro representa a inteligência e, sobretudo, a vontade, o que governa todo o sistema, o princípio diretor. A carruagem representa a matéria, o que é inerte e o que suporta, ou por outra, o princípio movimentado. O cavalo representa a força. Obedecendo ao cocheiro e atuando sobre a carruagem, o cavalo move todo o sistema. É o princípio motor que é, ao mesmo tempo, o elo intermediário entre a carruagem e o cocheiro, e o elo que prende o que suporta ao que governa, ou a matéria à vontade.

Por conseguinte, a “Máquina Humana” deve ser compreendida em relação a fisiognomia, fisiologia prática e fisiologia oculta. Esta última estuda os centros suprafísicos do homem por onde circula a luz astral, responsável pela perfeita circulação dos quatro elementos.

O homem seria um ser impulsivo. Como médico, Papus faz uma descrição fisiológica do sistema nervoso agregando a este a psicologia mística que anima os seres.

Ao se reportar à Natureza, o mago afirma que a Terra deve ser concebida como uma máquina animada, como algo vivo. Pelos pontos de correspondência entre o mundo vivo da Natureza e o mundo

---

147. *Tratado Elementar de Magia Prática*, 1993: 19.

vivo da sociedade humana poder-se-ia entender a mecânica universal que rege seres brutos e animados, empreender curas, organizar a sociedade. Pelo princípio da similitude, haveria semelhanças entre os elementos e corpo, permitindo que se traçasse o perfil somático e psicológico dos indivíduos, bem como das civilizações. Haveria, de igual maneira, semelhanças entre planetas e corpo, com a existência de sete tipos humanos, ligados aos sete planetas da astrologia – Sol, Lua, Terra, Marte, Vênus, Júpiter e Saturno – por sua vez ligados aos sete mundos cabalísticos de existência material.

Três princípios constituíam o Universo: o macrocosmo – o mundo natural; o microcosmo – o mundo humano; Deus – o mundo arquetípico. Percebe-se aqui a influência da física mecânica e da ideia de uma terceira força, o neutro, que participa igualmente dois outros polos. O arquétipo divino – Deus – é parte tanto do macro quanto do microcosmo, que são emanações deste arquétipo.

Como um ser social por natureza, o homem deveria ter adestrados os seus instintos, sua natureza anímica e sua intelectualidade. As tabelas mágicas de Papus são bem mais arrojadas do que as presentes em outros manuais de Magia, pela unificação das teorias tradicionais sobre Magia com as teses das Ciências Naturais. O regime de adestramento leva em conta:

- alimentos: frutas, laticínios, ovos, pouca carne e açúcar;
- bebidas: café, chá, água e vinho;
- respiração: lenta e profunda;
- perfume: incensos;
- sentidos: clariaudiência, clarividência, telepatia;



- música: sacra, óperas místicas (Wagner, por exemplo);
- horas: jejum, refeições, orações, práticas.

Na seção prática do manual, Papus indica o ritual e os paramentos e da prática da Magia Cerimonial e Natural. Dentre os paramentos mágicos, no total de sete, há uma completa explicação de como confeccioná-los, de forma a tornar estes paramentos e rituais ao máximo individualizados para o mago. Observando-se o signo zodiacal do mago, os passos de ordenação deste seguem um roteiro das similitudes em relação às tabelas mágicas já citadas. O primeiro, o espelho mágico, teria como função principal a concentração da Luz Astral, canal de contato entre os mundos visíveis e invisíveis. O segundo, as palavras mágicas são uma coleção de preces e encantamentos usados no decorrer dos trabalhos da Magia Cerimonial. O terceiro, os gestos mágicos, são sinais secretos que o mago deve desenhar nos seus adornos, no espaço destinado à prática da Magia, bem como no reconhecimento de outros magos que desta arte façam uso<sup>148</sup>. O quarto, a baqueta mágica, uma vareta usada para condensar os fluidos etéreos do mundo invisível, como um instrumento de comando<sup>149</sup>. O quinto, a espada mágica, proteção contra forças maléficas, representação da cruz sagrada, força ativa e criadora<sup>150</sup>. O sexto, os talismãs mágicos,

---

148. Até hoje as Sociedades Secretas têm, para identificar seus iniciados, gestos e palavras secretas, as quais funcionam como senhas para anuência em determinado grupo.

149. A famosa varinha mágica dos contos de fada.

150. A cruz é bem anterior ao cristianismo. Ela representa, no seu eixo horizontal, o homem e suas imperfeições; no seu eixo vertical, ela representa a divindade. O ponto de cruzamento entre estes dois eixos significa a perfeição buscada por todo iniciado. Para fugir à perseguição da Igreja Católica, os magos se apresentavam como cristãos, apresentando a espada mágica como um crucifixo.

são representações das formas criadoras do plano astral, escritos em forma de pentáculos e pentagramas, de acordo com o intuito da magia, e com as características do ritual. Por fim, o sétimo passo, o andar mágico, simboliza os quatro pontos cardeais, as marcações tradicionais numerológicas e o ritual solar do nascer ao ocaso.

Acrescido a isto, o tratado de Papus compreende uma série de tabelas astrológicas confeccionadas segundo o princípio da correspondência dos planetas com pedras, ervas, horas, cores, animais, intelecto, órgãos, e influência social, esta última uma novidade nos tratados mágicos do século 19. Acompanha este volume um breve manual de medicina hermética.

Na dobradura dos saberes<sup>151</sup>, Papus, num livro de cunho bastante filosófico, *O Ocultismo*, no qual o autor faz referências a pensadores da filosofia moderna que receberam contribuição da Magia. Assim o autor tenta transformar o saber mágico num saber afim ou de igual monta aos saberes da Modernidade. Para Papus<sup>152</sup>, a tese da identidade do ser de F. Hegel, o imperativo categórico de I. Kant, além da teoria da vontade de A. Schopenhauer seriam contribuições advindas da Magia.

---

151. Usei o termo dobraduras para reafirmar a tese de que nenhum saber desaparece face a outro que surge. Ambos convivem num mesmo campo epistemológico, estando um na superfície – o que é visto – e outro dobrado – o discurso subjacente.

152. Vide *O Ocultismo*, 1975, livro 1.

## 7. O Grande Arcano: a Ciência Moderna como controle do discurso Mágico

**A** Magia, portanto, é anterior à ciência moderna, e não é um acúmulo de experiências implícitas, nem de deduções racionais e lógicas. É um conhecimento direto e subjetivo adquirido através da identidade da alma no mundo oculto, desconhecido pela ciência ortodoxa. Em todas as épocas e em todos os povos sempre houve sábios, embora nem sempre cientistas, que tiveram conhecimentos superiores a cultura de seu tempo e de sua raça, chamados magos, homens de saber e espiritualidade comprovados e cientes de sua responsabilidade moral devida a seus conhecimentos. A Magia não é uma religião, embora possa desenvolver o instinto de religiosidade humana, caracterizada pelo anseio de perfeição e o profundo senso de uma nostalgia por algo perdido. É o apelo da alma pela sua condição originária. Assim como a Ciência Moderna, para investigação da natureza, necessita delinear seu campo de observação e parte de pressupostos considerados necessários, como a avaliação de peso, massa, medida, percepção sensorial, grau de concretude, repetição da experiência observada, utilização dos resultados obtidos e explicação lógica dedutível do observado, a Magia também parte de princípios tidos como verdadeiros, lógicos e analógicos que foram comprovados por muitos observadores, através do tempo, e que parecem formar a base do funcionamento da natureza, campo epistemológico do Mundo Mágico.

São fundamentos ou princípios do ocultismo os axiomas:

- a essencialidade unitária de toda existência, isto é, tudo é uma única e mesma essência ou substância primordial;
- nada há que exista no mundo fenomênico, que não exista no mundo oculto;
- o conhecido é um reflexo do desconhecido e nele tem sua raiz;
- no oculto está o modelo de tudo o que é manifestado;
- o mundo fenomênico é uma parte do mundo oculto e por ele se acha interpenetrado e integrado e contido;
- nada há que seja conhecido que não seja uma ideia divina;
- na realidade nada existe que não seja o Cosmo manifestado;
- a força, a energia, a matéria, a consciência, o espírito são formas diferentes de uma mesma e única vibração que é puro movimento;
- nada há, quer seja simples ou complexo, que não seja o resultado de uma coletividade de causas, que tem sua causa no movimento universal das correntes das ondas de vida;
- nada há, no mundo físico, que não tenha sua contraparte correspondente, em todos os outros mundos dimensionais;
- não há nada morto, tudo é vida e essência em diferentes graus de expressão;
- a matéria física é apenas uma das expressões da consciência, mas suas infinitas densidades se estendem para muito além da percepção dos sentidos. Na realidade, a densidade da matéria física é o resultado das densificações progressivas de uma mesma energia-movimento;

- os fenômenos da consciência humana devem ser considerados como atividades de alguma outra forma de Ser Real e não como moléculas em movimento no cérebro. Esse ser real é a mente. As faculdades mentais são modos de comportamento da consciência da mente.

A Ciência Moderna, com seus axiomas e sua lógica racional, reducionista e mecanicista, exclui de seu campo de estudo e de observação, a maior parte da natureza, tudo aquilo que não possa ser explicado pelo seu saber preconceituoso de seu status intelectual, taxando-o de absurdo, inexistente, de não-digno de investigação, de mera loucura.

N'outra lógica, a Magia não vê na sua natureza nada que seja absurdo, nada que não seja digno de estudo e de verificação. Para mago, o absurdo, o não-compreendido de hoje, é a comprovação da possível verdade de amanhã. Para mago, a loucura do homem é a sua ignorância de Deus, mas a loucura de Deus é a sanidade dos homens. A ciência, em sua não-aceitação da Magia, costuma contestá-la pela alegação da não-existência de provas verificáveis. Como prova, exigia que fosse procedida nos moldes das ciências exatas, em termos de peso, medida, quantificação e instrumentação. Os aparelhos e instrumentos científicos, por mais perfeitos que sejam, são construídos de elementos e materiais físicos e, como tais, aptos à investigação do mundo físico e incapazes de examinar outras dimensões não-físicas.

O mago investiga os mundos ocultos utilizando seus instrumentos psíquicos que são suas faculdades espirituais feitas dos mesmos materiais ocultos. A Ciência Moderna, em sua exatidão, utiliza-se

de pesos e medidas e quantificação. A Magia utiliza a mesma exatidão de observação, mas seus pesos e medidas, em vez de materiais, são qualidades psíquicas e morais. A repetição da experimentação científica requer aparelhos com a mesma exatidão, o mesmo procedimento e experimentador de igual qualificação, do mesmo modo que a repetição do fato oculto requer que as qualidades espirituais e suas qualificações naturais, também, sejam iguais nos experimentadores. As provas científicas, como já é notório, dependem do estado emocional-mental do experimentador. O observador e a observação influem no resultado do observado, daí a possibilidade de haver conclusões diferentes.

Este *corpus* da Magia originou uma série enorme de escolas iniciáticas no Ocidente, as conhecidas Sociedades Secretas, as quais serviram de fonte para as correntes esotéricas modernas. Pode-se observar que o discurso esotérico, muito embora rejeitado pelas religiões seculares bem como, e principalmente, pela Ciência Moderna, não foi extinto, mas permaneceu vivo abrigado no discurso secreto, o silêncio mantenedor de saberes antiquíssimos.

O conjunto de textos da Magia Erudita teve resguardo nas Sociedades Secretas. Renascentistas como Kepler, Copérnico, Da Vinci, Galilei, Newton e Shakespeare, inscritos nas escolas de mistério da Europa, tentaram unificar ciência e esoterismo num mesmo sentido, o que se pode provar pelas citações dos tratados de Magia nas suas obras<sup>153</sup>.

A dominação das forças da natureza é um tema frequente no discurso mágico erudito. Da premissa de que *o Todo é Uno*, a casta dos

---

153. Consultar R. Aron, *Sur le Secret et le Hermetic Savoir*. Paris, Gallimard, 1990: 204 e seg.

iniciados nas artes mágicas se julgava capaz de dominar estas forças naturais de modo a obter efeitos práticos. A necessidade de um discurso especificamente mágico dentro das Sociedades Secretas, além de servir de base epistemológica para a Ciência Moderna de cunho experimental, significava uma certa preservação do discurso mágico para a sociedade da época. Usualmente, o domínio do incompreensível era um espaço da Igreja. Esta, por sua vez, retruca todo discurso mágico atribuindo a estes efeitos sobrenaturais o conceito de milagre<sup>154</sup>. Por ser um discurso oficial e institucionalizado, o milagre é socialmente aceito. Toda uma sistematização da ideia de milagre só foi possível graças à ação da Igreja Cristã, através de homilias, códigos canônicos e negação aos cultos agrários.

O eruditismo no discurso mágico traz embutido também um discurso do poder. O poder do mago, assim, seria possível uma vez que ele seria o canal de transporte da Luz Astral ou Poder Cósmico. Uma vez conferido este poder a algum mago, pois as mulheres só passarão a atuar no século 20, este trataria de estabelecer as reciprocidades com base nos princípios de similitude e antipatia<sup>155</sup>. Tais princípios se encontram inicialmente nos grimórios. As analogias se estabelecem, pois, a partir de um símbolo que se relaciona com um planeta, um corpo, um espírito, uma personalidade, um dia da semana, uma erva, que por sua vez têm relação com um perfume, um gênio, uma dada idade, uma estação, uma hora, uma carta do tarô, um ponto cardeal, um elemento da natureza, uma letra sagrada, um

---

154.Cf. K. L. Jolly, em *Magic, Miracle and Popular Practice in the Early Medieval West*, 1998: 167-8.

155. Cf. G. Luck, no artigo *Teurgy and Neoplatonism*, 1998: 189.

órgão, uma pedra, e assim numa sequência bastante longa em forma de tabelas.

Similitude e antipatia se encontram nas quatro operações mágicas<sup>156</sup>: consagração, exorcismo, evocação e conjuração. Após a purificação dos instrumentos sagrados e do operador, desenha-se um círculo no chão ou qualquer figura geométrica – uma mandala ou pentáculo – para se invocar as hostes que se deseja trabalhar com. Consagrar significa abrir os trabalhos através da purificação dos objetos e do espaço. Exorcizar quer dizer impor as antipatias ou antitorças que rondam o meio terreno. Ao contrário, a evocação diz respeito à simpatia das forças sobrenaturais que se assemelham às coisas do mundo profano – pedras, perfumes etc. Do mesmo princípio da similaridade, conjurar quer dizer fazer acontecer algo por simpatia às pessoas ou coisas.

É forte a influência da Cabala nestas quatro operações mágicas. Os nomes sagrados evocados durante o processo ritualístico da Magia são nomes descobertos por modelos matemáticos complexos e métodos anagramáticos de similitudes entre nomes sagrados de anjos, gênios ou elementais da Natureza.

A construção das grandes catedrais góticas na Europa é um exemplo deste discurso erudito mágico preservado na arquitetura. As abóbadas, os arcos, os eixos da nave central destas catedrais formam um discurso velado sobre astrologia, Cabala e cosmogonia oculta. Não raramente se observam pentáculos, selos, nomes sagrados em

---

156. Vide M. Murray, *The Witch Cult in Western Europe*, 1979: 15-9.



hebraico, simbologia astrológica nos altares<sup>157</sup> e adereços presentes nestas catedrais.

Não só o discurso mágico se faz vivo na arquitetura gótica das catedrais, como também se apresenta nos rituais cristãos. A palavra mágica *hocuspocus* vem do latim *Hoc est Corpus*, palavras usadas na transubstanciação eucarística<sup>158</sup>. Os festivais juninos e o Natal são períodos considerados sagrados nos rituais mágicos, uma vez que representam um culto solar antiquíssimo<sup>159</sup>. Coincidindo com os solstícios de inverno e verão, o culto a terra e sua fertilidade, o culto ao fogo e seu poder regenerador, o culto à água como fonte de vitalidade e, por fim, o culto ao ar como capacidade de expansão, foram revestidos do discurso cristão do culto aos santos: São João, São Pedro, São José, Santana e o nascimento de Jesus de Nazaré. O discurso do calendário cristão, no qual se inscrevem estas datas, foi um capricho da Igreja Romana, pois o dia 25 de dezembro era uma data pagã, dia em que se comemorava o aniversário de Mitra, deus da fertilidade e renascimento. O nascimento do sol, no solstício de inverno, 25 de dezembro, foi uma adaptação cristã dos muitos cultos de fertilidade e festivais pagãos que ocorriam neste período por toda Europa<sup>160</sup>. Em vez de combater o paganismo, discurso religioso o incorporou. O discurso cristão converteu naturalmente as práti-

---

157. Para o Brasil, isto pode ser facilmente visto no barroco mineiro, bem como no barroco tropical na Paraíba.

158. Cf. W. Nöth, em *Semiótica da Magia*, 1989: 31-41.

159. Vide, para maiores detalhes, F. King & S. Skinner e R. Guénon, em *Técnicas de Alta Magia*, 1990 e *Os Símbolos da Ciência Sagrada*, 1993, respectivamente.

160. Para saber mais, consulte de B. Leite e O. Winter, *Fim de Milênio*, 1999.

cas religiosas pagãs em hábito. Por exemplo, o costume de colocar partes do corpo nas igrejas era comum nos templos pagãos de Ísis e Osíris. O gesto de benzer dos padres representava originalmente a benção e proteção do Sol<sup>161</sup>. Oriundos da Magia, os cultos agrários de fertilidade relacionavam a terra com a mulher e estas com a fecundidade. Nestes cultos, as hierofanias vegetais desempenhavam papel significativo. As festas da colheita representam bem isto. Em Areia, Paraíba<sup>162</sup>, há uma festa ritualística de caráter mágico-cristã, a *Queima das Flores*, realizada no mês de maio, em homenagem à chuva que molha a terra, que fecundada gera o alimento colhido nos meses de junho e julho, as festas juninas.

A premissa epistemológica básica do discurso mágico é a correspondência entre as coisas: “o que está em cima é como o que está em baixo; o que está em baixo é como o que está em cima”.

Micro e macro universos se correspondem. Homem e Natureza. O princípio *similis similibus* significa a correspondência entre as formas da Natureza: os 7 metais, as 7 notas musicais, os 7 planetas, os 7 dias da semana, as 7 cores do espectro, os 7 chacras do homem. Assim, o mundo natural visível possuía toda uma correspondência com um mundo celeste invisível.

A ideia de um mundo das correspondências é muito repetida nos manuais de Magia Erudita. Eliphas-Levi, em todo o conjunto da sua obra, opera com a ideia da Magia como ciência perfeita e universal<sup>163</sup>.

---

161. Cf. R. Cavendish, *A History of Magic*, 1990: 47 e seg. Também recomendo M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, 1993.

162. Dados da pesquisa *Santas Heresias: religião e magia no município de Areia-PB*, 1997.

163. Eliphas-Levi, *Dogma e Ritual da Alta Magia*, 1980.

A analogia entre as coisas ou indivíduos partiria da ideia do verbo ligado à lei do equilíbrio e do progresso, sendo o verbo o intermediário entre a obra criada e o mago criador. A base da analogia como axioma epistemológico da Magia tem por fundamento três princípios<sup>164</sup>:

- 1) a chave do *Corpus Hermeticum*: o princípio *similis similibus*;
- 2) o axioma unidimensional cabalístico: “se queres ver no invisível, abre-te para o visível”;
- 3) a lei fundamental da enumeração: a ideia de que todas as coisas manifestadas não passam da enumeração do princípio formador universal, o número um.

Sem embargo, é a partir do discurso mágico, tão importante no imaginário renascentista, que a ideia de uma natureza viva e vista, conhecida e sentida como essencialmente viva em todas as suas partes e muitas vezes habitada por uma luz criadora, passa a ser a base de experimentação da *sciencia nuova*.

O discurso da Magia Erudita, como outros discursos da Modernidade, toma o universo mágico como uma dicotomia entre dois tipos de práticas: a Alta Magia e a Baixa Magia. A Alta Magia, ou Magia Branca, visava a transcendência dos limites do humano para o ser divino ou suprahumano. Por outro lado, A Baixa Magia, ou Magia Negra, era a denominação de um montante de práticas mecânicas que visavam a obtenção de vantagens rápidas como dinheiro, conquistas amorosas e vingança.

---

164. Cf. A. Faivre, *L'Ésoterisme*, 1990: cap. 3.

Importante é notar que esta divisão entre alta e baixa magia ou erudita e popular, diz respeito apenas à forma de apropriação de um mesmo sistema discursivo – a Magia. Tanto os apelos por enriquecimento quanto a superação dos limites do homem, respectivamente práticas de magia popular e erudita, são obtidos através de um idêntico grupo de práticas que formam o lastro de todo o discurso mágico: a preparação do meio e do mago, as invocações e conjurações, o uso de pentáculos e a ideia de analogia entre as forças cósmicas e as coisas da natureza segundo a vontade e comando do mago.

A leitura e compilação da cabala judaica à luz das teses da Ciência Moderna propiciou, em grande parte, a difusão da Alta Magia como saber erudito ligado a uma elite intelectual na Europa Moderna.

No concernente à Magia Popular ou baixa Magia, esta permanece no imaginário social como práticas associadas ao feminino comparada do demônio, ao pecado, ao erótico, aos círculos populares da sociedade. Uma das consequências imediatas desta divisão da Magia é a criação de um princípio da desordem causado pela ação das forças da Baixa Magia. Desta maneira, ao elaborar o discurso do que seria uma Baixa Magia, automaticamente vários indivíduos foram sujeitos ao conceito de malévolo: o bruxo, a solteirona, a sedutora, o taciturno, o estrangeiro, o deformado.

