

---

## Magia e poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a História e a Antropologia

---

*Gilvan Ventura da Silva\**

As crenças e práticas comumente agrupadas sob a rubrica de magia, feitiçaria, bruxaria, sortilégio ou qualquer outro termo semelhante parecem ser fenômenos universais e ubíquos, na medida em que expressam a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana decodificada pelos órgãos do sentido visando a alcançar uma outra dimensão da realidade captável apenas por intermédio de recursos ditos sobrenaturais, esotéricos ou mágicos. Assim é que, em cada sociedade, observamos a presença de conhecimentos expressos sob a forma de gestos, ações e palavras postos à disposição de todos ou manipulados somente por um grupo de especialistas que permitem aos seus portadores intervir diretamente no curso dos acontecimentos ou antecipá-los, o que se obtém através do auxílio de potestades ou espíritos que se constituem como os intermediários entre este mundo e aquele destinado a abrigar os seres após terem cumprido o ciclo da sua existência terrena, razão pela qual a primeira e mais recorrente espécie de entidade sobre-

natural a operar nos rituais de magia são, segundo Mauss, as almas dos mortos, havendo mesmo sistemas mágicos que não conhecem outros agentes além destes (Maus, 1974: 111). Entretanto, a despeito da sua importância, a magia, mais ou menos confundida com a religião, somente veio a se tornar objeto de uma reflexão sistemática com os trabalhos de Tylor e Frazer, na segunda metade do século passado, e de Malinowski, Evans-Pritchard, Durkheim e Marcel Mauss, na primeira metade deste. Assim, a partir de obras como “A rama dourada”, “Magia, ciência e religião”, “Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande” e “As formas elementares da vida religiosa” se constrói pouco a pouco um campo de investigação circunscrito, inicialmente, ao domínio da antropologia, ao menos no que se refere à tentativa de estabelecer uma explicação global para os fenômenos mágicos.

De fato, segundo Mary Douglas (1970: xiii), a magia têm despertado, por décadas, o interesse tanto de historiadores quanto de antropólogos, embora os enfoques sejam ra-

---

\* Professor Assistente do Departamento de História da UFES e doutorado pelo Programa de História Social da USP.  
E-mail: gilventura@escelsa.com.br



dicalmente distintos. Adotando como parâmetro a ação inquisitorial da Igreja na Idade Moderna, os historiadores tendem a encarar a magia como um processo conduzindo a um clímax trágico e violento, expresso na irrupção de perseguições ostensivas contras os adeptos reais ou imaginários de práticas sobrenaturais condenadas pela sociedade, enquanto que a maior parte dos trabalhos de caráter eminentemente antropológico sobre o tema sustentam que o exercício da magia nada tem de excepcional, sendo antes uma instituição enraizada na vida das sociedades humanas que contribui diretamente para a manutenção dessa mesma sociedade no seio da qual emerge. Fenômeno cotidiano e perfeitamente aceitável, a magia, contudo, pode dar margem a conflitos intensos e violentos se alterado o **modus vivendi** tradicional, ainda conforme os pressupostos estabelecidos pelos antropólogos.

Estabelecida essa distinção inicial entre os enfoques histórico e antropológico, os estudos acerca da magia têm conduzido a interpretações as mais diversas de acordo com a filiação teórica dos autores e os casos específicos por eles analisados. Assim é que, conforme observa Graf em sua obra "La magie dans l'antiquité gréco-romaine" (1994:25), a maior parte dos trabalhos dos etnólogos e antropólogos oscilam entre considerar a magia do ponto de vista da ação praticada e vivida, a exemplo de Frazer e Malinowsky, ou do ponto de vista das crenças em torno dos poderes dos feiticeiros e dos processos de acusação, como fazem Marcel Mauss e Evans-Pritchard. A essa primeira clivagem teórica se sobrepõe outra, distinguindo-se os

trabalhos que pretendem interpretar a magia sob a perspectiva do sistema cultural total no qual ela se insere, ou seja, recorrendo-se à associação de idéias e crenças dominantes no grupo para explicar a sua presença, daqueles que a consideram como resultante de um determinado padrão de organização societária, abordagem esta denominada sociológica por Middleton & Winter em sua obra "Witchcraft and sorcery in East Africa" (1963:5).