Até os meados do século 17, o discurso mágico obedecia a apenas a ideia das similitudes entre objetos. Este arquivo homogêneo chamado *Magia Naturalis* permitiu ao fiel descobrir as coisas que Deus acumulou secretamente na Natureza. Durante todo o século 16 e boa parte do século 17 não foi fácil distinguir Magia Natural da ciência experimental em suas pesquisas sobre forças sobrenaturais e pela

observação da natureza<sup>165</sup>. Elas só se separaram quando a ciência toma os rumos do mecanicismo compreendendo em termos racionais as causas destas forças misteriosas.

O campo epistemológico da Magia Erudita é a Teoria das Correspondências. Isto quer dizer que a ideia que originou qualquer coisa no Universo é um reflexo de algum princípio cósmico. Pedras, flores, perfumes, entre outros, possuem atributos especiais e correspondências invisíveis entre si e reais. Desta forma, os talismãs e pentáculos, tão comuns nos manuais de Magia Erudita continham o princípio da correspondência entre as já citadas séries de elementos e substâncias.

A ideia de um mundo mecânico, o Mundo Moderno, e a nova ordem estabelecida pela Ciência Moderna puseram em debate a unicidade do discurso da Magia e, portanto, das similitudes.

Nas Ciências Naturais, por exemplo, a classificação zoológica obedecia à definição bíblica, à hierarquia da *Ordem dos Seres* ou *Grande Cadeia do Ser*, a qual demonstrava a ordem do aperfeiçoamento desejada por Deus e que justificava o princípio do uso do mundo pelo homem, estabelecido pela divindade. Essa mesma classificação perdurou até bem depois do Renascimento, criando problemas para Linneu e Buffon, os pais da sistemática moderna<sup>166</sup>.

Também no discurso religioso a Magia encontra obstáculos. A própria tradição judaica do Antigo Testamento rejeitava a Magia, conforme nos mostra a história do Êxodo. Segundo a tradição reli-

---

165. Consultar o autor acima, nas suas conclusões, além de H. Japiassu, *As Paixões da Ciência*, 1991: 150 e seg.

166. Ver K. Woortmann, *Religião e Ciência no Renascimento*, cap. 3 e 4.

giosa judaica, mais tarde cristã, não existe ponte entre Deus e Natureza, ou entre Deus e os homens, pois nem a natureza nem os homens partilham de sua essência divina. Os infortúnios da sociedade não tinham uma causalidade mecânica como queriam a Magia e depois também a Ciência, mas eram consequência da desobediência dos homens às leis de Deus.

O Renascimento, com efeito, significou o fim do princípio da similitude, mas não o fim da Magia. Esta se encontra no discurso da Ciência Moderna que ora se inaugurava com base na lei da causa e efeito. Só com o “triunfo” do discurso da Ciência Moderna é que o discurso da Magia Erudita perde fôlego, alojando-se nas Sociedades Secretas em nome da preservação das antigas ciências da Tradição, ou passa a ser visto como folclore, exotismo e superstição pela sociedade moderna e suas teses por parte das Ciências Humanas.

O Mundo Moderno vai conferir ao conjunto de saberes ocultos o status de ciência. Isto é perfeitamente aceitável numa época em que ainda não havia a clássica definição de ciência e seus argumentos metodológicos, e a construção de uma epistemologia científica dependia, em larga escala, de saberes outros que serviriam de cadinho para a formação de um espírito verdadeiramente científico.

O Romantismo concebe a Natureza como um texto a ser decifrado<sup>167</sup> a partir de correspondências. Com efeito, podemos afirmar ser a Magia e seu princípio da similitude o fundamento dos discursos românticos. O universo romântico é vivo e plural, e o homem neste contexto é um dos seus conjuntos. Seu discurso é, por assim dizer,

---

167. Para maior compreensão deste período ver J. Le Goff, *Os Intelectuais na Idade Média*, cap. 2 e seg.

bipolarizado e tende a disciplinar os saberes. O gosto pela taxonomia, pelas classificações e tipologias são características de sua epistemologia. Espírito e Natureza se unificam no discurso romântico, sendo ambos considerados germes de uma só raiz. Por isto tudo, as Ciências Ocultas têm no movimento romântico um ponto de apoio e divulgação.

O Mundo Mágico parecia, deste modo, ser uma combinação de saberes da Antiguidade Clássica, do cristianismo medieval e do paganismo popular<sup>168</sup>. Partes de um mesmo discurso, estas correntes conviviam numa mesma base epistemológica que tinha como lastro o mundo encantado, povoado de seres naturais e supranaturais, que comandavam as ações cotidianas e os destinos do mundo.

O controle dos discursos se deu no Mundo Moderno, com a divisão das ciências em categorias inteligíveis e mensuráveis. Nas palavras de M. Foucault<sup>169</sup>,

em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

O mundo encantado é, logo, passo a passo, desencantado pela ciência que transforma os mistérios em leis universais e regularidades estatísticas. Neste rumo muitas rejeições são levadas a cabo, colocando em suspeição quaisquer formas de ocultismo, de discurso velado, de mistério.

---

168. Ver K. Woortmann, *op. cit.*, cap. 4.

169. *L'Ordre du Discours*, p. 08.

A própria religião cristã, esta povoada de “mistérios da fé”, rejeitou o ocultismo. A razão disto repousa no fato de que o judaísmo, raiz principal do cristianismo ocidental, não acredita que o homem e Deus fazem parte de uma mesma essência<sup>170</sup>, e por isso não partilham de uma mesma substância. Para tal tradição, e para o Cristianismo por tabela, as desgraças do mundo são conseqüências da desobediência dos homens às leis de Deus. Para as Ciências Ocultas, ao contrário, os reveses humanos têm causa meramente mecânica, em concordância com a Ciência Moderna, como a lei da ação e da reação.

Neste jogo de poderes, a ética religiosa calvinista estimulava uma secularização do mundo, elegendo a Magia como inimiga do homem moderno<sup>171</sup>. As tais práticas mágicas eram associadas ao antigo, sinônimo de camponês ou primitivo, no mundo da Modernidade que rejeitava as formas arcaicas da vida cotidiana e tudo aquilo que não significasse cidade e progresso. O Protestantismo, na sua quase totalidade, condenava as Ciências Ocultas como falsos cultos religiosos que tentavam manipular Deus.

A ética protestante criou um Deus racional a partir da reforma. O que para os ocultistas se traduzia por presença de forças manipuláveis da Natureza, para os puritanos era traduzido como força da prece e do milagre. Ora, se até Deus era parte de um mundo natural sujeito a leis regulares e ordenadas, só a Modernidade era capaz de abarcá-lo. As Ciências Ocultas perdem fôlego, se reservam nas So-

---

170. Uma boa referência sobre este assunto se encontra na introdução do livro *The Jew Mystical* de J. Neusner.

171. A maior referência a este tema, sem dúvida, é a tese do desencantamento do mundo, n' *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de M. Weber, além da tese do individualismo proposta por L. Dumond, n' *O Individualismo*.



ciudades Secretas, após darem os primeiros passos para o que louvamos hoje com o nome de Ciência.

No contexto clássico do Mundo Mágico, Magia e Ciência faziam parte de um só discurso. O misticismo enquanto visão de mundo dentro das Sociedades Secretas chega à Ciência Moderna através da formulação de modelos teóricos sobre o homem e a natureza. Mais tarde com o singular afastamento da Magia e Ciência Moderna, a visão meramente racionalista passa a tomar todos os espaços do mundo dos saberes. Magia e Ciência Moderna conviviam até então com a ideia básica de que o homem podia controlar a Natureza e o mundo concreto. A ruptura se deu quando o real passou a significar simplesmente o visível, o tangível, o mensurável. A Magia e seus domínios invisíveis, assim como a imaginação, passaram a fazer parte do mundo da fantasia, do erro, do absurdo. No lugar das “forças da Natureza” a nova ideia era a lógica da Ciência Moderna e seu “preciso” método investigativo.

Mas não só a Magia foi rejeitada neste período, como também todas as formas culturais que não possuíssem vínculo direto com as cidades. As Ciências Humanas do século 19, estas mesmas, não viam quaisquer finalidades em estudar este campo de saberes, pondo o esotérico, o oculto, o místico, nos domínios do visível, do ficcional, do fantasioso, do neurótico, do folclórico, do exótico, do primitivo, enfim, de todas as manifestações que abrangiam desde formas religiosas populares – cristãs ou não – até fenômenos inexplicáveis à época, como o magnetismo e a eletricidade estática.

Na Idade Clássica os discursos ocultistas e científicos se encontravam em tal grau imbricados que magos e cientistas não se diferenciavam<sup>172</sup>.

Em virtude da cisão entre Ciência Moderna e Magia, esta última perde o status de Ciência – a Magia era conhecida no Mundo Moderno como Ciências Ocultas – sendo tida por tradicionais médicos, químicos, físicos, e sociólogos como facetas da rudimentar forma de pensar dos indivíduos leigos, do senso comum povoado de ignorância. É um discurso perigoso por ser preconceituoso e por acreditar que a Ciência Moderna é fruto de geração espontânea, e nenhuma relação tem com outras formas de saberes, como a Magia, por exemplo. E esta tese da geração espontânea há muito foi negada por esta mesma Ciência que ora triunfa.

No Brasil, com recorte no Nordeste açucareiro, a profusão de práticas mágicas na Colônia vai trazer o Tribunal da Santa Inquisição a estas paragens. Que Magia era praticada pelos “hereges” é tema do capítulo que se segue.

---

172. O excelente trabalho de C. Dubois, *O Imaginário da Renascença*, traduz exatamente esta mistura de valores. Em complemento, a tese de E. Burt, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, 1991, corrobora com o enunciado.

## Capítulo 4

---

### O Nordeste Mágico

Às vezes tem havido desgarrados para o misticismo,  
para a Cabala, para um universalismo vago de crenças  
(...)

Gilberto Freyre – Nordeste

Pagava-se muita promessa, dava-se muito dinheiro  
para as Festas de Nossa Senhora. Mas nunca vi nin-  
guém de engenho numa mesa de comunhão. (...) Era  
assim a religião no engenho onde me criei.

José Lins do Rego – Menino de Engenho

## I. A Cultura Mágica: religiosidades populares no Nordeste

In fidelidade ao Reino Português e idolatria à Igreja Católica Apostólica Romana. Eram estes os padrões da colonização do Brasil, especialmente nas Capitanias do nordeste da colônia.

Filho da tradição católica ligada à demonologia do século 16, o território colonial passou a ser visto pelo imaginário europeu de duas formas: de um lado o inferno tropical no qual o fogo a tudo consumia numa mistura de sensualidade e iniquidades; por outro, o território do degredo, da presença da “escória” de Portugal, formada por cristãos-novos, condenados, prostitutas e aventureiros em busca de riquezas.

O Nordeste, pois, era o território primeiro da anti-sociedade moderna. A Natureza selvagem se encontrava aqui ainda intacta e até os nativos, semelhantes ao humano na aparência, foram descritos como bestas selvagens de um mundo já esquecido pelo tempo. O tempo era um padrão europeu, assim como a vida em sociedade. Foi, assim, relativamente fácil para os viajantes associarem as práticas usuais dos povos da colônia às práticas consideradas demoníacas na Europa seiscentista. A quase completa ausência de médicos aliada às doenças tropicais induziam a sociedade colonial a uma aproximação com o que era tido como bruxaria pelos europeus: o contato com a natureza de forma ritual, a heterogeneidade do catolicismo que tentava se impor como religião oficial, o abandono da Metrópole portuguesa por quase quatro décadas após ter assumido o Brasil como colônia, a vinda de cristãos-novos e suas práticas judaizantes,

as práticas xamânicas dos povos nativos consideradas feitiçarias pelos primeiros contistas e religiosos portugueses.

A natureza tropical em muito contribuiu para a formação deste imaginário da demonologia. Os seres demoníacos que antes pululavam as florestas europeias, na floresta tropical fazem festa. A própria floresta úmida era um fiel retrato do inferno: calor, umidade, insetos, animais perigosos, anfíbios, serpentes, doenças, urros, nativos selvagens como as feras. Enchentes se revezavam com o calor causticante dos sertões e vermelho como sangue são as árvores de pau-brasil e os próprios nativos. Inversão e desordem fazem do Novo Mundo a anti-sociedade moderna. Antigo e idólatra. Era este o território imaginário que se arvorava pelas histórias da Corte Ibérica. O demônio encarnado nos gentios, nos seus pajés, nas festas rituais, no culto à natureza selvagem. O demônio que contaminava inclusive nobres portugueses que se aventuravam em busca do *El Dorado* imaginado nas rodas de marujos que pela colônia passaram.

A Natureza era retratada como um estado miserável e decadente do mundo natural, um obstáculo que Deus colocou no caminho do homem. A partir das ideias de R. Descartes, as espécies não humanas foram descritas como inertes e desprovidas de toda dimensão espiritual<sup>173</sup>. Com isto estabeleceu-se um corte absoluto entre o homem e o restante da natureza, sendo o primeiro considerado o elemento dominante. Não era, pois, coincidência que o diabo fosse imaginado e retratado como uma combinação bizarra de homem e animal.

---

173. Nas palavras de K. Thomas ao investigar o conceito de natureza em *O Homem e o Mundo Natural*, 1988: 25 e segs.

As Capitánias do nordeste da colônia, chamadas Capitánias de Cima, notadamente as Capitánias do Açúcar, o que hoje seriam Alagoas, Pernambuco e Paraíba, foram marcadas por uma circularidade cultural sem precedentes. No cenário pluricultural, o nordeste da colônia foi território de uma leva enorme de degredados hereges da Metrópole, ao lado do tráfico negreiro cada vez mais acentuado durante os seus cem primeiros anos.

Nas práticas condenadas pelo Santo Ofício em terras nordestinas, nota-se a presença de matriz europeia mais abrangente<sup>174</sup>. As práticas heréticas obtidas por confissão no Nordeste, nesta matriz, são práticas acentuadamente medievais.

Ao se falar de colonização não se pode deixar de lado o catolicismo enquanto discurso fundador. Neste aspecto, dois conjuntos de teses são citados quando se deseja falar sobre o catolicismo brasileiro<sup>175</sup>: o catolicismo guerreiro e o catolicismo patriarcal.

O catolicismo guerreiro traz à tona a figura do militar beatificado, cuja presença maior no Nordeste seria, sem sombra de dúvida, São Jorge. As narrativas que compõem este livro abrem um leque de mitologias sobre santos e santas guerreiros, uma série considerável de mártires, também ilustrados no imaginário popular do Nordeste dos beatos e profetas do sertão brabo. Considerado por vários autores como messianismo, o catolicismo guerreiro é sempre uma narrativa que idealiza no tempo a saga mosaica dos hebreus no Egito. Ideias como liberdade, fim do cativo, fuga, busca de um local sagrado, enfim, povoam o imaginário das populações seguidoras de beatos e

---

174. Cf. L. M. e Souza, *Inferno Atlântico*, 1993: 92.

175. Cf. E. Hoornaert, *Formas do Catolicismo Brasileiro*, 1978: caps. 1 e 2.

cangaceiros no período de transição para a República. Contestado, Belo Monte, Reino Encantado e seus líderes espirituais buscavam a Nova Canaã, a terra sem escravos, a terra há muito profetizada nos discursos desta religiosidade popular severamente reprimida pelo sistema republicano. Dentre outras consequências, a ideia de uma região violenta construída a partir de sociabilidades consideradas arcaicas configura a imagem do Nordeste para o resto do país, graças à imprensa republicana e suas ideias de um Estado Moderno.

Meu interesse se volta para o catolicismo popular professado principalmente na zona canavieira nordestina<sup>176</sup>, objeto de interesse do segundo conjunto de teses sobre religião popular: o catolicismo patriarcal. A tese do catolicismo patriarcal é defendida por Oliveira Viana, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda, principalmente. Em sendo esta forma de catolicismo relativamente isolada da Igreja Católica Romana, isto proporcionou uma preservação das práticas mágicas no Nordeste canavieiro.

Este conjunto de práticas religiosas que ora se assemelham a uma cristandade vulgar, ora se assemelham a tradições pagãs, tem sido denominado de catolicismo popular por vários autores. Para G. Freyre, por exemplo, estas práticas seriam características do catolicismo patriarcal dos engenhos de cana-de-açúcar, sítios de uma “reserva cultural” responsável pela manutenção destas práticas religiosas tão peculiares. A leitura dos teólogos da Libertação, por sua

---

176. O que denomino espacialmente de Nordeste Canavieiro é a região que compreende a zona da mata dos estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas, principalmente. Colonizada primeiramente no Nordeste, esta região atingiu seu auge durante o ciclo da cana-de-açúcar, a partir do século 17, com a criação dos primeiros engenhos de açúcar visando a exportação para a Europa.

vez, se refere a este conjunto de práticas religiosas como resposta à repressão do latifúndio, das instituições políticas, das elites agrárias. Trato este conjunto de práticas neste livro como parte de uma religiosidade que abarca o universo do discurso mágico europeu que chega ao Nordeste nas naus dos degredados, pelas mãos da elite portuguesa que se apossou das Capitânicas e Sesmarias, pelas falas dos padres, aventureiros, desbravadores do Novo Mundo.

O Brasil Colônia, úbere terreno para diamantes e impiedades<sup>177</sup>, abriga um discurso religioso místico, oriundo de tradições as mais diversas, um universo mágico de extrema riqueza.

Não é foco deste estudo a agregação das práticas religiosas dos povos nativos nem tampouco dos negros africanos aqui forçadamente presentes. Evidentemente, estes dois grupos tiveram importante influência no que concerne à formação de uma cultura religiosa brasileira. O eixo direcionador deste livro, entretanto, é a manifestação do discurso da Magia no Nordeste canavieiro, *corpus* da análise por mim escolhido e sob o qual passo a fazer referência daqui por diante.

Erro crasso é acreditar que o Catolicismo Romano tenha chegado à Colônia Portuguesa imaculado em suas tradições. Estudos recentes<sup>178</sup> têm demonstrado que até mesmo em Portugal, assim como em toda Península Ibérica, o Catolicismo Romano já se imbricava com práticas de antigas tradições pagãs de cunho místico. Portanto, a esta teia de amplo espectro religioso que forma uma tessitura a par-

---

177. J. Saramago, *Memorial do Convento*, 1996.

178. Ver o trabalho de M. B. Araújo, *Magia, Demônio e Força Mágica na Tradição Portuguesa*, 1998.



tir de vários padrões discursivos é o que usualmente se denomina religiosidade popular.

Religiosidade popular<sup>179</sup> não é aquela que se identifica com determinado grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações, popularizou elementos de diversas procedências. É, assim, uma das vertentes de um grande discurso chamado de cultura popular, em outras palavras, uma cultura aceita de praticada por todos<sup>180</sup>. O uso do termo “popular” aqui não tem nenhuma conotação de classes, pois a cultura popular e a erudita são partes de um mesmo discurso. Este termo tem a ver mais com a forma de difusão de seus elementos constitutivos: uma cultura essencialmente oral, baseada em narrativas míticas. Isto não significa, por seu turno, que a multiplicidade de práticas pagãs, judaicas e católicas seja uma remanescência cultural. Muito ao contrário, a cultura popular é uma forma de sociabilidade que leva em conta a inserção de várias práticas no cotidiano da sociedade. Estas sociabilidades, no entanto, não se dão de maneira aberta e simples. Antes, se conformam enquanto conflitos, censuras, silêncios estratégicos, caminhos pelos quais o discurso das religiosidades vai tomando corpo. A sociedade oral, cujo complexo de saberes que a ordenavam era chamado de Tradição, permitia uma certa flexibilidade no controle dos discursos<sup>181</sup>, pela não institucionalização dos saberes, resguardados por um número reduzidíssimo de sábios. As tradições popu-

---

179. Segundo conceito de H. Franco Jr., em *Peregrinos, Monges e Guerreiros*, 1990: 41.

180. Veja, do mesmo autor, *Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura popular*, 1991: 18-25.

181. Vide, no capítulo anterior, a noção de controle dos discursos em M. Foucault.

lares de diferenciam da cultura moderna pela sua necessidade de representar concretamente as coisas e as ideias. Daí o discurso mágico ser povoado de imagens e símbolos. O controle dos discursos se deu no Mundo Mágico pelo ordenamento dos textos canônicos que serviram de base instrumental para estabelecer um conceito de comunidade ordenada àquela sociedade oral. Com a sociedade urbana, os mitos agrários e outros foram substituídos por mitos urbanos, sob forma de modismos e novas identidades, estas bem controladas pelas instituições disciplinadoras e pelos códigos de conduta social.

A vastidão do nosso território, bem como a diversidade de culturas que aqui se imbricaram não permitiram o controle rígido do discurso religioso por parte da Igreja Católica. Nem mesmo a presença da Inquisição na Colônia, em 1591, significou um tipo de controle cerrado deste discurso. Antes, a Inquisição reflete já a presença de elementos do discurso mágico no Nordeste, pois que os mesmos foram o motivo da instalação deste tribunal nestas paragens.

No que diz respeito às práticas mágicas, o uso de ervas, encantamentos, festas, peregrinações, culto aos santos, ritos, calendários, práticas agrícolas, eram aceitos por toda a sociedade<sup>182</sup>.

A presença do discurso mágico não se deu apenas no plano da oralidade e das práticas cotidianas ligadas às curas e proteção. Publicados no século 17 e 18, três tratados sobre epidemiologia<sup>183</sup>, os três primeiros estudos deste gênero na América, traziam o discurso

---

182. Cf. A. Gurvich, *Medieval Popular Culture*, 1988: 83.

183. Estes tratados foram compilados e editados por G. de Andrade, em *Morão, Rosa e Pimenta: notícia dos três primeiros livros em vernáculo sobre medicina no Brasil*, 1956.

da silimitude próprio da Magia associado ao discurso da fisiologia humana próprio da biologia. Eram eles:

- *Trattado Único das Bexigas e Sarampo*, por Simão Pinheiro Morão, em 1683;

- *Trattado Único da Constituiçam Pestilencial de Pernambuco*, por João Ferreira da Rosa, em 1694;

- *Noticias do que he o Acharque do Bicho*, por Miguel Dias Pimenta, em 1707.

Os discursos das Ciências Naturais e da Magia presentes nestes tratados se unificam na explicação das principais epidemias do Brasil colonial. Para os autores, nesta linguagem, havia quatro humores radicais ou inatos que eram os elementos líquidos do corpo, contidos principalmente no sangue, sendo constituídos dos quatro elementos mágicos – ar, água, terra e fogo. Estes elementos estabeleciam, assim a ligação do microcosmo humano e o limo da terra. Segundo as diferentes misturas humorais, resultavam os vários temperamentos: os temperados, indivíduos de humores proporcionais, e os intemperados, indivíduos de humores contrários, portanto sujeitos a doenças e infortúnios. No que diz respeito à Magia, o contágio de doenças era atribuído a causas ocultas, pois que este contágio se dava pelo contato do homem com o meio, tanto o meio físico, quanto o meio sobrenatural, este último mais do que o primeiro. Para os autores, a causa principal do aparecimento da peste de bexigas no Brasil era o clima tropical quente e úmido, portador natural de miasmas, e o

aparecimento de cometas (em 1664 e 1682). Um certo discurso demonológico se faz presente nestas teorias, pois os trópicos foram associados ao inferno pelos europeus. Os miasmas eram a própria representação do mal encarnado nos “bugres” sob forma de pústulas fétidas e mortais. As pestes, como que por encanto, vinham de um vapor sutil através do ar que se respirava nestas terras de pagãos e cristãos-novos. Atribuíaam os autores como causadoras das pestes os vapores dos astros – a lua, principalmente – os eclipses, os alinhamentos planetários e as paixões humanas. A astrologia e a medicina oculta eram parte integrante tanto da profilaxia quanto da terapêutica dos tratados de Mourão, Rosa e Pimenta. No que concerne aos indivíduos doentes, as explicações para o acometimento tinham origens ocultas e também morais, como por exemplo, a melancolia, a preguiça e o quebranto. Para tais doentes, os tratamentos levavam em conta rezas fortes, ervas mágicas, práticas de jejum e as convencionais “mezinhas”.

No século 17, duas religiões coabitavam a cristandade europeia<sup>184</sup>: a religião dos teólogos e a religião dos crentes. Mesmo com esta divisão, no entanto, o imaginário da concepção mágica do mundo atravessava todas as classes sociais. Com efeito, o desconhecimento dos dogmas, a incompreensão da liturgia da missa, além da ideia de um mundo povoado por seres mágicos, características do cristianismo popular, constitui-se no *corpus* do discurso religioso que chegou até o Brasil-Colônia.

O cultivo do demônio enquanto elemento explicativo da “desordem” da Colônia é um deslocamento discursivo do mesmo imaginário

---

184. Vide L. de M. e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986: 88.

da demonologia que grassava a Europa seiscentista. Elaborado a partir dos escritos de Santo Agostinho, o corpo doutrinário da demonologia conferiu um status concreto ao diabo imaterial do Antigo Testamento<sup>185</sup>. Houve, portanto, uma continuidade entre cultura e religião popular na Europa e no Brasil colonial. O núcleo de crenças populares que foram assimilados à feitiçaria europeia<sup>186</sup>, a partir do discurso da Inquisição nos séculos 13 a 15, atravessou o Atlântico, encontrando aqui o cenário ideal para atestar as suas principais teses: a Colônia Portuguesa era a personificação do mal propriamente dito.

A formação da nossa sociedade, pelo visto, possui este traço de especificidade da religião que se cultivava na Colônia – a religiosidade mágica. Minha tese é a de que o tipo de cultivo religioso trazido de Portugal tornou a Colônia um vazio religioso, em termos de religiões de origem judaico-cristãs. Em seu lugar, os padres, colonos, mestiços, cristãos-novos, degredados, não apenas toleraram, mas fomentaram o cultivo de uma religiosidade mágica, a qual será um dos elementos centrais de nossa especificidade histórica.

Esta forma católica popular é essencialmente mística<sup>187</sup>. Há nesta religiosidade a sobrevivência de uma mística da natureza enquanto algo vivo. Este catolicismo popular é sacral, montado não sobre uma visão secular da realidade, mas sobre uma visão mítica da realidade. Segundo esta visão, a qual considero mágica, o sagrado, Deus,

---

185. Vide, da mesma autora, *Inferno Atlântico*, 1993.

186. Vide as teses fundamentais de C. Ginzburg sobre feitiçaria europeia, quando o autor estudou os *benandanti* tidos como bruxos pelos inquisidores do Tribunal da Fé. Mais especificamente, recomendo a leitura d' *Os Andarilhos do Bem*, 1989.

187. Esta é a ideia de E. Higuete, n' *O Misticismo na Experiência Católica*, 1990, bem como de E. G. dos Santos, em *Magia e Cultura Colonial Brasileira*, 1998.

e os demais seres sobrenaturais, manifestam-se de modo imediato no cotidiano das pessoas. É uma religiosidade de base emocional e mítica, fundada em narrativas atemporais que acessam o sagrado através da Magia.

A Colônia passa a ser, por conseguinte, a anti-sociedade europeia, o território do degredo, do demônio encarnado nos humores da tropical *Terra Brasilis*.

A crença da Magia enquanto malefício é fruto deste imaginário da encarnação do demônio na Colônia, bem como da legislação repressiva à Magia em Portugal no século 15. Esta legislação repressiva significou a instauração do discurso do homem novo, o homem moderno. Atendendo ao controle social pela via autoritária do controle dos discursos, a estigmatização de indivíduos considerados hereges e suas práticas serviram de vigilância efetiva para controlar a sociedade e organizar o Estado Moderno.

No que concerne à legislação repressiva em Portugal, pode-se citar<sup>188</sup>:

- *A Carta Régia de D. João I*, em 14 de agosto de 1402, que estabelece castigo com prisão para aqueles que se utilizarem de magia na busca por tesouros, aqui também chamados de botijas.

- *Ordenações Manuelinas*, Livro V, Título XXXIII, de 1792, que imputa condenação às práticas de invocação diabólica dentro de círculos, em encruzilhadas, passível de pena capital.

O ver “aguoa, ou em cristal, ou em espelho, ou em espada, ou em outra qualquer cousa luzente”; entre outros usos, obrigava o acusado a ser “ferrado em ambas as faces com o ferro que pêra isso mandamos

fazer”, para que seu crime fosse de conhecimento geral. Pena pecuniária e degredo para o Brasil ou para a Ilha de São Tomé.

Outras práticas condenáveis neste código legal eram as benzeduras, curas populares, o benzer com a espada, benzer diferentes animais ou vegetais; amuletos, talismãs; a adivinhação por sonhos e visões; a astrologia popular.

- *Ordenações Filipinas*, Livro V, Título III, de 1851, previa condenação à morte para roubo de pedras de igrejas e de cemitérios; utilização de feitiços de comer e de beber; degredo para leitura de cartas, procurar tesouros, ver na água ou em material reluzente; castigo corporal para curas com ervas e passes mágicos.

O livro V trata do Direito Penal<sup>189</sup>, no qual se estabelecem os tipos de punições e mortes. Somente com o Código Civil Brasileiro, sancionado em 1916, é que as *Ordenações Filipinas* deixaram de vigorar.

O livro V das *Ordenações Filipinas* é um corpo coeso legal que regu a maior parte da vida colonial e sua vigência deu-se além da independência, sobrevivendo até o período monárquico.

Para efeito de ilustração do discurso jurídico que cria pela sujeição o malefício e seus agentes, as partes 3 e 4 das *Ordenações Filipinas* passam a ser descritas:

---

189. As *Ordenações Filipinas* foram compiladas e organizadas em forma de livro por S.H. Lara, em 1999.

### PARTE 3: DOS FEITICEIROS

Estabelecemos que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja que, de lugar sagrado ou não sagrado, tomar pedra de ara ou corporais<sup>190</sup>, ou parte de cada uma destas coisas, ou qualquer outra coisa sagrada, para fazer com ela feitiçaria, morra morte natural.

1. E isso mesmo qualquer pessoa que, em círculo ou fora dele, ou em encruzilhada, invocar espíritos diabólicos ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer coisa para querer bem ou mal a outrem, ou outrem a ele, morra por isso morte natural.

2. Outrossim, não seja alguma pessoa ousada, para adivinhar, lance sortes nem varas para achar tesouro, nem veja em água, cristal, espelho, espada ou em qualquer outra coisa luzente, nem em espádua de carneiro, nem faça para adivinhar figuras ou imagens algumas de metal, nem de qualquer outra coisa, nem trabalhe de adivinhar em cabeça de homem morto ou de qualquer alimária, nem traga consigo dente, nem barço de enforcado, nem membro de homem morto, nem faça com cada uma das ditas coisas, nem com outra (posto que aqui não seja nomeada), espécie alguma de feitiçaria, ou para adivinhar ou para fazer dano a alguma pessoa ou fazenda, nem faça coisa por que uma pessoa queira bem ou mal a outra, nem para ligar homem nem mulher, para não poderem haver ajuntamento carnal.

E qualquer que as ditas coisas ou cada uma delas fizer seja publicamente açoitado com barço ou pregão pela vila ou lugar onde tal crime acontecer e mais seja degredado para sempre para o Brasil e pagará três mil réis para quem o acusar.

### PARTE 4: DOS QUE BENZEM CÃES OU BICHOS SEM AUTORIDADE DEL-REI OU DOS PRELADOS

Defendemos que pessoa alguma não benza cães ou bichos ou outras alimárias, nem use disso sem primeiro haver nossa autoridade ou dos prelados para o poder fazer.

---

190. Pedra de ara é a pedra benzida e colocada nos altares; corporais é o nome dado aos panos consagrados usados sobre os altares durante as missas católicas.



- *Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, publicadas em 1603, Livro V, Título III “Dos Feiticeiros” instrui a pena capital para feitiçaria e sortilégios.

*Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, quarto regimento, de 1640, Título XIV, Livro III “Dos Feiticeiros, Sortilegos, Adivinhadores e dos que Invocam o Demônio e tem pacto com ele”, estabelecia a hierarquia das punições e os trâmites normais do processo.

*Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, de 1774, Livro II, Título XI “Dos Feiticeiros, Sortilegos, Adivinhadores, Astrólogos Judiciários e Maléficos”, rezava que aqueles que fossem denunciados deveriam ser autuados em processos meramente verbais. Depois de apresentadas as provas cabais, haveria a pronúncia e proceder-se-ia a prisão.

Toda esta legislação repressiva visava pôr fim às práticas mágicas através do controle do discurso mágico. Desta forma, os paramentos da magia cerimonial<sup>191</sup> foram associados ao malefício, o que tornou tal instrumental o símbolo vivo do diabo na sociedade europeia. O imaginário popular é povoado, em consequência, de um sem-número de figuras simbólicas, muitas das quais sem existência real, que evocam os signos da Justiça na figura do Inquisidor-Mor, do pacto demoníaco na figura da Bruxa, a adoração a Satanás na figura das práticas mágicas de cura e proteção.

O simples deslocamento do discurso do malefício da Europa para o Brasil Colônia, em si, não justifica a presença do *Tribunal da Santa Inquisição* aqui no Nordeste, já em 1591, fato que significa a afirmação do discurso da heresia, da Magia, portanto, por estas bandas.

---

191. Vide capítulo anterior.

Resta-nos investigar que tipos de sujeitos havia nas terras coloniais que referendassem esta perseguição aos hereges por parte da Igreja. Bem se sabe que o imaginário da heresia tomava por sujeição ao maléfico três figuras centrais: o demônio, a mulher e o judeu. Voltando-se ao meu recorte – o Nordeste açucareiro – é de se perceber a presença de um grupo que enxerga nesta região o território ideal para a manutenção de práticas religiosas não puramente católico-romanas, mas de caráter mágico: os cristãos-novos. Condenadas pela Inquisição<sup>192</sup>, as práticas de blasfêmia, vidência, adivinhação, invocações, pactos, livros de Salomão, mistura de preces, filtros de amor, simbologia judaica, entre outros citados adiante.

Um leque considerável de estudiosos tem se dedicado ao tema da influência judaica na colonização do Nordeste. Em sendo esta uma das mais ricas regiões do globo, nos séculos 16 e 17, não era de se estranhar o interesse judeu por estes rincões. Os colonos recorriam aos feitiçeiros não só para obterem favores individuais, mas também para tentar superar a ineficiência da medicina da época, baseada em mezinhas e em remédios manipulados nas boticas. As rezadeiras, benzedeiros e adivinhos se espalhavam pelas vilas e povoados coloniais. Ligadas à resolução de dificuldades e à busca de uma melhora nas condições de vida, as feitiçarias ganharam força não só pela convivência do baixo clero, mas, sobretudo, pela falta de nitidez, por parte do colonato, entre os limites do permitido e do proibido pela hierarquia católica nas práticas piedosas. O desconhecimento da norma levava não raro ao desvio dos cânones legais.

---

192. Recomendo a consulta do *Directorium Inquisitorum* de N. Eymerich, escrito em 1376, na verdade um manual da prática inquisitorial e seus meandros.

Orações, benzeduras, invocação dos nomes santos, uso de elementos sagrados – como a pedra d’ara, pedra sagrada do centro do altar das igrejas - cartas de tocar para prender o amante, sonhos, adivinhações, rezas a elementos da natureza, imprecações contra os santos, tudo isto fazia parte das práticas de feitiçaria.

Mas foi a bolsa de mandinga<sup>193</sup> a forma mais típica de feitiçaria colonial pela sua popularidade, pela extensão do seu uso, por não ser privativa de uma fração da sociedade e pelo sincretismo nela envolvido. Nela se congregaram a tradição europeia de amuletos, o fetichismo ameríndio e os costumes africanos.

Algo de muito distinto aconteceu com os cristãos-novos, os descendentes dos judeus convertidos à força ao catolicismo pelo Rei D. Manuel, em 1497. Muitos deles, famílias inteiras, vieram para o Brasil, sobretudo na segunda metade do século 16, buscando fugir justamente da Inquisição recém-instalada no Reino, entre 1536 e 1540. Mercadores de origem cristã-nova foram, aliás, muito importantes na gênese da economia açucareira nordestina, atuando como traficantes de escravos e senhores de engenho. Especialmente para Pernambuco e Paraíba tiveram papel decisivo na formação da açucarcocracia<sup>194</sup> local.

Durante muito tempo, a opção pelo refúgio em terras brasileiras revelou-se eficaz, dado que na Colônia não se instalara nenhum tribunal inquisitorial. Famílias de cristãos-velhos e novos se uniam pelo casamento e partilhavam o destino comum de colonos, espere-

---

193. Cf. L. M. E Souza, op. cit.

194. Esta é uma expressão consagrada por E. Cabral de Mello, em *O Nome e o Sangue*, 1989.

midos entre a ameaça de piratas do mar e a dos índios na terra, afrouxando-se aqui o preconceito que, em Portugal, estigmatizava-se os descendentes da “nação judaica”. Preconceito que via nos cristãos-novos hereges em potencial, suspeitos de manter o judaísmo na clandestinidade de suas casas, apesar de batizados no catolicismo.

No fim do século 16, o Santo Ofício de Lisboa enviou a célebre visitação de 1591 às terras da Bahia, Pernambuco e Itamaracá, hoje Paraíba. Os laços de convivência que uniam cristãos-velhos a novos na Colônia nascente viram-se literalmente rompidos com a chegada do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, multiplicando-se as denúncias contra os suspeitos de “judaizar” em segredo. Muitos cristãos-novos foram acusados de tudo neste domínio.

Não há dúvidas que muitas rivalidades e preconceitos que vieram à luz no final do século 16 estavam latentes, mas não há dúvidas que a Inquisição, antes ausente, foi fator determinante para incitá-los.

No final do século 17, vários cristãos-novos se viram acusados de terem retornado ao judaísmo em Pernambuco e na Paraíba durante o domínio holandês – 1630-54 – e outros denunciados por terem ajudado os flamengos. No tempo em que os flamengos arquitetaram a invasão do nordeste da Colônia, vários cristãos-novos forneceram informações, pois muitos deles possuíam relações comerciais com os judeus de Amsterdã que ali gozavam de autonomia e liberdade religiosa. No caso de Pernambuco isto foi mais longe ainda, pois, como os holandeses conquistaram Pernambuco em 1630, autorizaram a vinda de judeus, os quais chegaram mesmo a erigir uma sinagoga no Recife – a primeira sinagoga das Américas.

Diversos cristãos-novos que nunca haviam sido verdadeiramente judeus, tendo nascido cristãos, resolveram abraçar a religião de seus antepassados, assumindo isto publicamente. Expulsos os holandeses em 1654, o quadro mudou: os judeus fugiram, muitos cristãos-novos foram denunciados e a maioria deles retornou ao cristianismo.

No século 18, uma nova onda de perseguições inquisitoriais vitimou os cristãos-novos luso-brasileiros, deslocando-se, porém no espaço. Doravante a perseguição se deu em Minas Gerais e no Rio de Janeiro.

Na Paraíba, os marranos ou sefardins já haviam se estabelecido em bom número, com seus engenhos e lavradores no vale do rio Paraíba e como comerciantes em Filipéia<sup>195</sup>, atual capital do Estado. Acoçados pelo Tribunal do Santo Ofício, precederam aos holandeses na colonização da Paraíba e Pernambuco. A Paraíba, depois do Rio de Janeiro, tornou-se a mais tentadora presa para o Tribunal do Santo Ofício<sup>196</sup>. Era notório o grande número de cristãos-novos que viram na zona da mata do nordeste do Brasil-Colônia um refúgio para a perseguição do clero e da alta nobreza. Em Pernambuco, por sua vez, a instalação dos judeus foi marcada pela aceitação da fé judaica por parte dos novos colonizadores, os holandeses, os quais permitiram a fixação das famílias judias na *Jodenstraat*, a Rua dos Judeus<sup>197</sup>, atual Bairro do Recife, na capital deste estado.

Na análise dos processos de condenação por judaísmo, percebe-se claramente que todos os condenados são da região açucareira<sup>198</sup>.

---

195. Cf. J.O. A. Mello, *História da Paraíba: lutas e resistências*, 1995: 49-85.

196. Id. *ibid.*: 86.

197. Cf. M. del Priori, em *Religião e Religiosidade no Brasil Colonial*, 1995: 26.

198. Cf. M.L. Machado, *História da Província da Paraíba*, 1977: 127.

Na *Descrição Geral da Capitania da Paraíba*, escrita em 1639 por E. Herckmans<sup>199</sup>, os vários engenhos de rapadura descritos são pertencentes a judeus, como o caso de Ambrósio Fernandes Brandaton, aportuguesado para Brandão, autor do conhecido livro *Diálogo das Grandezas do Brasil*.

Em janeiro de 1595, a Paraíba recebeu a visita do Santo Ofício, depois da Bahia, em 1591, e Pernambuco, em 1593<sup>200</sup>. O denunciador Heitor Furtado de Mendonça, ao chegar na Paraíba, ofereceu 15 dias de graça a todos os moradores da Capitania que quisessem confessar suas culpas ou denunciar as alheias, assim obtendo o perdão e evitando o confisco de seus bens. As denúncias, geralmente contra os cristãos-novos, eram ligadas às práticas consideradas heréticas, as quais denomino simplesmente de teurgia.

Os cristãos-novos, os mais visados pelas denúncias do Santo Ofício, estiveram na primeira linha da colonização do Brasil<sup>201</sup>. Para estes, a Colônia foi a esperança da salvação final à perseguição europeia, por ser o Brasil um território vastíssimo, e ainda despolicializado dos zeladores da religião católica<sup>202</sup>.

Os cristãos-novos estavam espalhados em todos os segmentos sociais. Na Península Ibérica, os judeus foram tolerados até o século 15. Com o casamento de D. Manuel com a Infanta Isabel de Espanha, filha dos Reis Católicos, dá-se a perseguição dos judeus em

---

199. Esta descrição foi publicada no *Almanaque do Estado da Paraíba* de 1911, e depois pela Editora União em 1982.

200. Cf. H. de Almeida, *História da Paraíba*, 1978: 135.

201. Cf. A. B. Coelho, em *Cristãos-novos, Judeus Portugueses e o Pensamento Moderno*, 1998: 251.

202. Vide L. C. Cascudo, *Mouros, Franceses e Judeus*, 1984: 95.

Portugal<sup>203</sup>. Por volta de 1503 iniciou-se a vinda de cristãos novos principalmente para a área açucareira do Nordeste do Brasil, encabeçados por Fernão de Noronha. O fluxo de cristãos-novos, contudo, aumentou bastante com a Inquisição em Portugal em 1536; no Brasil-Colônia em 1591. Muitos dos cristãos-novos, achando-se em grave perigo, não viam outra solução senão propor ao rei Felipe uma soma apreciável para o perdão e o direito ao exílio. Foram, assim, banidos em grandes levadas para o Brasil<sup>204</sup>.