Tendo como objetivo estudar as perseguições aos mágicos e adivinhos no IV século d.C., mais especificamente sob o governo de Constâncio II, julgamos necessário delimitar, ainda que de modo incipiente, o campo teórico no qual se situará a pesquisa e, nessa tarefa, nos deparamos com um certo número de princípios ou hipóteses do que poderia vir a ser a magia, que se encontram presentes na maior parte da literatura que trata do tema, alguns de inegável utilidade para o historiador, outros de operacionalização extremamente difícil. A princípio, devemos discutir a possibilidade de se estabelecer uma definição para a magia apartada da própria religião. Opondo-se a Frazer, que havia concebido a magia em seu estado puro e original como um conjunto de ritos de caráter simpático e necessário, destinados a intervir na ordem do mundo sem a mediação de agentes espirituais, quase como uma técnica de alcance metafísico, ao contrário da religião, que pressuporia a crença em potestades ocultas, Mauss problematiza sobre a validade de uma clivagem como essa, demonstrando como a magia e a religião possuem múltiplos pontos de interseção, para concluir, entretanto, que a distinção entre elas reside na antinomia re-



presentada pelo binômio sacrifício X malefício, da maneira como se segue:

As religiões criam-se sempre uma espécie de ideal para o qual sobem os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem. Tais religiões são evitadas pela magia. Esta tende ao malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que é o elemento que fornece sempre os primeiros traços que da magia a humanidade formou a imagem (1970:51)

Como uma consequência necessária da natureza maléfica da magia, Mauss acredita que o rito mágico é sempre considerado “irregular, anormal ou pelo menos pouco apreciável”, mesmo quando se destina a produzir atos que poderiam ser tidos como benéficos, a exemplo dos ritos agrícolas e terapêuticos (Mauss, 1974:52). A partir de tais afirmações, talvez devêssemos refletir um pouco sobre a possibilidade de se estabelecer uma distinção clara e precisa entre magia e religião, o que nos remeterá diretamente ao pólo de trabalhos sobre a magia que a tratam sob o ponto de vista da acusação. Tratando dos conceitos de magia primitiva e mana, o professor Philsooph, da Universidade de Edinburgh, contesta frontalmente a corrente antropológica que, sob a inspiração de Frazer, advoga a possibilidade de existência da magia em sua forma pura e ideal, separada da religião mediante a exclusão de agentes espirituais conscientes, de maneira que, onde a ação de tais agentes nos rituais mágicos fosse identificada, este

fenômeno deveria ser explicado pela combinação entre magia e religião. Para o autor, ao contrário,

Nas sociedades primitivas a magia é, do ponto de vista do ator, relacionada a agentes conscientes. Se acredita que estes agentes sejam conscientes, “animados” ou “espirituais”, no sentido em que se acredita que eles tenham a capacidade, entre outras coisas, de compreender e responder àquilo que o mago faz e diz nos ritos mágicos e nos encantamentos. O mago executa o ato mágico, não no vácuo, mas com o objetivo de comunicar-lhes suas idéias e sentimentos e assim estabelecer com eles uma relação (1971:183).

Superada a proposta de distinção frazeriana e levando-se em consideração as reflexões de Marcel Mauss, talvez fosse razoável supor que tanto as crenças quanto as práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, ou seja, daqueles fenômenos que dizem respeito à relação do homem com o sobrenatural, com o espiritual ou com o mundo das potestades desencarnadas, conforme se queira definir essa outra dimensão que escapa à percepção imediata dos sentidos humanos e que tampouco se pode evidenciar em termos científicos. Em nosso entender, todo ritual religioso, ao se processar, faz apelo a entidades sobrenaturais para discernir o curso dos acontecimentos e torná-los, na medida do possível, propícios ao ho-



mem. Sendo assim, entendemos que toda religião comporta, em maior ou menor grau, práticas de magia, na medida em que executa ritos simpáticos, divinatórios, purificatórios ou de transmutação, os quais têm como denominador comum o fato de serem criadores por excelência, de intervirem na realidade com o intuito de nela produzir uma alteração. Desse modo, a magia, vivida como ato, é um acontecimento inerente a todo sistema religioso, não comportando **a priori** um sentido benéfico ou maléfico nem se definindo a partir de contradições tais como puro/impuro, sagrado/profano, claridade/trevas, em virtude do próprio relativismo subjacente a estas noções. Assim como Durkheim, entendemos que a magia apreendida na sua dimensão vivida, ritual, dimensão essa representada por tudo aquilo que pensa e sente o feiticeiro, mago ou sacerdote acerca da sua prática, os objetivos que visa a atingir e os procedimentos que adota no cumprimento de tais objetivos, constitui um sistema simbólico composto de idéias, gestos e objetos que fornece àqueles que nela creem uma determinada explicação para a realidade física e social. Nesse sentido, a magia, integrando o sistema religioso, seria mais uma dentre tantas outras maneiras encontradas pelo homem de fundar sentido para as coisas que observa no mundo, o que equivale a dizer que a magia nada mais é do que uma forma específica de conhecimento que, mediante os seus pressupostos e os seus rituais, classifica os seres e as coisas, ordenando a realidade sob uma determinada ótica e assim garantindo aos seus agentes um mínimo de previsibilidade num mundo em constante alteração (Montero, 1990: 6-7; 47).