Através do Decreto de Expulsão de 31 de março de 1492, os judeus são expulsos de Portugal e Espanha<sup>205</sup>. Muitos destes, para evitar o exílio se converteram em 1492, sendo estes recém-convertidos alcunhados de cristãos-novos ou povos da nação para que fossem reconhecidos. Já em 1535, Portugal adota o exílio de criminosos e de judaizantes para o Brasil.

A ida dos judeus ao Brasil colonial começou simultaneamente quando se iniciou o processo da colonização sistemática, na medida em que a repressão aos judeus em Portugal encrudescia. Na Colônia ocuparam vários graus da escala social, de senhores de engenho a comerciantes de madeira etc. A maioria era cripto judaica ou cristãos-novos. Apesar da Inquisição há um testemunho de Filipe Cavalcanti<sup>206</sup>, de 1553, em que se relata a passagem de carros enfeitados

---

203. Vide A. V. Maia, *À Sombra do Medo: cristãos velho e cristão novos nas capitâneas do açúcar*, 1995.

204. Cf. M. Kayserling, na *História dos Judeus em Portugal*, 1971: 250.

205. Cf. A. Wiznitzer, *Os Judeus no Brasil Colonial*, 1966: 03.

206. Extraído do livro de E. C. Azevedo, *O Sefardismo na Cultura Portuguesa*, 1984: 221.

que iam de Olinda a Camaragibe para lá festejarem o Kippur; quando não podiam ir às chamadas “esnogas” de Matoim ou Camaragibe, sabateavam em casa acendendo as luzes da lei, conversando e divertindo-se.

Não só a Paraíba, mas a Bahia, Pernambuco e Maranhão e Grão-Pará foram territórios visitados pela Inquisição. Estas visitas, se não criaram, aumentaram e definiram contornos de pactos com o demônio e serviram para reprimir todo um imaginário popular<sup>207</sup>.

A partir dos judeus e seus mitos versificados que prediziam a vinda de um novo messias – “O Encoberto” – que deveria salvar o reino de Israel, se criou no Nordeste o imaginário do rei que a todos resgataria da pobreza e da amargura: D. Sebastião. Desta forma todos os movimentos baseados na volta de D. Sebastião<sup>208</sup> – a Cidade do Paraíso Terrestre em Pernambuco, o Império Pedra Bonita na Paraíba, o Império do Belo Monte de Antonio Conselheiro na Bahia, a saga de Padim Ciço do Juazeiro do Norte, o Beato do Caldeirão ou Beato José Lourenço ambos no Ceará, o Povo do Velho Pedro de Pedro Batista da Silva em Alagoas – atestam a presença marcante de um discurso mágico muito diferenciado do catolicismo tradicional europeu.

No que diz respeito ao território escolhido para este estudo – o Nordeste açucareiro – é necessário que se enfatize que os primeiros engenhos de açúcar foram introduzidos no Brasil colonial pelos cristãos-novos:

---

207. Cf. C. Macedo e A. Paulo, *Imagens do Eterno*, 1990: 32, e *Os Criptojudeus*, 1969: 33, respectivamente.

208. Da pesquisa de M. I. P. de Queiróz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, 1976.



A mecânica judaica da indústria do açúcar teve de ser importada pelo Brasil-Colônia<sup>209</sup>.

Mas não só a contribuição ao setor produtivo do açúcar foi uma herança destes judeus semiconvertidos. Também, e principalmente, a cultura judaica ligada a uma concepção mágica do mundo, traçada a partir da cabala<sup>210</sup> e da oralidade das tradições pagãs europeias, literalmente ligadas aos cultos de fertilidade em determinados períodos do ano, em festejos aos deuses solares, lunares, aos quatro elementos, e à natureza enquanto presença viva no cotidiano dos homens.

---

209. G. Freyre, em *The Masters and the Slaves*, 1986: 25.

210. Para maiores referências veja M. Asheri, *O Judaísmo Vivo*, 1987; J. G. Salvador, *Cristãos-novos, Jesuítas e a Inquisição*, 1969, e B. Leers, *Catolicismo Popular e Mundo Rural*, 1977.

## 2. O Magismo Cristão: a Magia no discurso do folclore

Uma gama enorme de práticas mágicas hoje ainda presentes no Nordeste foi tema de estudos por parte de monografias e etnografias sobre folclore. Na sua maioria, estes estudos procuram uma explicação científica para o folclore numa série de monografias nas quais se buscam leis, morfologias, estruturas.

Com olhos voltados para o tema deste livro, a Magia é considerada um enxerto na tradição católica nestes estudos<sup>211</sup>. A ideia da utilização de rezas católicas misturadas com ervas e benzeduras é um dos temas mais visados pelos folcloristas e pesquisadores da cultura popular.

Numa alusão ao exótico, ao supersticioso, às credences populares, a categorização destas práticas como pertencentes ao universo folclórico, os tradicionais estudos sociológicos sobre religião tomaram como pedra de toque o processo de secularização, partindo da premissa que estes movimentos de cunho mágico-religioso tenderiam a evoluírem para formas mais racionais. As teses formuladas a partir destes estudos apontam para um conceito de sociedade formada por indivíduos que trabalham, produzem e consomem. Por tudo isto, a teoria da religião se atém à esfera da vida social urbana, palco da Modernidade, negação do antigo, negação da Magia, pois. A maioria destas teses, sobretudo aquelas ligadas aos estudos sobre folclore, anuncia o triunfo da “raça branca” sobre as demais manifestações culturais<sup>212</sup>.

---

211. Esta é a tese de R. Bastide, em *Sociologia do Folclore Brasileiro*, 1966.

212. Os trabalhos dos folcloristas, em sua maioria, indicam claramente esta posição. S. Romero, por exemplo, no seu famoso livro *Contos Populares no Brasil*, 1954, no volume 2 no qual descreve a simpatia com relação aos animais, defende este livro.

Não obstante esta negação, há no Ocidente Cristão um componente essencial que pretendo retomar nesta análise: o magismo cristão. Por esta vereda, é mister que se enfatizem os processos discursivos que conformam a teia da religiosidade professada no Nordeste canavieiro, principalmente. A partir de um breve levantamento sobre o folclore regional – este também um campo discursivo – percebemos a tessitura de dois enunciados basais formando um só discurso: as práticas cristãs e as práticas mágicas. A este imbricamento discursivo chamarei magismo cristão<sup>213</sup>.

Práticas idênticas às usuais da região canavieira do Nordeste já eram citadas na obra *Collectio Sive Apparatus Absolutionum, Benedictionum, Conjunratorum, Exorcismorum*, publicado em Veneza em 1779<sup>214</sup>. Neste livro figuram uma centena de absolvições, bênçãos, conjurações e exorcismos relacionados unicamente à vida material. Dentre estas práticas, as mais comuns eram a bênção dos rebanhos, do vinho, do pão, do óleo, do leite, dos ovos, da carne, dos celeiros, das granjas. Ainda havia as bênçãos dos leitões conjugais, dos poços de água fresca, do ar, da chuva. Conjurações fortes contra tempestades e secas, pragas nas colheitas, além de exorcismos contra vermes, ratos, cobras e ervas daninhas.

Ninguém melhor do que Luis da Câmara Cascudo, pesquisador potiguar que teve sua vida dedicada aos estudos do folclore centrados numa base etnográfica de grande erudição no aspecto histórico e literário. A extrema clareza deste autor conduz o leitor a um espetáculo de mitos e narrativas sobre este magismo cristão.

---

213. A expressão não é minha. Tomei-a de J. Delumeau pela semelhança encontrada no universo pesquisado por este autor e o universo discursivo do meu campo de investigação.

214. Vide J. Delumeau, *História do Medo no Ocidente*, 1990: cap. 1.

O meio natural, o cenário rural por excelência, pelo seu relativo isolamento dos modernos e suas cidades, foi o sítio privilegiado desta profusão de discursos que ora analiso. As matas, locais de cultos à Mãe Natureza, à semelhança da Europa, eram povoadas de elementais que ordenavam a vida invisível. A presença de seres protetores das matas e animais, como a “Cumade Fulozinha”<sup>215</sup>, nos contos populares é quase uma unanimidade. Protetora da natureza, inimiga dos caçadores e aventureiros, este mito é uma mistura dos duendes e das fadas que povoavam os bosques europeus, segundo as tradições locais. Percebe-se, com estes mitos, uma sociedade invisível hierarquizada e sobre-humana, como se fora uma sociedade encantada que poderia ser manipulada por agentes humanos – os magos, as bruxas – para controle de distúrbios das colheitas, das chuvas, das pragas e doenças que assolavam vez em quando a sociedade humana. Em nome destes seres invisíveis, um sem-número de rezas e práticas mágicas percorriam o fértil imaginário dos moradores dos engenhos de rapadura, práticas estas consideradas heréticas e indicadoras de pactos com o mal absoluto.

Nos engenhos de rapadura e cachaça o culto aos vegetais se tornou fato mui corriqueiro. A Zona da Mata, território do açúcar no Nordeste, era uma área coberta por densa mata tropical úmida, fato este que contribuiu em muito para as hierofanias vegetais presentes nos cultos religiosos populares. Os atos mágicos que evocam os elementos naturais – a *magia naturalis* – estabelece uma rede de sentidos entre a cosmologia humana e a Natureza num *continuum* espaço temporal. Por esta forma, os antigos cultos agrários europeus têm seu eco no discurso mágico-cristão dos velhos engenhos, principalmente.

---

215. Cf. L.C. Cascudo, em *Geografia dos Mitos Brasileiros*, 1976: 328.

A mística da terra e sua fertilidade é o discurso organizador das relações dos homens com o meio natural no Nordeste açucareiro. Considerada uma entidade viva, a terra se constitui um discurso fonte e de grande presença no magismo cristão nordestino, o qual passo a denominar de “magismo do açúcar”. Cultuada pelos judeus como força viva e aliança dos homens com Jeová, é também motivo de ligação com os cristãos e sua ideia de solo sagrado. É a força telúrica básica para os magos, sendo um dos quatro elementos da Magia Cerimonial.

A terra nos remete a ideia arquetípica do ventre, da mãe. Os cultos agrários mágicos, tantos os antigos cultos europeus quanto as formas cristianizadas destes cultos no período junino, acentuam o discurso da fertilidade e da criação das formas vegetais que mantêm toda Natureza viva e ativa. Cultos à vida e à morte repousam seus fundamentos na terra. Da terra nascem os brotos. Para a terra vão as cinzas. A terra é geratriz das formas vivas e regenera o que há de morto em novas existências. Para o discurso mágico, a terra é a forma matriz fecunda e incessantemente fértil.

Numa obra seminal, *Meleagro*, Cascudo se aproxima do enfoque metodológico objetivado neste livro, mas, seguindo uma tradição dos estudos culturais da Sociedade Antiga e Clássica, pensa o Nordeste como ruptura com o discurso mágico europeu. O autor, desta maneira, faz tipologias e diferenciações deste conjunto discursivo, classificando as práticas mágicas do Nordeste como catimbó<sup>216</sup>. Segundo ele, magia europeia e catimbó eram fenômenos diferentes: o catimbó seria uma forma de bruxaria que não recorre à demonologia europeia. Contudo, a elaboração do conceito de catimbó como práti-

---

216. Id. *Meleagro*, 1976: 21.

ca exclusiva da cultura religiosa brasileira não deixa de apontar para pontos comuns entre o Velho e o Novo Mundo.

Descrevendo o catimbó, Cascudo revela a “*reminiscência da magia branca europeia*” nestes cultos<sup>217</sup>. A classificação usada por ele separa, assim, os cultos cristãos do catimbó, este último como elemento cultural diferenciado. Como tomo o conceito de descontinuidade neste estudo, a análise que empreendo sobre este tema levanta a tese de que categorias como catimbó e outras são reduções conceituais. Não há ruptura, mas uma nova ordenação de velhos saberes, em novas experiências, novas sujeições, portanto novos sujeitos.

Os dossiês das *Denúncias e Confissões do Santo Ofício na Bahia, Pernambuco e Paraíba*<sup>218</sup> consideram como práticas heréticas, em 80% dos processos, as práticas mágicas de origem europeia. Dentre os processos movidos contra colonos, principalmente cristãos-novos acusados de feitiçaria, mais de 80% são de origem branca<sup>219</sup>, geralmente acusados de heresias ligadas a práticas judaizantes.

Dentre tais práticas, a presença dos dias e horas mágicas é sempre uma referência. Os dias de mau agouro, semelhantes as *hours of darkness* na Inglaterra, significam a presença do mal rondando os homens. Sexta-Feira 13, a primeira Sexta-feira do mês de Agosto, o dia 24 de Agosto, a Sexta-feira da Paixão de Cristo, são consideradas horas abertas. Nestas, os homens devem se precaver contra os malefícios das hostes diabólicas. Também nos dias comuns, a divisão das horas obedece a uma lógica ritualística bem marcada. O meio-dia

---

217. Id. Ibid.: 27.

218. 1970: 32.

219. Cf dados de R. Almeida, n' *A Inteligência do Folclore Brasileiro*, 1974: 143. Estas práticas heréticas são descritas como superstições por L.C. Cascudo, em *Voz de Nessus*, 1966.

como hora aberta, pois meio-dia é a hora em que o mal se solta, a hora de invocação e de esconjuro<sup>220</sup>; 6 horas da noite, considerada a hora das almas tanto boas quanto penadas; meia-noite, como hora das assombrações e da abertura dos portais para outros mundos. Tempo e espaço assim são organizados de forma diferenciada do mundo do trabalho. Para o universo mágico, a sociedade vive a ordem encantada, os ritmos da natureza visível e as leis da natureza invisível.

Datas comumente tidas como cristãs<sup>221</sup>, a exemplo de São José – 19 de março – Santa Luzia – 13 de dezembro – Natal – 25 de dezembro – São João – 24 de junho – são eventos importantes para o universo mágico, os quais correspondem respectivamente ao equinócio de Primavera, solstício de Inverno e solstício de Verão. Em tais eventos, os cultos à fertilidade, tanto da terra quanto das mulheres, são demonstrados pelas festas da colheita – o elemento terra – culto à chuva – o elemento água – presença de fogueiras – o elemento fogo – e as adivinhações como forma de previsão meteorológica – o elemento ar.

Mais uma vez o discurso mágico encontrado no Nordeste açucaireiro está carregado de elementos relacionados com uma síntese vegetal do mundo. O magismo cristão, assim, possui uma concepção idílica dos vegetais. A árvore do bem e do mal, o fruto proibido, a fonte de sabedoria plena, a ideia de um jardim sagrado formam o protótipo de um mundo paradisíaco para o imaginário sagrado dos cultos agrários.

As plantas, nos manuais clássicos de magia, ou nos livros demoníacos aqui em análise, possuem um domínio sagrado referente a

---

220. Segundo o mesmo autor, em *Seleta*, 1972: 106.

221. Vide *Calendário das Festas*, 1968, do mesmo autor.

sua capacidade de cura. Esta farmacopeia mágica estabelece uma série lógica de plantas usadas em curas e procedimentos mágicos, de acordo com o protótipo oculto de cada planta. Diferente da classificação biológica ou taxonômica da Ciência Moderna, a classificação mágica obedece a princípios morfológicos, terapêuticos e origem cósmica. As tábuas dos manuais europeus de Magia possuem sua correspondência nos livros de magia usados no Nordeste açucareiro, com plantas e animais da região, mas seguindo a mesma classificação mágica.

O princípio da similitude – *similis similibus* – característica do campo epistemológico da Magia, é o tópico fundamental dos textos sobre folclore.

Plantas e animais, ao lado de minerais e líquidos, estabelecem laços simpáticos entre a sociedade visível e o mundo sagrado invisível. Algumas plantas têm simpatia por bichos<sup>222</sup> e, por consequência, ao portar um galinho destes matos ficar-se-ia livre do ataque destes bichos. A magia simpática com a lua e com locais fixos como encruzilhadas<sup>223</sup>, a imitação dos elementos de precipitação aquosa, a simpatia ou antipatia com as direções, estabelecem a territorialização mágica, sem fronteiras, sem limites, contrária aos domínios de tempo e de espaço definidos pelo mundo urbano.

Há toda uma seleção de elementos simpáticos/antipáticos com relação à cura de doenças e proteção individual e coletiva. As plantas protetoras são também curativas e profiláticas. No Nordeste açuca-

---

222. Consulte o estudo de J. Ribeiro e G. Barroso, *O Sertão e o Mundo*, de 1952, um manual prático de simpatias, no qual os autores indicam patuás confeccionados a partir destas simpatias.

223. Vide L. C. Cascudo, *Anúbis e Outros Ensaio*s, 1983: 58 e seg.



reiro, hortas e jardins são cultivados com plantas como o pinhão-roxo (*Jatropha paraguayenses*), imbé (*Arum sp.*), comigo-ninguém-pode (*Diaffenbachia picta*), espada-de-são-jorge (*Sansevieria guineenses*), arruda (*Ruta graveolens*), estas as mais difundidas entre outras. O famoso banho de cheiro de sete ervas<sup>224</sup> é uma associação destas plantas com os sete planetas, sete horas, sete cores e sete aromas. No que diz respeito às doenças, a associação com a murcha do vegetal é visível: se a planta de benzer ficar murcha é porque a doença provocava um enfraquecimento geral, ou seja, uma murcha, no paciente. Como exemplo temos os sintomas de quebranto ou mau-olhado, comum tanto nos adultos quanto nas crianças<sup>225</sup>. Nos adultos, o espreguiçamento, os frequentes bocejos, a inapetência, o cansaço matinal e a saliva abundante são os sintomas de quebranto. Crianças com mau-olhado apresentam enfraquecimento progressivo, palidez, alheamento e choro inexplicável.

A confecção de objetos de proteção contra malefícios também obedece a princípios de similitude entre as coisas. Isto envolve palavras e ritos de confecção de patuás ou talismãs conforme as horas, os planetas, os signos zodiacais, as plantas, os minerais, os animais e os números correspondentes ao portador do amuleto. Os amuletos mais comuns no Nordeste açucareiro são relíquias (paramentos da Igreja, santos, cacos de vários materiais etc.), escapulários, *Agnus Dei*, água benta, bentinhos, medalhas e cordões, muitos dos quais

---

224. São elas: arruda, alecrim, manjerição, malva rosa, malva branca, manjerona e vassourinha. Retirado do *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de L. C. Cascudo, e G. Cesar, *Credencie: suas origens e classificação*, 1975: 85.

225. Retirado do artigo *Restos de Antigos Cultos na Paraíba*, de A. Bezerra, de 1911.

vendidos em feiras livres. A cruz de Salomão<sup>226</sup> ou Signo de Salomão, conhecida como estrela de cinco pontas, a Estrela de David, figas, chaves, dentes, o crescente lunar, signos e ramos são objetos de proteção dos lares, currais, celeiros e plantações, os quais se encontram afixados em locais específicos como soleiras ou encruzilhadas.

Patuás e talismãs são objetos personalizados para proteção individual. Os patuás são bolsas que contém plantas, pedras e rezas ou signos religiosos costurados para garantir sua inviolabilidade. Os talismãs são adereços confeccionados de vários materiais, adornados com símbolos específicos, geralmente cabalísticos ou astrológicos – estrela de David, pentagramas, letras hebraicas, quadrauras mágicas, símbolos alquímicos, simbologia astrológica e afins. São individualmente confeccionados, obedecendo a um ritual que envolve materiais específicos, horas, orações, feitos por rezadeiras, aconselhadores espirituais, ou qualquer que seja a denominação que se queira dar a estes magos.

Ao contrário do que se imagina, a divulgação destas práticas em muito transcende a realidade agrária. Veículos de comunicação, os mais díspares, já se referiam a muitas destas práticas mesmo no âmbito urbano. Já recomendava o *Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Estado da Parahyba*, em 1900:

O açúcar é quente e corrosivo. Quando querem que o humor se torne colérico se aumenta a comida dos doces.

Contra malefícios um galho seco de arruda atrás da porta ajuda e muito.

---

226. Pesquisado por A. M. Araújo, em *Alguns Ritos Mágicos*, de 1951, também chamado “sirno sarmão” pela linguagem usual do nordestino da zona da mata.

Para se curar verrugas é passar o dedo numa igreja onde se foi pêla primeira vez.

A vida cotidiana, assim, apresenta-se como palco privilegiado das manifestações mágicas, com a presença de rezadores e benzeduras<sup>227</sup>, das práticas de simpatia mágica repassadas oralmente pelos mais velhos, de práticas profiláticas para os indivíduos e seu meio – bentinhos, patuás, talismãs, bem como de rituais do magismo cristão, a exemplo de novenas, adivinhações, culto aos santos e romarias a locais considerados sagrados.

As orações, tão presentes no cotidiano do Nordeste açucareiro, são entendidas como palavras sacrais, que criam, desfazem os males, em suma, palavras criadoras<sup>228</sup>. Algumas de suas expressões só têm valor quando acrescidas de algumas palavras, que se percebe ser longinquamente de origem latina, grega ou hebraica. Mantendo fidelidade às fórmulas transmitidas pelos antepassados, busca-se a sua eficácia que, por sua vez, também se relaciona com números. Estes crescem ou diminuem, mas não podem ser pulados. Eficácia que depende do tempo propício, dos momentos do dia a que se destinam, como o nascer do sol, a saída de casa, a tempestade, o crepúsculo etc. Gestos acompanham tais fórmulas.

Tais preces populares, no entanto, se apresentam numa enorme multiplicidade de tipos. C. Cascudo<sup>229</sup> distingue *oração* – fórmula de pedido a Deus; *oração-forte* – súplicas dirigidas a Deus ou aos san-

---

227. Veja A. M. de Araújo, *Medicina Rústica*, 1959.

228. Cf. E. B. de Albuquerque, em *A Palavra Eficiente: rezas populares brasileiras*, 1998.

229. No *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 19?

tos, segundo fórmulas que não devem ser usadas comumente; *reza-de-defunto* – conjunto de orações rezadas em voz alta ou cantadas diante do morto; *breve* – saquinho de pano ou couro, contendo uma oração qualquer; *beneditos* – canto religioso com que são acompanhadas as procissões; *ensalmos* – oração composta ordinariamente de palavras tiradas dos salmos, com que os curandeiros prometem curar enfermidades; *excelência* – canto à cabeça dos moribundos ou dos mortos, cerimonial de velório.

A exemplo da Inquisição, o discurso urbano dos códigos legais cria sujeitos maléficos quando reprimem tais práticas. Considerados atos de falsos cristãos, da mesma maneira que os atos dos judaizantes do Brasil colonial, um conjunto enorme de práticas sujeitaram os seus adeptos à condição de hereges. Consideradas práticas condenáveis<sup>230</sup>, estas continuam a existir revestidas de outros discursos no Nordeste Açucareiro. São elas:

- guardar o Sábado;
- vestir-se bem aos sábados;
- limpar a casa na Sexta-feira;
- degolar aves;
- experimentar o fio da faca com a unha do dedo da mão;
- cobrir o sangue do animal com terra;
- jejuar em determinadas datas;
- chorar os defuntos cantando litânias;
- verter água dos vasos quando alguém morre na casa;

---

230. Retiradas de A. de León, *Santas Heresias*, 1997; L. M. e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 1986; A. V. Maia, *À Sombra do Medo. Cristão Velhos e Cristão Novos nas Capitânicas do Açúcar*, 1986.

- verter água dos vasos nas noites de São João e de Natal;
- abençoar os filhos pondo-lhes a mão sobre a cabeça;
- adivinhações;
- curas;
- benzeduras;
- patuás ou bolsas de mandinga;
- orações ditas “fortes” e “das horas”;
- sortilégios;
- interpretação dos sonhos;
- metamorfoses;
- pactos;
- sabats;
- possessões;
- seguir ou aprovar ritos ou cerimônias judaicas;
- fazer comida na 6ª feira para o sábado;
- acender candeeiros limpos com mechas nova na 6ª feira deixando-os acesos toda a noite até apagarem-se sozinhos;
- degolar carne e aves atravessando-lhes a garganta;
- não comer enguia, polvo, congro, arraia, nem peixe sem esca-  
mas;
- jejuar no jejum da rainha Éster;
- jejuar nos outros jejuns dos judeus;
- rezar os salmos penitenciais sem o glória *Patri*;
- rezar orações judaicas contra a parede, sabadeando, abaixando e levantando a cabeça ao rezar;
- no luto comer em mesa baixa;
- no luto comer peixe, ovos e azeitonas por amargura;

- no luto ficar atrás da porta por tristeza;
- lavar os defuntos lançando-lhes calções de lenço, amortalhando-os com uma camisa comprida e pondo-lhes em cima uma mortalha à guisa de capa;
- enterrar o defunto em terra virgem e em covas muito fundas;
- colocar na boca do defunto um grão de alfojar ou dinheiro de outro ou prata (dizendo que é para pagar a primeira pousada);
- circuncidar os filhos ao nascerem;
- colocar nos filhos nomes secretos judaicos;
- raspar o óleo do batismo após batizar os filhos.

Outra modalidade de sujeição sob forma de repressão a práticas “suspeitas” é a legislação comum. Não mais considerados hereges, os praticantes de atos mágicos foram tidos como charlatões. Se na legislação brasileira do século 19, exceto em sua década final, não encontramos normas de repressão legal à religiosidade popular, no século 20 ela será corriqueira. O Código Penal de 1890 prescrevia no seu bojo a punição em geral para práticas de magia e cura, com o objetivo de fascinar e subjugar a credulidade pública. No Código Penal de 1940 e legislação correlata, tornamos a encontrar novas vestimentas para a punição de cura por meio secreto ou infalível e, também, o exercício do curandeirismo através da prescrição, ministrando ou aplicação, habitual, de qualquer substância ou, alternativamente, usando gestos, palavras ou qualquer outro meio ou, ainda, fazendo diagnósticos.

## Para charlatões:

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível.

Pena: detenção de três meses a um ano e multa.

## Para curandeiros:

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III – fazendo diagnóstico.

Pena: detenção de seis meses a dois anos.

A nova categoria de “charlatão” ou “curandeiro” substitui a antiga denominação de herege. Se antes os sujeitos eram reprimidos pela Igreja, há hoje uma repressão mais sutil garantida pelo Estado e seus estatutos jurídicos.

### 3. O Nordeste diabólico: engrimanços e outras artes

O discurso mágico, embora de enorme profusão, nunca foi bem aceito pela Academia. Consequentemente, a explicação para tal ordem de fenômenos foi atribuído a um certo grau de atraso cultural e até mesmo psicose, esquizofrenia ou paranoia.

O olhar sobre o Nordeste é um olhar depreciativo, quase sempre. É esta região o território dos desertos, da ignorância, da pobreza, da degeneração racial, de tipos humanos como

(...) o homem brevilíneo se deteve na zona agrária (...) este homem é um leptossômico, o que vale dizer um indivíduo de reação psicológica preponderantemente esquizotérmica<sup>231</sup>.

foi a opinião de um cientista, ao estudar o messianismo nordestino, que atribuiu o misticismo desta região à psicose, esquizofrenia e paranoia do povo.

As impressões sobre a região Nordeste e sua mística retratam este magismo cristão como responsável pelo apego ao antigo por parte das velhas tradições medievais nordestinas.

Práticas mágicas, traduzidas pela intelectualidade em conceitos como messianismo, medievalismo, são um grande empecilho à ideia do mundo moderno que se instala a partir do desenvolvimento industrial do eixo Sul-Sudeste. A visão destas práticas remete-nos sempre para um mundo antigo e colonial trazido da Europa e nem

---

231. Relato do Dr. W. Valente, em *Misticismo e Região*, 1963: 27.



mesmo lá hoje existente. A visão de evolução e de progresso, principalmente por parte da Sociologia, faz do Nordeste açucareiro o território dos fanáticos religiosos, dos costumes exóticos e arcaicos, da indecência moral e do atraso econômico.

Na construção discursiva sobre o Nordeste, a literatura regionalista aparece desenhando um Nordeste das tradições, da resistência ao novo, dos heróis atemporais. A própria literatura sociológica do Nordeste traduz este traço de Nordeste como última reserva de uma cultura remota, que aqui achou abrigo. Este tipo de literatura tem nas memórias sua principal fonte. Os discursos literários aos quais me refiro daqui por diante são, portanto, uma retomada do discurso mágico presente nas práticas cotidianas da região.

Dentre os textos literários construídos a partir deste Nordeste mágico, a obra do paraibano Ariano Suassuna, representa o veio mais fértil de um Nordeste montado a partir de um reino encantado<sup>232</sup>:

Não é isso, porém, o elemento mais importante ali, como fundamento da *glória e sangue de minha realeza*: são as duas enormes pedras castanhas a que já me referi, meio cilíndricas, meio retangulares, altas, compridas, estreitas, paralelas e mais ou menos iguais, que, saindo da terra para o céu esbrazeado, numa altura de mais de vinte metros, formam as torres do meu castelo, da catedral encantada (...).

O mundo mágico de Suassuna, assim como o discurso mágico, se vale das similitudes e da atemporalidade típica do discurso mágico. É uma visão de um Nordeste antimoderno<sup>233</sup> como

---

232. A. Suassuna, *Romance d'A Pedra do Reino*, 1972: 33.

233. D. M. Albuquerque Jr., *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*, 1999: 85.

um espaço ainda não desencantado, não dessacralizado, um reino de mistérios, onde o maravilhoso se mistura a mais cruel realidade e lhe dá sentido.

O elemento mágico é o veio da obra de A. Suassuna. São sete rios sagrados, a esfinge retratada pela Bicha Bruzacã, são referências aos livros negros de magia, às coincidências entre astros e locais. Dom Pedro Diniz Quaderna, o decifrador, é ornado com insígnias astrológicas e simbologias mágicas: o mercúrio – sol, o caduceu, o cetro, a fênix, a asa sagrada rosa cruz.

A Bicha Bruzacã, como a Esfinge, é saturnal, solar e lunar nas palavras do astrólogo e decifrador.

O *Romance d'A Pedra do Reino* é, assim, uma estética literária construída a partir do magismo cristão nordestino. Mesmo que possa assim parecer, para Suassuna a questão mitológica não se encerra no sertão, cenário de grande parte da sua obra, mas sim sob a tradição que se perpetua nos saberes dos seus mágicos personagens, ao contrário de R. de Queiroz e J. A. de Almeida, os quais creem no progressivo abandono destes reinos mágicos do imaginário camponês, para o mundo erudito e ágil da Modernidade.

O texto erudito é sinônimo de aceitação, mesmo quando este versa sobre uma cultura dita popular. Entretanto, um outro grupo de textos produzidos na Europa e trazidos para o Brasil são textos proscritos e considerados diabólicos. Publicados em edições antigas, através de editoras anônimas, num discurso velado, encontramos no Nordeste açucareiro uma trilogia de textos tidos pelo imaginário

popular como livros diabólicos, proibidos e perigosos: *As Chaves de Salomão, O Livro de São Cipriano e a Cruz de Caravaca*. Tais livros são verdadeiros almanaques, aglutinando livros populares, resgate da Tradição. Contêm adivinhações, fórmulas mágicas, práticas de magia, medicina oculta, amuletos<sup>234</sup>.

Considerados livros populares e, mais ainda, livros de magia negra, a dificuldade de se encontrar tais textos são seríssimas. São manuais montados por colagens grosseiras de vários textos. Há nestes uma mistura dos grimórios, citações de trechos eruditos, orações cristãs, além de citações bíblicas. São edições rústicas, mal escritas, sem autoria ou data, às vezes sem ao menos o nome da editora. Encontram-se nos sebos, em prateleiras escondidas, junto a livros de folclore, história antiga ou mesmo bruxaria. Atualmente, porém, com os estudos sobre magia popular, editoras nacionalmente reconhecidas têm resgatado tais textos e os editado com certo esmero. Na formação deste conjunto, no entanto, pude observar repetições temáticas em todas as edições. Estes livros, parte do nosso *corpus* de pesquisa dos discursos sobre Magia, são geralmente associados à magia negra ou bruxaria, principalmente a umbanda. No entanto, eles nada têm de magia africana. São compilações de livros eruditos de Magia comuns na Europa Renascentista, como já visto neste livro, com uma vestimenta que adaptou os textos eruditos à cultura popular brasileira, essencialmente à nordestina.

Passarei à análise de cada um destes textos, separadamente.

---

234. Recomendo o excelente estudo feito a partir destes textos por J. P. Ferreira, em *Livros e Leituras de Magia*, 1989.

### 3.1. As Clavículas de Salomão

Também conhecidas como *As Chaves de Salomão*, este livro era muito comum no século 14 em diante na Europa. Contudo, já em 1456 apareceu um panfleto de advertência ao Duque de Burgúndia<sup>235</sup> em forma de códex, no qual aparece *As Clavículas de Salomão* como obra de nigromancia.

*As Clavículas de Salomão* são os talismãs dos 72 nomes sagrados dentro dos mistérios das 32 vias da Cabala judaica, as quais têm nas cartas do tarô sua reprodução hieroglificada. Na verdade, trata-se de um alfabeto aliado a números que exprime por caracteres e números uma série de ideias presumivelmente universais e absolutas. Há, no livro, várias escalas numéricas, associadas a signos e letras.

Atribuídas a um chamado de Jeová, as *Chaves de Salomão* conferiram ao rei de mesmo nome a sabedoria que fez sua fama. Consta este livro de nomes ordenados, de exercícios destes nomes que seriam regidos por anjos, numa sequência de selos e similitudes com dias e horas. Estes selos teriam o poder de dominar os seres celestiais – anjos e gênios – e os seres terrenos – os homens.

Cada indivíduo seria dotado de características únicas, sendo regido por um gênio – o anjo da guarda – o qual seria invocado segundo as tabelas de correspondências presentes no livro.

A primeira tabela do livro é a das horas planetárias para cada dia da semana, seguindo-se da tabela dos sete planetas mágicos, dos sete anjos e dos sete dias.

---

235. Cf. a autora acima, p. 47.

Cada invocação dos anjos segue uma dada hora, metal, dia e planeta. O livro também recomenda determinados instrumentos para os trabalhos de invocação como o

estilete, para degolar as vítimas; um facão para os holocaustos e uma faca. Um buril para gravar os símbolos nos metais, uma caneta-tinteiro virgem, uma taça para receber o sangue das vítimas, uma lamparina para defumações<sup>236</sup>.

Os instrumentos são preparados com a inscrição de caracteres hebraicos gravados no metal e em peles de animais, seguidos de um ritual de preparação que misturam latim e hebraico.

Antes dos rituais propriamente ditos, há a purificação do local da operação mágica, bem como da indumentária do operador.

As vítimas do ritual, geralmente pequenos animais, são também preparados a partir de um ritual de exorcismo. Depois de uma oração para cada ocasião, a vítima é degolada e parte do seu sangue é destinado à operação.

Para a sequência, deve-se seguir um livreto de orações dos anjos e gênios escrito a sangue em couro de carneiro virgem. Os anjos e gênios são invocados apenas “para obras santas e puras”.

Cada invocação segue uma tabela composta dos seguintes dados: elementos da natureza, anjos, pontos cardeais, estações do ano, espíritos das estações, plantas, signos zodiacais, meses do ano, pedras, gênios, ervas, pássaros, animais, peixes, aromas e símbolos.

Seguem-se os dez nomes sagrados de Deus, escritos em hebraico e português correspondente.

---

236. Extraído do livro *As Clavículas de Salomão*, s/e, s/d.

A parte teúrgica é assim dividida:

- segredos e feitiços para ser amado por alguém, os quais envolvem o uso de frutas, a aposição do nome do pretendido, fios de cabelo, pele de animais sacrificados, medalhas e vísceras de animais ligados ao amor (geralmente pombas);
- patuás contra ferimentos feitos com peles de animais, geralmente os mais temidos, como cobras, felinos selvagens, animais peçonhentos em geral;
- orações para tornar-se invisível, escritas em latim e hebraico;
- feitiços vários feitos a partir de sangue, pele e ervas, como beberagens ou pós;
- adivinhações através de água ou material translúcido para descobrir crimes, objetos furtados, traição ou catástrofes;
- práticas de desvendar tesouros escondidos, as botijas, feitas com gordura humana e mortalha, associados a objetos de cemitério e de mortos;
- confecção de anéis de proteção;
- confecção de pentáculos para atrair poder, cargos importantes, carisma, encontrar tesouros, evitar ódios e mau-olhado, dominação, engorda de animais, vida longa, ser mestre nas ciências, contra impotência, contra malefícios, contra venenos, doenças internas e externas, para atrair fortuna, para proteger construções, contra assaltos e furtos, para chover e também para estiar.

### 3.2. Cruz de Caravaca

O *Livro da Cruz de Caravaca* é um conjunto de “*orações misteriosas de grandes virtudes e eficácia para toda classe de enfermidades*” como anuncia seu subtítulo.

Originalmente, a Cruz de Caravaca é uma das relíquias da Igreja Católica bastante cultuada no século 12. Além de inúmeras “orações fortes”, o livreto contém um estudo sobre o “Pai Nosso”, orações diárias para a “Semana Mágica”, além da “Novena das Estrelas”, a “Conagração ao Aposento” e o “Encantamento pelos Dez Nomes Divinos”.

O livreto é aberto com o Pai Nosso e a “Invocação Cabalística do Rei Salomão”. A maioria dos textos é escrita em português com citações em latim e em hebraico.

Assim se divide o livreto:

– **orações de proteção:** são rezas contra inimigos, temores, fragilidades humanas, encantos e malefícios, danos e sofrimentos, alguém que deseja nosso mal, mau-olhado, raios, coriscos e trovões, secas e calamidades naturais;

– **conjuros:** sobre almas penadas, sobre encantamentos maravilhosos, antes de operações mágicas, para tranquilidade da casa e da alma, para obter respeito e honrarias, para defumação de casa e lugares de convivência, para obtenção de dons;

– **orações fortes:** Santo Agostinho, para revelações; São Miguel, para viagens marítimas; São Marcos e São Manso, contra malefícios; Santa Catarina, para abrandar corações; Nossa Senhora do Bom Par-

to, para fim óbvio; prece à natureza, contra calamidades e para boa colheita; ladainha do anjo da guarda, para proteção pessoal;

– **patuás**: pequenas bolsas, feita de couro, com orações em latim e hebraico para atrair forças superiores, para manter a fidelidade da mulher, para andar com os anjos, contra mau-olhado, para fechar o corpo, contra roubo, para êxito nos negócios.

– **Oração do Padre Nosso**: dividida em duas partes distintas, sendo uma dirigida aos leigos e outra reservada ao rezador, portanto velada;

– **Novena das Estrelas**: uma novena escrita a partir da astrologia dos sete planetas mágicos;

– **Consagração do Aposento**: uma sequência de conjurações e bênçãos para casas, currais, porteiras, galpões e capelas;

– **Encantamento pelos dez nomes divinos**: breves orações que invocam os dez nomes da tradição judaica, escritos em português e hebraico.

### 3.3. Livro de São Cipriano

Dos três livros de magia mais popularizados no Nordeste açucareiro, sem sombra de dúvida, o *Livro de São Cipriano* é o mais conhecido. Dos citados é o mais completo, já sendo editado sem maiores restrições<sup>237</sup>. Possui três tipos diferentes de capa – o capa preta, o capa de aço e o capa branca – que não representa qualquer

---

237. Geralmente encontramos os livros de magia popular nas casas de umbanda. São publicados por editoras anônimas, assim, cheio de erros gráficos e um certo ar de mistério. O *Livro de São Cipriano*, entretanto, é mais bem escrito, sendo hoje publicado por editoras renomadas como a Pallas, a Summus e a Ediouro.



diferenciação no seu conteúdo, mas apenas uma diferenciação nos indivíduos que dele fazem uso. É o mais famoso livro de “magia negra”, de feitiçaria, de “mesa preta” que há na área pesquisada.

O livro é introduzido por uma parte histórica na qual a vida e obra de São Cipriano é contada. Feiticeiro conhecido na região da Anti-óquia, atual Síria, foi enfim convertido ao cristianismo no século 3.

O livro é dividido na seguinte sequência:

– **Orações Poderosas:** dizem respeito a tratamentos de males físicos e espirituais. São recitadas para se descobrir a presença do demônio nestes males, esconjurá-lo do enfermo ou possesso por práticas de exorcismo. Há orações de “fechar corpo” para aqueles que vão se aventurar em caçadas ou viagens longas, nas quais são invocados todos os bons espíritos, ou santos ou gênios, indiferenciadamente. Como prática devocional diária, há as orações das horas, começando às 6 da manhã, meio-dia, 3 da tarde, 6 da noite e meia-noite.

– **Feitiços:** uma vasta gama de rituais para obter casamento, fidelidade, invisibilidade, vingança, ganhos em jogos de azar, evitar gravidez e dominar um diabinho particular. O livro enumera uma lista de animais e objetos os quais deve lançar mão o operador para obtenção destes feitiços: gato preto, sapo, pomba, coruja, morcego, cobra, unhas, ossos, cabelo, ervas, aguardente, sal, velas, agulhas, entre os mais citados.

– **Símbolos:** apresentação de várias cruces e seu uso;

– **Práticas de Magia Negra:** operações nas quais há presença frequente de nomes de demônios, práticas eróticas com mulheres e uso de drogas alucinógenas, como cachaça e tabaco.

– **Invocação de gênios do bem e do mal:** uma lista de nomes de gênios, 70 no total, que, se pronunciados ao contrário também realizam as artes da magia negra.

– **Tratado de numerologia:** uma tabela que associa o dia do nascimento com a característica psicológica do indivíduo;

– **Cartomancia:** a exemplo do tarô, uma arte adivinhatória feita com baralho comum;

– **Tesouros:** localização de tesouros nas mais diversas partes do mundo;

– **Sonhos:** um breve dicionário de interpretação dos sonhos; e

– **Ritual de magia negra:** toda a ritualística própria da chamada nigromancia, balizada pela famosa “oração da cabra preta”.

É importante analisar a diferença entre os manuais europeus de magia e os manuais divulgados no Nordeste açucareiro. Como os discursos se manifestam sujeitando os indivíduos que os enunciam, um mesmo conteúdo discursivo pode ter várias vertentes como é o caso em tela. Inegável é a presença de um mesmo conteúdo nestes dois conjuntos, principalmente na sua parte teúrgica. O mesmo modelo de tabelas, os mesmos princípios de similitude, as mesmas associações configuram estes dois conjuntos como um só domínio discursivo.

Quanto às diferenças, é visível a metodologia de elaboração de cada um destes conjuntos. Nos manuais europeus há sempre uma sequência que divide os livros: uma parte teórica e outra de ordem mais prática. Na parte teórica, um histórico da Magia ao longo dos séculos. Na parte teúrgica, regras e rituais de magia cerimonial, natural e profilática. Os livros diabólicos, por sua vez, são conjuntos

desordenados, uma espécie de compilação desestruturada. Dos três estudados, só o *Livro de São Cipriano* se aproxima da métrica dos manuais europeus de magia.

A finalidade dos dois conjuntos é também diferente. Objetivando fins humanitários, os manuais europeus enunciam seus mais dignos fins, associando a Magia ao eruditismo da elite intelectual europeia com muitas citações de obras clássicas da literatura mundial. Os magos se comportavam como dignatários portadores de um conhecimento especial ligado a determinados dons para servir à humanidade e à Ciência. Os manuais nordestinos não especificam finalidade alguma. Sua leitura indica a busca de possíveis soluções para conflitos do cotidiano, como roubos, proteção individual, filtros de amor, busca de fortunas, curas em geral. Seu uso é recriminado e suas fórmulas consideradas demoníacas.

A presença de uma cosmogonia também só há nos manuais europeus. Numa associação com a Ciência Moderna emergente, as teses de ordem mais teórica lidam com temas da cosmogênese, bem como uma filosofia da natureza humana. As Ciências Naturais são pontos fundamentais para o suporte destas teses, as quais mesclam o discurso de uma cosmogênese mágica, um realismo fantástico, com comprovações das ciências experimentais que já faziam estrondoso sucesso na Europa.

A maior diferença, contudo, não se dá nem na forma, nem no sistema de apresentação destes dois conjuntos, mas na ideia de uma autoria. Sem autoria, os manuais de magia presentes no Nordeste açucareiro perdem o status de obra literária ou mesmo proto-científica. Com o Renascimento Europeu, a ideia de autoria torna as as-

sinaturas um certificado de autenticidade das obras, pois que associam o autor, a tese com a sociedade. O anonimato é considerado abuso, medo ou incapacidade de levar uma ideia a frente. Mesmo o secreto tem valia nas Sociedades Ocultas, mas nunca o anônimo. Este anonimato nos manuais de magia no Nordeste conduziu-os a uma visão preconceituosa geralmente ligada ao malefício. A falta de uma eficaz pesquisa para se saber a origem destes textos, sua chegada da Europa e os desvios nos textos mágicos originais também em muito contribui para esta visão pejorativa.

Os manuais mágicos aqui analisados não são livros de nigromancia em hipótese alguma. Seus portadores foram sujeitados ao malévolu pela sua condição social e os próprios livros foram considerados diabólicos pelo seu anonimato. Os manuais europeus, todos com autoria explícita, foram e são considerados reservas eruditas sob forma de tratados. Seguem o modelo científico e, apesar de ter o mesmo conteúdo dos manuais de “magia negra” aqui encontrados, são fartamente divulgados por publicações de reconhecidas editoras de grande porte.

A velha cisão entre magia branca e magia negra se traduz nas formas de apropriação da leitura, divulgação e uso destes dois conjuntos de um mesmo discurso.

A forma da escrita, a colagem grosseira, o anonimato, a falta de certidão de editoras de porte e confiança imprimiram a marca de malefício e marginalidade àqueles que deles lançaram mão.

## A Magia final

---

Ao término de um período de decadência sobrevém o ponto de mutação. A luz poderosa que fora banida ressurgue. Há movimento, mas este não é gerado pela força... o movimento é natural, surge espontaneamente. Por esta razão, a transformação do antigo torna-se fácil. O velho é descartado, e o novo é introduzido. Ambas as medidas se harmonizam com o tempo, não resultando daí, portanto, nenhum dano.

I Ching

**E**m toda cultura há uma flexibilidade nos códigos sociais que são fracionados, redefinidos e reordenados numa descontinuidade muitas vezes até imperceptível.

Com a Magia isto não poderia ser diferente. Os discursos sobre este mesmo tema sofreram inúmeras variações tanto espaciais, no que diz respeito ao percurso dos saberes mágicos da Europa para o Brasil Colonial, quanto temporais, no que concerne às mudanças no campo epistemológico do tema proposto neste livro.

O Mundo Mágico – correspondente à Europa do século 15 a meados do século 17, aí se incluindo o Brasil Colonial – teve como modelo explicativo a similitude como conceito central. A similitude direcionou o modo de codificar o mundo. Desta forma, o princípio *similis*

*similibus* – “como é em cima, é em baixo” – procurava a razão nos iguais. A Natureza era o espelho do mundo. O mundo era visto como uma cadeia geral, um grande espelho que refletia as propriedades semelhantes entre as coisas. A *Magia Naturalis* era a principal representante deste tipo de saber. Neste campo epistemológico tudo é correspondência. O homem reflete o Cosmo, dele faz parte como um espelho que mira a outro reproduzindo imagens iguais infinitamente. Para assim proceder, o princípio da similitude levava em conta, além destas formas especulares, a analogia como conceito maior no mundo das semelhanças. No espectro Homem-Cosmo, tudo seria comparado numa escala numérica que levava em conta os princípios numerológicos da Magia Cabalística. Tais similitudes sagravam também o princípio da simpatia ou antipatia entre as coisas e indivíduos. A Magia Cerimonial entra neste campo de saberes com seus talismãs, fisiologia e medicina ocultas.

Estabelece-se, portanto, o que denomina M. Foucault de dobraduras. O mundo se dobra em seus conceitos, em si mesmo. O mundo era um espelho diante d’outro. O mundo visível e tridimensional tem correspondências com o mundo invisível e etéreo. O Mundo Mágico é, por consequência, um mundo simbólico. A vida era povoada de símbolos. Igrejas e simples residências possuíam, cada uma ao seu modo, marcas, sinais, marcações, todas ligadas ao mundo natural, como animais, plantas, cores, planetas, sob formas de brasões, arquitetura sagrada, marcos, amuletos. A vida cotidiana também vivia impregnada destes símbolos. Curas, proteções individuais, ritos religiosos, emoções, enfim, as sociabilidades em geral, eram tecidas por amuletos, ervas, poções, rezas, cerimônias simbólicas.

A sociedade, logo, também era uma dobra sobre si mesma. Daí as sociedades tradicionais serem sobremaneira fixas tempo e espacialmente. A nobreza e o clero já apontavam para isto, através de uma hierarquia rígida que diferenciava os indivíduos. Nas comunidades, os líderes e as castas exerciam tal papel. É-se nobre por laços sanguíneos. Profeta por dom. Signos de iniciação marcavam as sociabilidades nestas sociedades. Os ritos definiam os papéis. És quem és: este é o princípio das sociedades tradicionais.

A Magia entra neste contexto porque é o modelo que permite o contato entre os limites da dobra social: o Cosmo e o Homem. Não é à toa que no século 16, período que assinala a mudança neste campo epistemológico, uma insipiente ciência se mistura com a Magia nos círculos eruditos esotéricos. O apego ao tradicional é o fator que impede a Ciência de aparecer como saber único. Por outro lado, a busca pelo maravilhoso, pelo realismo racional, é uma das razões de seu triunfo. A Modernidade vai ser o ponto de mutação entre saber mágico e saber científico.

Neste meio tempo entre Mundo Mágico e Mundo Moderno, o mágico e o erudito faziam parte, ao mesmo tempo, dos dois campos epistemológicos: um que se esvazia – o mágico –; um que se ergue – o científico. Para os magos o mundo estava repleto de signos prontos a serem decifrados. O secreto dos signos era o reflexo de um mundo a ser desvendado pelas Ciências Ocultas, estas baseadas nos princípios da Magia. Por conseguinte, Magia era erudição. Espelhando a sociedade do Mundo Mágico, a vida cotidiana era entrecortada por um texto único que estabelecia as pontes entre o macro e o microcosmo. O discurso esotérico é, portanto, um discurso especular.

A Modernidade é o reflexo da descontinuidade epistemológica entre o Mundo Mágico e o Mundo Moderno. Para a sociedade abstrata moderna, os discursos não são cifrados num circuito simbólico hermético, mas sim num plano maior, o plano das interpretações, o qual permite uma maior diversidade nos enunciados, uma remodelação de conceitos e, por fim, o aparecimento das Ciências Sociais como ciências da interpretação. A Modernidade assinala uma busca de sentido ao mundo. Não se trata de decifrar signos e sim de fornecer inúmeras interpretações a um mesmo signo. Abre-se, pois, a oportunidade de deslocar sentidos, da conversão de sentidos e da existência da própria Análise de Discurso, fruto dos estudos linguísticos advindos das teses estruturalistas.

O Mundo Moderno é um mundo das diferenças. És o que tens: o mundo das interpretações inaugura o mundo dos diferentes. As identidades não são mais especulares. São, sobretudo, imagens do diferente, da alteridade que se realiza no olhar, nas interpretações. A partir desta descontinuidade no campo epistemológico do Mundo Mágico, as referências mágicas têm seu declínio assinalado. A Magia cede lugar a um novo modelo de ver e compreender o mundo: a Ciência Moderna.

A emergência deste novo campo epistemológico sinaliza uma revolução nos preceitos da Magia. As similitudes, antes apenas simbólicas, passam por uma unificação, uma redução a uma só unidade analítica, o que significa um estreitamento do princípio causa-efeito. As causalidades da Magia eram ligações entre os mundos micro e macrocósmico. No Mundo Moderno, a causalidade é uma relação



simples entre um fato e outro. É aberta a novas elucubrações e origina-se da observação e registro destes fatos.

As doutrinas iluministas põem em cheque o discurso mágico. Este sempre presume a existência de signos fixos, essenciais, anteriores ao conhecimento. O novo campo epistemológico, inversamente, rompe com este discurso velado, e passa a atribuir uma vasta gama de significações a um mesmo signo. Como os signos, também os indivíduos puderam assumir várias posições sociais, e esta foi a tese burguesa para assumir o poder de dominação antes conferido por laços estritamente sanguíneos ou religiosos. As sociabilidades são racionalizadas, no sentido weberiano, num processo duplo: tanto o modelo flexível de sociedade influenciou nova percepção do mundo, quanto a mudança no campo epistemológico colocou em suspeita o sistema social das sociedades tradicionais, no sentido que Tönnies e Simmel deram a tais grupos. Os signos foram reduplicados, podendo assim ser representar diferentes ideias em diferentes espaços, em diferentes épocas.

Neste contexto, a Sociologia Histórica oferece um modelo para abordagens de processos de longa e longuíssima duração. Lidando com perspectivas micro e macrossociológicas e as conjugando, torna-se plausível entrelaçar as estruturas dos indivíduos com as sociabilidades num eterno processo de sempre enxergar as tramas da teia no conjunto da própria teia.

Não se trata apenas de analisar a estrutura e o funcionamento dos sistemas sociais tomando por base a Magia. Ao longo do texto, a proposta deste livro foi desvendar os discursos dos textos escolhidos como *corpus* e buscar neles as conexões epistemológicas cria-

doras de sentido. O sentido do maléfico, do mago, da perversão, da natureza, entre outros, foram construídos por uma sociedade que controlava os discursos e, com efeito, a produção de saberes. Daí a importância do *corpus* de análise, textos considerados muitas vezes como “fontes menores”.

Em considerando os termos-chave na Sociologia, principalmente os conceitos de indivíduo e sociedade, deve-se levar em conta o caráter posicional destes conceitos, sobretudo quando estamos diante de um discurso marginal como o da Magia. Todo o conjunto conceitual da Sociologia do século 19, dobradas das teses das Ciências Naturais, concebia o objeto como algo já existente, algo pronto a ser estudado. Daí advêm os conflitos teóricos no que concerne ao estudo da Magia pela Sociologia da Religião. Não há a Magia propriamente dita, mas a Magia nas sociedades tradicionais. Não há o mago em si, mas o mago das sociedades modernas. A partir deste raciocínio, também não há a sociedade como conceito abstrato, mas sociedade a partir dos discursos dos indivíduos, sejam estes modernos, sejam estes tradicionais. O sujeito é sempre posicional. Sociedade, assim, é o produto teórico-metodológico de estudos de discursos no tempo, a partir do qual é possível compreender as interações da tessitura social. Como a sociedade é esta teia interrelacional, as vias de acesso a ela – os discursos – são arbitragens do cientista social. Assim dito, não interessa saber qual o discurso mais fiel, mais pronunciativo, uma vez que todos os discursos conduzem a esta teia.

Para a sociedade que ora se fundava no campo de saberes da Modernidade, o mundo se dividia nos horizontes universais do Cosmo, dos fenômenos e do Homem, o que conduzia os intelectuais a uti-

lizar todas as fontes possíveis de conhecimento, rompendo com o controle unicursal dos dogmas cristãos. Para tal, as ciências da experimentação passaram a enxergar a parte como desconexa do todo, quebrando o princípio *similis similibus*. O corpo não era mais o local do sagrado e nem o espelho do Cosmo, mas um complexo independente da Natureza.

Na verdade, esta época é assinalada pela hibridação. Saberes híbridos. Sociedade híbrida. O campo epistemológico não passa por uma ruptura abrupta como se história fosse possível por cortes. Tais cortes são apenas procedimentos metodológicos arbitrados pelos autores. Torna-se, pois, problemática a investigação destes períodos de transição. As próprias teorias clássicas são impregnadas por uma ideia de ciclos evolutivos diferenciados entre si por rupturas como revoluções, mudanças políticas, econômicas e sociais. A sociedade híbrida, com efeito, faz parte desta etapa intermediária entre os saberes da Tradição e aqueles da Modernidade. As rupturas se dão lentamente no processo descontínuo, como um rio que muda seu curso erodindo pacientemente o terreno, formando novas margens. A esta erosão nos hábitos sociais, nas sociabilidades, na cultura, Foucault denomina descontinuidade. Assim, mesmo a Modernidade não é suficiente para descalar o conhecimento anterior. Este resiste em novas formas, sob outros enunciados, nas falas ou nos silêncios de outros sujeitos.

O saber mágico consegue, desta forma, tanto resistir aos saberes modernos quanto subsidiá-los. No período anterior ao mecanicismo, por exemplo, havia já leis universais aplicados aos homens e às coisas.

Braço da Magia, a astrologia antecipadamente enunciava a imutabilidade dos corpos celestes e seu deslocamento no espaço cósmico.

A presença de uma força universal que impulsionava os corpos não tinha explicação racional, mas existia no mundo dos astros. Era uma força distinta do mundo natural, pois que este era regido por simples processo de vida e morte. Gerar, dissolver e decompor eram registros de um mundo inferior, sujeito às intempéries e desgraças. Com I. Newton e o novo campo do saber – a astronomia –, a astrologia retrocede diante do discurso novo, o qual nela foi incubado. A ideia da derrocada de saberes, a ideia de fim e de início, do novo em substituição ao velho é apenas um discurso mediativo que se reveste de poderes, que ordena o mundo das teorias do século 19. O discurso moderno, seja ele histórico, seja ele histórico ou sociológico, cria fatos ou os manipula em teses que também se presumem universais, pois como os corpos celestes, são inalteráveis e perfeitas. A lógica comteana, ao enunciar que o que é científico é perfeito, cria as condições epistemológicas para a sustentação das leis gerais para todas as Ciências Sociais. O oculto da Magia foi banido pela história linear, pela Sociologia clássica, pelo pragmatismo filosófico, todas formas de um ateísmo teórico com olhos voltados para o progresso do evoluído homem da Modernidade.

Todas as vertentes da Magia – astrologia, alquimia e teurgia – formavam a base sob a qual se ergue novo discurso da Ciência Moderna. O movimento dos astros, a numerologia cabalística, a fisiologia oculta, os saberes herméticos enfim, passaram a significar astronomia, cálculo e medicina no novo campo epistemológico do Mundo Moderno. Para ambos os discursos a Natureza foi o centro

diretor das ações. Para as sociedades tradicionais a Natureza era a fonte das similitudes. Dos planetas às pedras, dos números às notas musicais, tudo existia na Natureza que era a Grande Mãe a quem se deveria render honra e glória. Para as sociedades modernas a Natureza era o mundo bruto, de um lado romantizada pela ideia bucólica de campo, por outra fenestrada por imagens maléficas. No entanto, para ambas as sociedades o homem era o fundamento central. Um homem espelho do Cosmo para a Tradição. O homem como ser vivo superior para a Modernidade.

O raciocínio “*Cogito, ergo sum*” de R. Descartes mudou a noção antiga de correspondência entre o homem e o Cosmo. Ele vai de encontro ao princípio mágico “*Ergo sum qui sum*” – “Sou quem sou”. Para a Magia, o ser é detentor de uma inteligência e vontade universais que têm por auxiliar uma faculdade pouco conhecida nos domínios do Mundo Moderno: a imaginação. Para os tradicionais, a imaginação significava a realização das imagens do mundo invisível no mundo visível, a tridimensionalização do mundo etéreo. Para os modernos, imaginar é falsear a verdade, é ludibriar a razão, é perverter as leis universais.

No tocante à religião, tanto o cristianismo católico quanto suas derivações protestantes condenavam a Magia como a heresia das heresias. A ideia de um homem espelho do Cosmo significava a ideia de um Deus emanção e não de um Deus Criador. Muito embora a cristandade seja oriunda de um paganismo que cultivava a Natureza e seus deuses e de um judaísmo essencialmente mágico, a Igreja Católica se recusava a ver no homem um ser dotado de qualquer princípio criador. As vertentes protestantes, por sua vez, baseadas na dou-

trina da salvação, abraçavam os domínios de uma religião evoluída e adaptada ao Mundo Moderno, portanto livre de quaisquer princípios mágicos. Para resistir ao discurso moderno do novo, discurso este disciplinador, a própria Igreja Católica tratou de fazer alianças com a emergente sociedade burguesa. A Magia, também resistindo a este apelo controlador dos modernos, é resgatada pelos magos eruditos e se adapta à Modernidade nas Sociedades Secretas. A Magia passa a ser mais mecânica, mais experimentalista, portanto menos arte no sentido platônico do termo. Os novos conceitos elaborados a partir de então eram tão metafísicos quanto os pressupostos da Magia. Tempo, espaço, energia, força são abstrações mensuráveis por arbitragens dos cientistas. Essência, estratos, éter, conceitos da metafísica mágica, por outro lado, são incomensuráveis, abstrações que guardavam em si a base da similitude.

O discurso da Magia sofre na Modernidade uma enxurrada de negações que partem de polos tão opostos como as instituições religiosas e as sociedades científicas. A prática, inaugurada pela Igreja Católica, de associar a Magia à demonologia é imitada por outros setores da sociedade moderna. A concepção de uma cultura erudita, apregoada pelos românticos em detrimento de um senso comum, liga a Magia ao antigo. Literatura, pintura e escultura cuidam de representar a Mundo Moderno como mundo iluminado das cidades em oposição ao mundo obscuro das florestas. Bestas, feiticeiras, diabinhos, orgias, duendes e toda a sorte de seres malignos tinham no campo o seu território. O saber moderno era, assim, essencialmente urbano. Erudição e urbanidade passaram a significar a mesma coisa. Masculina, a sociedade moderna inventa o maléfico através da asso-

ciação de coisas, fatos e pessoas com o mundo antigo, este povoado de superstições e atrasos. Filósofos modernos, cientistas, historiadores, literatos, salvo raras exceções, criaram um imaginário da Magia enquanto bruxaria, crime ou credices populares sem maior importância. Este imaginário perpassa todas as classes de modo que, até as populares, muito embora fizessem uso das práticas mágicas, passam a cultivar a Magia como memória do malefício, do antigo, do campo. Como as ideias circulam em diferentes meios culturais, o discurso mágico vai se imbricando com outros tantos, fato este que possibilitou sua dormência, suas emergências no meio popular pelas mãos das benzedadeiras, pelas orações das rezadeiras, pelos ritos do cristianismo mágico, bem como no meio erudito pela institucionalização das Sociedades Secretas, pelo advento do neo-esoterismo no mundo contemporâneo. Os discursos, portanto, jamais se cristalizam num sistema rigoroso e individual de pensamento. Discurso é codificação, decodificação e recodificação. Analisá-lo é decodificá-lo em séries lógicas para remontar seu percurso.

Pelo enunciado anteriormente, não se pode dizer que as práticas antigas são idênticas à Magia Erudita, nem tampouco dizê-lo quanto aos novos movimentos esotéricos contemporâneos. Como todo discurso emergente, o discurso mágico se reveste de vários outros que, em cadeia, agregam vários outros elementos à análise. No caso da Magia, seja ela qual for, este princípio se traduz como a arte de influenciar o curso da Natureza. Daí, em períodos de crise, a emergência das artes mágicas ser uma constante. De emergência e dormência sobrevive o discurso.

O discurso é um ato fundador. Foi o imaginário do medo do mal que, divulgado seja pelos meios eruditos – a imprensa –, seja pelos meios populares – a oralidade –, inventou a imagem da Magia ligada ao feminino, ao demônio e ao errante. Por conseguinte, o aparato repressivo não só desmascarava as bruxas e feiticeiras como as criava. Para uma sociedade urbana e masculina, a presença da mulher e estranhos andarilhos representava o perigo para a vida cotidiana baseada em valores burgueses como território próprio e limitado, e moral cristã fundada num deus único e masculino. Com o desenvolvimento da Ciência Moderna, notadamente das Ciências Sociais, o discurso mágico também perde fôlego. As curas, antes firmadas em princípios ocultos, foram sistematizadas pela medicina moderna e seus procedimentos peculiares. De bruxos, os enunciadores da Magia passaram a ser considerados loucos, mas ainda assim maléficos. Os processos disciplinares não se davam mais pela religião, mas pela Ciência Moderna. Tais processos disciplinares objetivavam ordenar a sociedade, tornando dóceis os desviantes sociais, mais tarde vistos como patologia social pelas teses do funcionalismo orgânico.

No mundo dicotômico da Modernidade, os princípios da falsidade e da verdade orientavam os discursos que deveriam ser aceitos e aqueles que não. Origem e autoridade do conhecimento eram patamares que estabeleciam o que deveria ser verdade. O controle dos discursos se dá, então, por mecanismos visíveis – códigos, poder de repressão – e por outros invisíveis – ideologias, teorias, imaginação. A Magia, destarte, foi associada à falsidade em oposição à verdade inventada pelos modernos como forma de controle dos discursos. Este controle é tamanho que se torna fato contumaz numa socieda-



de. A ideia de real e verdadeiro ligados ao eruditismo da Ciência Moderna penetra os discursos populares fazendo com que as curas com ervas e poções sejam renegadas em favor de tratamentos químicos, a produção rural inferiorizada diante da industrial, o real do antigo relegado aos estudos sobre o senso comum. Outra forma de controle dos discursos foi a imprensa. Antes dela, a profusão de discursos era tão ampla quanto desejasse a imaginação dos indivíduos. Depois, reduzidos os processos de significação com os conceitos científicos, a comunicação passou a delimitar o universo do discurso imaginado. A escrita hieroglífica e simbólica da Magia, diferente da escrita ocidental, dá margens à abundância dos símbolos ideográficos e hieroglíficos, entre outros. Com a imprensa, instituiu-se a linguagem através de uma gramática oficial na qual entram noções de falso e verdadeiro, correto e errado. O enciclopedismo, neste aspecto, foi a maior tentativa de ordenar o mundo a partir da elaboração de conceitos tidos como universais.

Os modos de vida advindos do Mundo Moderno significam uma rota de fuga à ordem social tradicional. A mudança no campo epistemológico que desestabilizou as teses da Magia significou uma mudança não só nos conceitos como também nos ritmos da vida. O princípio do esvaziamento do tempo de A. Giddens, em se referindo à descontinuidade Tradição-Modernidade, explica bem o desterro da base epistemológica da Magia a partir do século 16. Tanto Foucault quanto Giddens servem de iluminação para o entendimento desta rota de fuga. O tempo e espaço para o Mundo Mágico eram um uníssono. Pelo princípio da similitude, o conjunto tempo-espaço está ligado a um certo grau de relativismo. Melhor explicitando: os

conceitos da Magia são essências, portanto oniscientes e onipresentes nos campos macro ou microcósmico. As atividades mundanas estavam, pois, submetidas às conjunções astrológicas e suas correspondências com o tempo-espaço. As decisões partiam, na sua maioria, das vozes dos oráculos e das profecias. Para o Mundo Moderno, tempo e espaço são vetores separados e inequívocos. A ordenação do tempo e do espaço abandona a lógica das correspondências com a Natureza, com o Cosmo, e estrutura modelos ordenadores do mundo cotidiano. Tempo e espaço são institucionalizados e distribuídos conforme as demandas da nova ordem estabelecida como controle dos discursos na Modernidade.

Para o Mundo Mágico a sociedade vive a ordem encantada sempre existente, o rito da Natureza visível e as leis da Natureza invisível. A Magia presente nestas sociedades mantém vivos os símbolos sagrados que são perpetuados por gerações. Como não há ruptura abrupta, os dois tipos de sociedade convivem ainda com a ideia de tradição, com uma diferença: o Mundo Mágico é lastreado por uma tradição que assegura a manutenção dos sentidos e significados dos signos; o Mundo Moderno, ao contrário, embasa-se numa tradição sempre revisada pelo novo, pelo recém-descoberto, na qual os signos são renováveis porque têm seu sentido deslocado por novas certezas, novos valores, novos poderes.

O discurso mágico se constrói a partir de uma visão sistêmica do mundo. O princípio *similis similibus* evoca a tese de que tudo é manifestação de uma mesma realidade última. Matéria e movimento, onda e partícula, sonho e vigília são, pois apenas faces desta mesma coisa. Neste campo epistemológico a conexão se dá de tudo

para tudo, e nenhuma parte desta conexão é fundamental, é mais importante. As propriedades de uma parte são determinadas pelas propriedades das demais partes. Isto torna os talismãs possíveis: a cor, o dia, o planeta, a erva, o som, o número, o nome, todos se correspondem em suas propriedades, pois cada um reflete o outro numa progressão infinita. Este princípio da totalidade a partir da similitude se incompatibilizou com o discurso da Modernidade, a qual vai erodindo o discurso tradicional provocando o refluxo destes saberes tradicionais que se imiscuem ao próprio discurso da Modernidade. Daí a possibilidade de emergência do discurso mágico mesmo no mundo contemporâneo. Não há, portanto, corte epistemológico, e sim uma descontinuidade do campo epistemológico que passa a ser renovado. O discurso moderno confunde a realidade com seus conceitos e teorias sobre esta realidade. Desta maneira fica mais fácil apreender a realidade construindo-a pelo controle dos discursos. A escrita da Ciência tornou-se a forma mais eficiente de controlar discursos. Separando, classificando, ordenando e hierarquizando a Natureza e as ideias chega-se a um controle quase absoluto da produção de saberes.

Tempo e espaço são concretizados em teoremas matemáticos. A própria matemática mãe da abstração, passa a ser a mãe da exatidão na filosofia dos modernos. O Mundo Moderno é tridimensional, observável num espaço rígido e limitado, e num tempo crescente e evolutivo, de acordo com as teorias gerais da mecânica clássica. Além disto, estas coordenadas eram consideradas como dimensões separadas até a relatividade de Einstein.

Os pensadores modernos e sua tentativa de ordenar as coisas, a famosa disciplinarização dos discursos, não se deu apenas no âmbito das Ciências Naturais. A instauração de uma temporalidade diferenciada em espaços diferenciados é um dos lastros principais de teorias sobre conceitos fixos no tempo e no espaço, como homem, cultura, povo, governo, Estado, religião.

O mundo nunca esteve desencantado a não ser nos escritos dos pensadores modernos. Tampouco, o surgimento das tendências orientalistas nos novos movimentos religiosos significa um reencantamento do mundo. Pensar assim é crer em rupturas e na extinção de determinados discursos em prol de outros. Discursos não morrem ou somem. Discursos emergem como brotos em dormência por longo período. Contudo não emergem puros, mas mesclados com as tintas do novo panorama. A Magia Erudita não é a magia dos novos movimentos religiosos e vice-versa. Embora as bases sejam semelhantes, estas são frutos de diferentes campos epistemológicos, portanto diferem no sentido que conferem ao mundo.

A mentalidade fragmentada do Mundo Moderno originou conceitos e saberes fragmentados. O conjunto da Magia – alquimia, astrologia e teurgia – era uníssono, sendo as distinções de erudito, popular, feitiço, encantamento, mago, bruxo, magia branca, magia negra, meras arbitragens inventadas pela dicotomia maniqueísta dos modernos para sujeitar indivíduos, disciplinar discursos, exercer poderes via ordenação de saberes. O controle dos discursos torna possível a formulação de um modelo único e inequívoco de interpretação.

Este indivíduo erodido dos espectros da Tradição é o sujeito do conhecimento que tem sua definição na Sociologia Histórica: o co-

nhecimento não é o espelho da realidade. O homem moderno não é o signatário do mundo natural, é o seu inventor! O registro dos saberes é feito objetivamente a partir de medidas e da estratificação do tempo e do espaço, o que gera, portanto, uma enciclopédia de leis constatadas e, assim, universalizáveis. O *cogito* do sujeito implica em questões postas por este sujeito e por ele respondidas. A razão moderna cria o real, não o reproduz. Inventa o mundo mediatizando símbolos e conferindo à natureza uma ordem previamente estabelecida. A Modernidade torna a Natureza decifrável.

No sentido oposto, a Mundo Mágico implicava necessariamente na ideia de transcendência do microcosmo em relação ao macrocosmo. Os signos refletem sempre o já-dado, o mundo das essências, a unidade que contém as múltiplas formas e fins, o tempo sempre eterno que toma pedras, cores, sons, plantas e homens como sistema único e correspondente.

A racionalidade do Mundo Moderno não foi sinal apenas da Ciência Moderna que se impunha como razão única. A vida cotidiana foi pautada também por esta racionalidade. As situações do dia-a-dia foram previamente reguladas com o estabelecimento da temporalidade e espacialidade modernas, ambas com base na lógica e no cálculo. O mundo urbano é um mundo institucionalizado, guiado por um sistema jurídico que se propugna como independente dos fatos reais, que se autodefine como saber neutro. A verdade moderna nasceu com as teorias dos modernos, pois só era verdadeiro o que se apresentava legitimado por um sistema de regras. Neste sentido, a Ciência Moderna é um dos grandes controladores da produção e divulgação de discursos.

O campo epistemológico moderno exaltava predominantemente as virtudes da razão e do realismo, negligenciando os saberes populares. Para tal foi criado um sistema normatizador de regras e formas de linguagem que classificava o que era culto e o que era popular.

As teorias modernas possuem um caráter humanístico. A Magia também, uma vez que enxerga no homem um espelho do Cosmo. A diferença reside no fato de que o humanismo moderno percebe e conceitua o homem como sujeito e não como essência contígua ao macrocosmo. O sujeito humanista, assim, percebe os objetos circundantes diretamente, sem intermediários. Dá-se uma erosão nos espaços habitados originalmente por seres sutis ou energias sobrenaturais com a ideia de sujeito conhecedor e objeto cognoscível.

É premente frisar que a Ciência Moderna representa uma descontinuidade das ciências da tradição. O campo da matemática, astrologia, harmonia, música e física ao se depararem com o método experimental, deslocam seus objetos e renascem nos novos discursos clássicos da termodinâmica, da química, da astronomia ou da fisiologia. As Ciências Sociais, herdeiras das teorias clássicas que atingem seu apogeu no século 19, definem o que se deve ser estudado, definindo, por tabela, conceitos como homem, sociedade, indivíduo e cultura.

Com a arqueologia dos discursos torna-se possível pôr em suspenso ideias até então tidas como inequívocas. Este garimpo nos discursos tem a finalidade de determinar quais são seus campos de enunciação, ou quais são seus campos condenados ao silêncio.

No entanto, o silêncio é ele mesmo um grande discurso. Se a Modernidade representa uma forma de controle dos discursos é que existe claramente uma repressão a certos discursos que ora apare-

cem revestidos de outros discursos, ora permanecem dormência nos domínios do segredo, do oculto, do codificado. Há, pois, um mundo formado de discursos jamais-ditos. Com efeito, o Mundo Mágico e sua lógica tradicional entram no ocaso, que é o alvorecer do discurso da razão do Mundo Moderno. Há sempre uma correlação de forças entre o dito e o não-dito. Isto significa dizer que a Magia vai ter seu paradigma sulcado, mas vai continuar a existir sob o lastro de outro campo epistemológico. Se as correspondências já não serviam de modelo de compreensão do mundo, a Magia vai passar a existir nos domínios silenciosos das Sociedades Secretas na Modernidade. O sentido não pára, ele segue outras rotas após a erosão do campo epistemológico no qual repousava.

A ideia de conceitos científicos na Modernidade limitou os sentidos dos signos a uma faixa restrita de significados. Dotando as coisas de valores cultuados no Mundo Moderno, as grandes narrativas construídas para compreender o mundo tomaram como quase inequívocos os conceitos oriundos no mundo urbano. Como o padrão era evolutivo e contínuo, o antigo, A Tradição, as similitudes foram tomadas como os resquícios de um mundo que o tempo apagou. Só o silêncio foi capaz de manter viva a Magia que se tornou um discurso erudito nas Sociedades Secretas espalhadas por todo o mundo. Desta forma, as grandes descobertas arqueológicas do século 19, que trouxeram à luz antigas sociedades, representou também uma leitura moderna do mundo antigo. Tudo foi enfim decifrado segundo a lógica cartesiana, mesmo sociedades e indivíduos cujo *modus operandi* radicalmente diferia da sociedade moderna.

A ideia do inominado, do não-dito, foi expurgada do Mundo Moderno em prol da ideia de autoria. Desta perspectiva, grandes escritos anônimos tiveram a chance de emergirem sob a batuta erudita dos magos e mestres das Sociedades Secretas. O silêncio destas organizações funda, desta maneira, a Magia tradicional na sua forma erudita. O silêncio é uma estratégia de continuidade dos discursos censurados, reprimidos, proscritos.

Sem embargo, a Magia se descortina no Mundo Moderno por entre os conceitos da Ciência que emerge como discurso ordenador dos saberes. Por entre as frestas metafísicas das teses de I. Kant, de I. Newton, de C. Darwin, por entre estas brechas emerge os traços de Magia dos astros na astronomia e astrofísica, a Magia das plantas na medicina e biologia, a Magia cabalística no cálculo e na álgebra linear.

A Magia Erudita recebeu uma nova formatação a partir dos conceitos gerais do Mundo Moderno. As práticas experimentais da Magia natural foram sistematizadas e racionalizadas, sendo subtraída destas a ideia da transcendência. Por outro lado, a própria Magia serve de inspiração para as teses da evolução da vida, da ideia da história em ciclos, da matematização do mundo. A Magia tradicional fica resguardada no silêncio das Sociedades Secretas enquanto a Ciência Moderna é proclamada como o discurso do mundo novo.

Com efeito, a criação de conceitos implica na criação de sujeitos. Do bruxo ao mago erudito, do alquimista ao bioquímico, do astrólogo ao astrônomo, o mesmo discurso se descortina em novos enunciados e sujeitos novos. Com a erosão do campo epistemológico, o astrólogo que era outrora um conhecedor de todas as artes mágicas se reduz a uma especificidade em sendo astrônomo. Individuali-



zam-se não só os sujeitos, mas as formas de saber. Os saberes são compartimentados, fragmentados e disciplinados por uma rede de poderes que orienta o quê, quando e como algo pode ser dito.

A Magia sobrevive no Mundo Moderno porque as Sociedades Secretas renovaram a base intelectual desta com os preceitos do método científico. Desta forma a Magia também aparece como discurso da Modernidade, como discurso com autoria. Não mais a Magia das similitudes, mas a Magia voltada para a metafísica moderna, baseada na tridimensionalidade Deus, pensamento e corpo. Com a Modernidade nasce o sujeito do conhecimento, aquele capaz de perceber, sentir e conceituar as coisas do mundo. O mundo poderia ser compreendido, pois os conceitos são estratégias discursivas que dizem se algo ou alguém é real ou não.

Mesmo presente nas Sociedades Secretas, a Magia sempre foi tida por um saber superado no Mundo Moderno. O pressuposto maior da sociedade moderna era superar os vestígios do passado e construir o presente vivo. A Magia simbolizava parte destes vestígios. As Ciências Sociais, por conseguinte, como ciências do tempo presente e do espaço urbano silenciam em relação ao tema ou faz dele um ciclo histórico há muito superado. Ideias de organicidade, superação e racionalização nos autores clássicos da Sociologia indicam claramente esta ideia. Só em negar os saberes do Mundo Mágico é que se possibilitou a emergência das principais teses das Ciências Sociais. Mesmo a Antropologia no seu resgate dos temas mais tradicionais imputou o conceito de primitivo a sociedades e saberes que ainda agem como se houvesse um Mundo Mágico.

As Ciências Sociais são discursos fundantes. Fundam os conceitos de indivíduo e sociedade, de vida em sociedade, de organização. Distinguem, a partir da História, os ciclos e lidam com a ideia da superação dos ciclos antigos em benemérito dos que virão.

De acordo com as teses gerais de Simmel, Tönnies e Weber, nas sociedades tradicionais os homens tipicamente viviam num número muito limitado de pequenos círculos sociais. Tais círculos, presentes em pequenos grupos ou mesmo vilarejos, cercavam de tal maneira o indivíduo que sua existência na prática pode ser posta em suspenso. Não que inexistisse o indivíduo diferenciado, mas a personalidade deste estava imersa na personalidade do seu grupo social. Só no Mundo Moderno é que aparece a ideia de instituições com funções específicas e, dentro destas, indivíduos específicos. As lideranças tradicionais envolviam uma certa dominação na personalidade do indivíduo dentro dos círculos sociais. O tradicional envolve as linhagens sanguíneas, as relações são estabelecidas por dons, pressupostos de um mundo povoado de deuses, encantos e magia. No Mundo Moderno o princípio de organização é fundamentalmente diferenciado. Um indivíduo é um membro de muitos círculos pré-definidos, os quais não envolvem nem controlam sua personalidade com a proporção dos círculos tradicionais. Há uma clara separação entre os princípios religiosos, a vida cotidiana e o mundo do trabalho nos círculos da sociedade moderna. Isto significa que cada indivíduo pode ocupar uma posição distinta na inserção de cada um destes círculos. Assim, a segmentação da vida social foi um fator fundante na descontinuidade do campo epistemológico da Magia. Conceitos tradicionais como similitude, correspondência, analogia foram postos

em dúvida e gradativamente substituídos por um sistema que instaura signos, cria representações exteriores aos signos tradicionais o que implica dizer que as coisas são reordenadas a partir de como cada um dos círculos se organizam. A *ars magica* perde fôlego pela sua crença nas essências. O pensamento cartesiano, desta maneira, libera o indivíduo e sua personalidade.

Com relação ao traslado da Magia Europeia para o Nordeste Açucareiro é de se notar a profusão de valores que juntos amoldaram o discurso mágico nesta região: o **magismo do açúcar**. Vale dizer que a sociedade açucareira nordestina foi formada por grupos mais díspares possíveis como judeus, cristãos-novos, marranos, degredados por heresia, para citar apenas aqueles que lidavam com a Magia na Europa.

A expansão para as Américas significou mais do que a descoberta de novas terras. Significou, principalmente, a descoberta do extremamente outro. Para análise a que se propõe este livro, a sociedade brasileira, notadamente a sociedade açucareira do Nordeste era uma combinação de saberes tanto do Mundo Mágico quanto do Mundo Moderno. Somos fruto de um processo colonizador que misturou cristianismo medieval, judaísmo, paganismo e a Magia em todas as suas formas.

As manifestações mágicas do Nordeste Açucareiro concerniam principalmente à teurgia – a magia prática do cotidiano –, uma vez que esta servia de alinhavo da tessitura de uma sociedade em se formando a partir de tantas diferenças. Desta forma, o magismo do açúcar está relacionado diretamente com curas, benzeduras, rezas, patuás, mandingas, leituras astrológicas, busca de botijas, agrono-

mia oculta, manejo de animália e ervas, além de aligações entre pessoas, coisas e fenômenos.

O meio natural do Nordeste Açucareiro associado ao modelo de colonização híbrida fez desta região o palco privilegiado para a emergência da Magia enquanto magismo do açúcar. Catolicismo insipiente, patriarcado marcante: eis dois grandes ingredientes para as heresias do açúcar.

Numa sociedade profundamente agrária, a Magia Erudita não chegou como um discurso dominante. O discurso mágico já aparece na sociedade açucareira como um discurso herético. A sociedade açucareira nordestina é um campo no qual se imbricam a Tradição e a Modernidade. Enquanto o fenômeno das grandes navegações representa o triunfo do expansionismo do Mundo Moderno, a colonização representa um início, uma espécie de volta ao Mundo Mágico, à mata, ao campo, ao mundo antiurbano. Como impor sociabilidades modernas num mundo sem sociedade civilizada é uma questão ainda por ser investigada.

O magismo do açúcar é, pois, uma forma de sociabilidade específica da sociedade do Nordeste Açucareiro. É só a partir deste magismo que foi possível a convivência de um catolicismo místico, de uma cristandade mesclada com judaísmo, de um mundo povoado de mitos agrários e rituais de fertilidade, a exemplo das festas juninas, evento maior nesta região.

O próprio processo de urbanização do Nordeste Açucareiro conviveu com uma aristocracia agrária vivendo numa sociedade urbana. O jogo de poderes e a territorialização desta região reflete claramente o discurso patriarcal em oposição às modernidades proclamadas

pelos arautos do novo. De Câmara Cascudo a Gilberto Freyre, de Ariano Suassuna a José Américo de Almeida, todo o debate teórico sobre o Nordeste se volta para esta tensão entre Tradição e Modernidade. Muito embora as Ciências Sociais quando voltadas para analisar o Nordeste tenham sempre seguido a ideia de ruptura nas suas abordagens, novos estudos têm se preocupado com o restabelecimento de fatos que só vêm a corroborar com aqueles narrados neste livro.

O Nordeste Açucareiro e seu magismo representam um problema para análises que levam em conta a ideia de ciclos evolutivos. Os estudos usuais sobre esta região não conseguem explicar como relações tradicionais podem sobreviver e serem cultuadas mesmo nos séculos 19 e 20, séculos altamente racionalistas. O magismo do açúcar está presente nas mais urbanas das cidades, seja numa simples rezadeira, seja num grupo neo-esotérico.

As imagens que retratavam o Nordeste Açucareiro nos grandes veículos de comunicação, principalmente do Sul e Sudeste do país, na iconografia sobre esta região, pelos pincéis, pelas canetas, pelas esculturas dos modernos construíram um Nordeste ora pobre e violento, ora medieval e romântico.

Território da miséria. Tempo do atraso. A partir destes dois discursos, a sociedade açucareira passou a ser vista como antimodernidade num mundo no qual o apelo ao novo é a tônica.

No que concerne ao tema deste livro, o domínio erudito da Magia não chegou a influenciar o magismo aqui presente. A sociedade açucareira, culturalmente bastante diversificada, sofreu a primeira tentativa de controle do discurso por parte da Visitação do Santo

Ofício às Capitanias de Pernambuco e Itamaracá – o território do açúcar – em 1591. O patriarcado foi outra maneira de controlar o discurso mágico a partir da repressão ao paganismo das festas da colheita em junho e julho. O sistema de controle mirou nos cultos à Natureza viva – a Grande Mãe –, aos quatro elementos mágicos, e aos seres elementais. A vida urbana e os valores modernos, por fim, foram a mais eficiente forma de disciplinarização do discurso mágico, através do controle da vida cotidiana e da padronização dos discursos que se impunham como a Ciência, as normas jurídicas e os meios de comunicação.

A falta de autoria dos principais textos mágicos do Nordeste Açucareiro – *As Chaves de Salomão*, *A Cruz de Caravaca* e o *Livro de São Cipriano* – confere um certo grau de falsidade a estes textos, quando vistos à luz das teses clássicas das Ciências Sociais. A partir da Análise de Discurso, a autoria deixa de ter prioridade na análise, pois o autor é mais uma posição que ocupa determinado sujeito, e só mais um canal por onde flui o discurso. A autoria é padrão de verdade, de confiabilidade, para a filosofia, a literatura e a Ciência Moderna. O anonimato destes textos, portanto, significa tão somente mais uma forma de resistência do discurso mágico no Nordeste Açucareiro, uma vez que o próprio anonimato garantiu a sobrevivência destas práticas mágicas. A repressão não recai nos escritos anônimos, mas nos seus enunciadores, sejam eles autores ou divulgadores. Os três livros citados são geralmente manuseados por indivíduos do meio popular, sendo assim considerados subliteratura, crendices, superstições, estórias do arco da velha. O discurso do novo não considera o anonimato dos textos, pois a assinatura do mundo foi feita pelos

intelectuais modernos, os mesmo que assinavam as idealizações iconográficas que contavam a história do homem no tempo.

Ao magismo do açúcar foi atribuída a pecha de maléfico. A invenção do sujeito maléfico, oriunda da Europa, chega ao Nordeste Açucareiro como artimanha de regulação na elaboração e dispersão de saberes. A sujeição dos praticantes do magismo do açúcar à demonologia e à charlatanice criminoso, regulou de tal maneira este discurso mágico que os estudos de grande parte de historiadores, sociólogos, antropólogos, entre outros, caracterizou-os como fanáticos, messiânicos, atrasados ou, na mais sutil das teses, românticos medievais remanescentes de antiquíssima cultura prestes à extinção.

No que diz respeito à formação da sociedade nordestina, a Magia representa a antimodernidade. Magos, bruxas, feiticeiros, patuás, talismãs, encantamentos, benzeduras e outras tantas são coisas e personagens de um sistema arcaico, que deixa o território nordestino na berlinda do progresso. Magia é sinal de um mundo que a Modernidade diz já ter sido findo. Portanto, para minimizar a ideia do Nordeste enquanto território do atraso, as teses sobre a região, na sua maioria construídas por autores modernos, enfatizaram os aspectos do desenvolvimento da região para se contrapor aos discursos do Sul e Sudeste. O magismo do açúcar passou a ser visto como romantismo ingênuo, principalmente pela literatura. As heresias do açúcar são o referencial do discurso antimoderno. Elas não coadunam com os conceitos de evolução, sociedade moderna, progresso e civilização. As teses sobre o Nordeste tentaram criar a ideia de um sujeito histórico da Modernidade que para existir negou o

que representasse o velho. É uma sociedade autofundada em seus próprios conceitos.

A Magia torna o Nordeste Açucareiro sacralizado. Com efeito, as teses modernas são instituídas a partir do conceito de secularização do mundo que representa uma ruptura com os valores religiosos e mágicos. A sociedade moderna, em sendo auto-referencial, elabora e se organiza em torno de valores que ela mesma criou. Em relação ao Nordeste Açucareiro, mortos devem estar seus deuses mágicos, seus cultos agrários, suas heresias, numa paráfrase a Nietzsche. Em sendo uma reduplicação de si mesmo, o Mundo Moderno se inventa e reinventa num movimento entrópico a partir dos seus próprios valores. A romântica sociedade açucareira e seus saberes heréticos têm seu lugar apenas na literatura e no fantasioso mundo do passado. As novas sociabilidades modernas impõem um projeto para as sociedades que insistem em cultivar valores do Mundo Mágico: indivíduos cuja razão seja movida pela técnica e pela Ciência.

A análise do magismo açucareiro e da própria Magia põe em questão a legitimidade do sujeito construído pelas Ciências Sociais, o sujeito das instituições, da Ciência, da razão. A Magia é um território das margens. Assim, é partir dela que se pode pensar na construção das instituições sociais aparelhadas pelo saber jurídico e pela lógica científica cujo papel maior é o controlar discursos. Novas heresias. Novas formas inquisitoriais. A reconstrução dos saberes, práticas e regras que conduzem a sujeição dos indivíduos ao maléfico e o medo que dele se tem são erosões pelas quais se desconstruiu o campo epistemológico do Mundo Mágico, de cujas ruínas soergueu-se o campo epistemológico do Mundo Moderno. As Ciências Sociais, por



sua vez, com a sistematização de métodos de pesquisa e análise do real feitos com instrumental das Ciências Naturais, esvaziam da Magia e seus enunciadores qualquer grau de cientificidade. Os saberes, neste sentido, são procedimentos que disciplinam a produção, dispersão e circulação de discursos os quais detêm o poder de serem aceitos como retrato fiel da realidade.

Em sendo um território no qual se manifestam claramente práticas tradicionais e modernas, o Nordeste Açucareiro se vale do magismo para a manutenção de práticas sociais, principalmente aquelas ligadas ao mundo natural. Os rituais sazonais da Magia Cerimonial representam, antes de mais nada, um discurso que se opunha ao discurso oficial representado, sobretudo pelo patriarcado e pela religião católica. O culto aos quatro elementos da Magia – terra, fogo, água e ar – não foi uma adaptação da Magia ao catolicismo e sim adaptações do catolicismo à Magia. A religião oficial, na vã tentativa de banir a Magia, fez coincidir o culto aos santos com os grandes festivais da colheita. Em sendo um discurso oficial, faz-se parecer que os grandes festivais de fertilidade de junho e julho são festejos puramente cristãos. Para o Nordeste Açucareiro as festas juninas não representam apenas o folclore dos santos, mas o culto à fertilidade da terra e das mulheres num tempo cíclico do nascer e renascer eternos. Nestes cultos as ideias basais da Magia estão presentes: o unicismo, as correspondências, o naturalismo, os ritmos e as oposições. Confundem-se homens e meio natural na busca da fertilidade da terra e das mulheres homenageadas nas figuras da Virgem de ventre sagrado.

Nestes rituais, o tempo e espaço da Modernidade são postos em suspensão a partir da instauração do tempo-espaço mágico no qual

os mesmos símbolos são cultuados a partir das mesmas interpretações. Os ritmos são os da Natureza, baseados nos solstícios e equinócios, os quais comandam as chuvas, os ventos, a fertilidade da terra e morte e vida dos frutos e dos homens. As sociabilidades são reforçadas com os rituais renovadores da aliança do micro com o macrocosmo, reforçando-se, portanto, as tradições.

Firmada definitivamente como um discurso sobre a Natureza e o Homem, a Magia é o itinerário de vários enunciados e sujeitos que ora emergem como código social, ora silenciam na dormência que o controle discursivo impõe. Como sói acontecer na história da humanidade, as narrativas são a tradução dos discursos da superfície. Todavia, eis que há na profundidade dos discursos uma interconexão de ditos, não-ditos e mal-ditos que tornam possíveis a investigação de fissuras no vasto campo discursivo destas metanarrativas. Quando da erosão do Mundo Mágico acontece o ponto de mutação. Saberes são corroídos e dão lugar a outros. Enxerga-se, na superfície, o velho sendo descartado em favor do novo. Mas é ilusão. O velho e o novo – o Mundo Mágico e o Mundo Moderno – tendem a se ajustar e se harmonizar, para que o extremamente novo não se torne a negação do extremamente velho, mas sua possibilidade de existência.

## Referências

---

ABUSH, Tzvi. The Démoniac Image of the Witch: the reworking of popular conceptions by learned exorcists. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, Magic and Science. In concern and in conflict*. Oxford, OUP, 1998. p. 27-58.

ALBUQUERQUE JR, Durval M. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Massagana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALBUQUERQUE, Eduardo B. de. *A palavra eficiente: rezas populares brasileiras*. São Paulo: UNESP, 1998. 10p. Ensaio.

ALMANAK ADMINISTRATIVO, MERCANTIL E INDUSTRIAL DO ESTADO DA PARAHYBA. Parahyba: Imprensa Oficial, 1900.

ALMEIDA, Horácio. *História da Paraíba*. João Pessoa, UFPB, 1978.

ALMEIDA, Renato. *A inteligência do folclore*. 2ed. Rio de Janeiro: MEC, 1974.

ANDRADE, Gilberto O. de. *Morão, Rosa e Pimenta: notícia dos três primeiros livros em vernáculo sôbre a medicina no Brasil*. Recife: Arquivo Público Municipal, 1956.

ANDRADE, Maristela de O. *Anotações sobre a obra etnográfica de Câmara Cascudo*. Natal: IHG, 1999

ARAÚJO, Alceu M. *Alguns ritos mágicos: abusões e medicina popular*. São Paulo: s/e. 1951.

\_\_\_\_\_. *Medicina rústica*. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1959.

- ARAÚJO, Maria Benedita de. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa*. Universidade de Coimbra: 1998.
- ASCROFT-NOWICK, Dolores. *First steps in ritual magic*. Londres: Penguin, 1982.
- ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- AVENI, Anthony. *Conversando com os planetas. Como a ciência e o mito inventaram o cosmo*. São Paulo: Mercury, 1993.
- AZEVEDO, Elvira C. *O sefardismo na cultura portuguesa*. Lisboa: Passagem, 1984.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- BARDON, Franz. *Magia prática: o caminho do adepto*. São Paulo: Ground, 1998.
- BARRETT, Francis. *Magus. Tratado completo de alquimia e filosofia oculta*. São Paulo: Mercury, 1994. (Reprodução do original de 1801).
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1966.
- BEM-YEHUDA, Nachman. *Witchcraft and Occult as Boundary Maintenance Devices*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 229-260.
- BLOM, Harold. *Kabalah and Criticism*. Londres: Crossroad, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Presença, 1983.
- BINGEMER, Maria Clara R. (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

BRANDÃO, Carlos R. *Festim dos bruxos. Estudo sobre religião no Brasil*. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BURTT, Edwin A. *As bases metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: UnB, 1991.

CANTOR, Norman. *Dictionary of word origins*. Londres: Harper Collins, 1990.

CARNEIRO, Sandra Maria C. de S. *Trajetórias espirituais enquanto projeto da Modernidade*. São Paulo: USP, 1998. Relatório de pesquisa.

CARVALHO, José Jorge de. *Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea*. In: BINGEMER, Maria Clara R. (org.). *O impacto da Modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-163.

CASCUDO, Luis da C. *Anúbis e outros ensaios*. 2ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

\_\_\_\_\_. *Calendário das festas*. Rio de Janeiro: MEC, 1968.

\_\_\_\_\_. *Dicionário do folclore brasileiro*. 6ed. São Paulo: USP, 1988.

\_\_\_\_\_. *Meleagro*. Rio de Janeiro: AGIR, 1976.

\_\_\_\_\_. *Mouros, franceses e judeus*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

\_\_\_\_\_. *Seleta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

\_\_\_\_\_. *Voz de Nessus*. João Pessoa: UFPB, 1976.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- CAVENDISH, Richard. *History of magic*. Londres: Arkana, 1990.
- CHALMERS, Alan F. *O que é ciência, afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CÉSAR, Getúlio. *Crendices: suas origens e classificação*. Rio de Janeiro: MEC, 1975.
- CLAVÍCULAS DE SALOMÃO. São Paulo: Masdras, 1996.
- CÓDIGO PENAL DO BRASIL. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1987.
- COELHO, António B. *Cristãos-Novos, Judeus Portugueses e o Pensamento Moderno*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Cap. 2.
- COMISSÃO GULBENKIAN PARA A RESTRUTURAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS. São Paulo: Cortez, 1996.
- COMPAGNON, Antoine. *The five paradoxes of Modernity*. Nova York: McGuee, 1996.
- CORPUS HERMETICUM. São Paulo: Aquariana, 1990.
- DAVID-MENARD, Monique. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo: 34, 1997.
- DEAN, Mitchel. *Critical and effective histories. Foucault's method and historical sociology*. Londres: Routledge, 1996.
- DEL PRIORI, Mary. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1995.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DILTHEY, Wilhelm. *Le monde de l'esprit*. Paris: PUF, 1981.

- DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Brasília: UnB, 1997.
- DUMOND, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ELIAS, Norbert. *Revolutionary ideas*. Nova York: INF, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIPHAS-LEVI. *Dogma e ritual da Alta Magia*. São Paulo: Pensamento, 1980.
- FAIVRE, Antoine. *L'ésoterism*. Paris: PUF, 1994.
- FERREIRA, Jerusa P. *Livros e Leituras de Magia*. *Revista USP. Dossiê Magia*. p.30-41. São Paulo: USP, 1989.
- FEYERABEND, Paul. *Against method*. Londres: Routledge, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 5ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História da loucura*. São Paulo: Pioneira, 1993.
- \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRANCO JR., Hilário. *Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura popular*. *Revista da USP*. São Paulo: USP, set/out/nov, p. 18-25, 1991.

\_\_\_\_\_. *Peregrinos, monges e guerreiros*. São Paulo: HUCITEC, 1990.

FRAZER, George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 31ed. São Paulo: Record, 1996.

\_\_\_\_\_. *The masters and the slaves. A study in the development of Brazilian civilisation*. Columbia: UCP, 1985.

\_\_\_\_\_. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1996.

\_\_\_\_\_. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. BECK, Ulrich & LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.



GUENON, Renée. *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.

GURVICH, Alan. *Medieval popular culture*. Cambridge: CUP, 1988.

HEISENBEG, Werner. *A parte e o todo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

HALL, Edwald T. *A dança da vida: a outra dimensão do tempo*. Lisboa: Relógio d'água, 1998.

HANSEN, Bert. *The Complementarity of Science and Magic Before the Scientific Revolution*. *American Scientist*. Princeton, 74 (2), p. 128-36, 1986.

HERCKMANS, Elias. *Descrição geral da Capitania da Parahyba*. João Pessoa: A União, 1982.

HIGUET, Etienne. *O misticismo na experiência católica*. São Paulo: USP, 1990. Relatório de Pesquisa.

HOONAERT, Eduardo. *Formas do catolicismo brasileiro. 1500-1800*. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

IDEL, Moshe. *Jewish magic from renaissance period to the early hassidism*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 82-120.

INTROVIGNE, Massimo. *Il capello del mago. Il nuovi movimenti magici*. 2ed. Varese: Sugarco, 1998.

JAPIASSÚ, Hilton. *As paixões da ciência. Estudo de história das ciências*. São Paulo: Letras e Letras, 1991.

JOLLY, Karen. *Magic, miracle and popular practices in early medieval west*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 32-51.

- KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- KEE, Howard. *Magic and Messiah*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 121-60.
- KING, Francis & SKINNER, Stephen. *Técnicas de alta magia*. Madrid: Cárcano, 1990.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF, 1980.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus maleficarum*. 11ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.
- LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1990.
- LEÓN, Adriano A. G. de. *Santas heresias: religião e magia no município de Areia-PB*. Campina Grande, PB: PIBIC/CNPq/UEPB, 1997. Relatório de Pesquisa.
- LIVRO DA CRUZ DE CARAVACA. s/e. s/d.
- LIVRO DE SÃO CIPRIANO. 8ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
- LUCK, Georg. *Teurgy and neoplatonism*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 123-134.
- MACEDO, Carmem C. *Imagem do eterno*. São Paulo: Moderna, 1990.
- MACHADO, Maximiano L. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: A União, 1977.

- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MAIA, Angela. *À Sombra do medo: cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Oficina, 1995.
- MANGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1993.
- MARIGUELA, Márcio (org.). *Foucault e a destruição das evidências*. São Paulo: UNIMEP, 1995.
- MELLO, Evaldo C. de. *O nome o sangue*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- MELLO, José Octávio de A. *História da Paraíba*. 3ed. João Pessoa: Editora Universitária, 1995.
- MITAJVILA, Myriam. *Corpo, poder, saber. Tempo Social*. São Paulo: USP, 7 (1-2): 53-66, out/nov/dez. 1998.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Piaget, 1996.
- MURRAY, Margareth. *The witch cult in Western Europe*. Londres: Ridell, 1979.
- MOTTA, Roberto M. C. *Notas Para a Leitura d'“A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”*. *Estudos de Sociologia*. Recife: UFPE, 2: 65-83, jul/dez. 1995.
- NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Ediouro, 1990.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História*. São Paulo: Ática, 1991.
- NÖTH, Winfried. *Semiótica da Magia. Revista da USP. Dossiê Magia*. São Paulo: USP, p. 31-41. 1989.

NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ORLANDI, Eni. P. *Análise de Discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PALOU, Jean. *A feitiçaria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

PAPUS. *O ocultismo*. Lisboa: Edições 70, 1975.

\_\_\_\_\_. *Tratado elementar de Ciência Oculta*. 4ed. Buenos Aires, Kier, 1978.

\_\_\_\_\_. *Tratado elementar de Magia Prática*. São Paulo: Pensamento, 1993.

PARACELSO. *Botânica oculta. Las plantas mágicas*. 13ed. Buenos Aires: Kier, 1978.

PARKER, Cristian G. *Modern popular religion: a complex object of study in sociology. International Sociology*. Londres, SAGE, 13 (2): 195-212, jun. 1995.

PASSERON, Jean-Claude. *O raciocínio sociológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

PAULO, Almícar. *Os criptojudéus*. Lisboa: Athena, 1969.

PAZ, Octavio. *As encruzilhadas do labirinto*. Lisboa: FCG, 1995.

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. 3ed. Brasília: UnB, 1997.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL. Confissões de Pernambuco. Recife: UFPE, 1970.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL. Denúncias da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- REGO, José L. do. *Menino de engenho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- RIBEIRO, Joaquim & BARROSO, Gustavo. *O Sertão e o mundo*. s/e. 1952.
- ROMERO, Sílvio. *Contos populares no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: UNESP, 1992.
- SALVADOR, José G. *Jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- SANTOS, Boaventura S. *Introdução a uma ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- SANTOS, Eurico G. dos. *Magia e cultura colonial brasileira*. Brasília: UnB, 1998. Relatório de Pesquisa.
- SARAMAGO, José. *Memorial do convento*. 18ed. São Paulo: Bertrand, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- SCHOLEM, Geshom. *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- SEPPER YETZIRAH. Nova York: Bereshit, 1974.
- SHAH, Idries. *The secret lore of magic*. Londres: Sayed, 1995.
- SHAROT, Stephen. *Magic, science and secularization*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest & FLESHER, Paul. *Religion, magic and science. In concern and in conflict*. Oxford: OUP, 1998. p. 100-125.

- SHEA, Walter R. *Reason, experiment and mysticism in the scientific revolution*. Londres, Collins, 1975.
- SINGER, Helena. *A genealogia como procedimento de análise*. In: *Foucault*. São Paulo: USP, 1997. p. 34-40. Seminários Especiais.
- SOUZA, Maria Laura M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*. 2ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- THOMAS, Keith. *Religion and decline of magic*. Londres: Oxford, 1991.
- THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science during the first Thirteen Centuries of Our Era*. Nova York: Columbia, 1960.
- THUILLET, Pierre. *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- TRONCA, Ítalo A. *Foucault vivo*. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- TYSON, Donald. *Ritual Magic*. Nova York: Llewellyn Publications, 1992.
- VALENTE, Waldemar. *Misticismo e região*. Recife: FUNDAJ / MEC, 1963.
- VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1995.
- VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.
- WATKINS, John M. *The book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage*. Londres: s/e, 1990.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE, 1964.

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

\_\_\_\_\_. *Sociology of Religion*. Londres: Routledge, 1992.

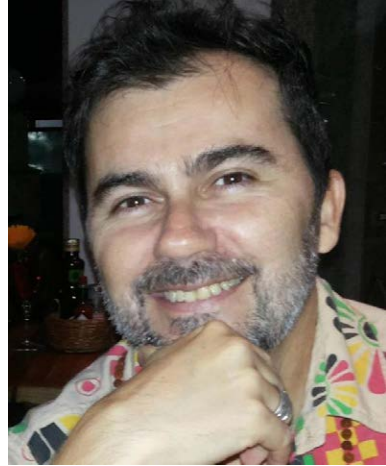
WESTFALL, Robert. *Newton and the Hermetic Tradition*. Londres: CUP, 1972.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso*. São Paulo: UNESP, 1994.

WINITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira, 1966.

WOORTMAN, Klaas. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: UnB, 1999.

ZOAR. *The Book of Splendour*. Londres: Schoken Books, 1949.



## Adriano de León

Nasceu numa montanha fria, a cidade de Areia, a qual se tornou mote para seus primeiros passos nas artes da escrita. Aventurou-se pelas artes exatas da Engenharia, mas foi logo arrebatado pelas Ciências Sociais. Mestrado em Sociologia, Doutorado em Sociologia. Depois de 11 anos do término do seu doutorado, abraçou a Antropologia. Lançou um livro de poesias, *Arcanos Maiores*, fruto de seus estudos esotéricos em tarot e astrologia. Em 2014, pela Marca de Fantasia lançou o livro “O CAC faz você dançar: uma etnografica das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB”.

Atualmente é professor de Antropologia na Universidade Federal da Paraíba, tarólogo com formação psicanalítica. Aboliu o amor romântico em busca do amor anarquista: aquele que não tem lugar e ocupa todos.



Adriano de León

## Ecoss da Sagrada Maldição

Magia erudita, magismo do açúcar e outros discursos