Como consequência, a caracterização da magia e, por extensão, dos magos, em termos de anormalidade, perversidade e subversão, se dá a partir de um processo de estigmatização social que delimita formas lícitas e ilícitas de interação com o sobrenatural. Recordemos, por exemplo, a passagem do livro do Êxodo na qual Moisés transforma o seu cajado em serpente e esta devora as demais serpentes produzidas pelos sacerdotes do faraó. Qualquer interpretação cristã desse episódio seguramente se faria em termos da supremacia do verdadeiro Deus sobre os magos pagãos do Egito ou do milagre sobre a feitiçaria, embora a natureza do acontecimento seja a mesma, isto é, a conversão de um objeto inanimado num ser vivo, o que só poderia ser obtido recorrendo-se à intervenção de agentes sobrenaturais evocados de uma determinada maneira. Qual o problema, então, que se coloca aqui? O de se assegurar o exercício de determinadas práticas mágico-religiosas aceitas como legítimas por um determinado grupo, o que equivale a deslegitimar tudo o que não se coadune com estas práticas, independentemente do seu conteúdo benéfico ou maléfico, não importa, gerando-se assim a imagem distorcida daquele que se dedica a manipular potestades espirituais de uma maneira equivocada, errônea e vil, o qual passa a ser designado genericamente como bruxo, feiticeiro, macumbeiro e outros, da mesma forma como o indivíduo que desafia as normas legais de comércio é definido como contrabandista. Mediante a construção dessa imagem distorcida é que se elaboram os processos de acusação contra os feiticeiros, o que se configura num problema



de ordem eminentemente jurídica, mesmo em situações nas quais não existam regras de direito específicas. Uma constatação como essa nos força a deslocar a análise para o campo daquilo que se diz e se pensa sobre determinados indivíduos cujos poderes são, à partida, definidos pelos seus detratores como nocivos, indesejáveis e inadmissíveis, o que evidentemente não deve se confundir com a análise dos ritos de magia em si nem com o sentido que lhes atribuem aqueles que deles fazem parte. No que concerne à delimitação dos agentes de feitiçaria no seio de uma dada sociedade e dos poderes que se supõe possuírem como parte de um processo mais amplo de acusação, devemos nos reportar à diferenciação hoje já clássica e praticamente consensual, proposta por Evans-Pritchard, entre **witchcraft** e **sorcery**. Com base em seus estudos sobre a magia entre os Azande, Evans-Pritchard demonstrou a existência de pessoas cujo envolvimento com as práticas de magia se dava pela via da iniciação, do aprendizado, da consagração, pessoas essas que passavam a portar poderes mágicos na medida em que *aprendiam* as sutilezas do seu ofício, as quais seriam praticantes de **sorcery** por oposição a outras que apresentariam um poder místico e inato para produzir fenômenos sobrenaturais e de natureza maléfica. A essa habilidade particular, intrínseca ao ser e algumas vezes até mesmo inconsciente, Evans-Pritchard denominou **witchcraft** (Middleton & Winter, 1963:2-3). Mas, quais seriam as explicações mais recorrentes para que, num determinado momento, os identificados sob o estigma da magia sejam formalmente acusados perante a coletividade e pas-

sem a ser objeto de uma perseguição sistemática?

Segundo Marwick, em artigo publicado em 1952 (cf. Middleton & Tanter, 1963:17-18), a competição entre os indivíduos surge quando as relações sociais são dinâmicas ou se encontram numa fase dinâmica, ocasiões nas quais o status das pessoas é incerto, não definido pela estrutura social. A competição assim identificada resultará em tensão e conflito se o móvel da disputa for extremamente relevante para os envolvidos e se a estrutura social não for eficaz o suficiente para administrar o problema. Caso não existam outras saídas institucionais mais adequadas para a tensão, esta tenderá a ser expressa pela crença em feitiçeiros. Já Philip Mayer (Douglas, 1970: xx), seguindo um raciocínio que o aproxima bastante de Marwick, afirma que as acusações de feitiçaria se constituíam, primordialmente, num canal para ódios e ansiedades que, de outra forma, não encontrariam veículo adequado de expressão. Numa sociedade estável, tais acusações seriam mantidas dentro de determinados limites, ao passo que, numa sociedade que passa por uma ruptura global, haveria a tendência à multiplicação descontrolada dos processos de feitiçaria, o que configuraria um quadro patológico dos mais graves, deslocando-se com isso a ênfase na feitiçaria como um elemento de saúde social para um elemento de doença social. Muito embora trabalhos posteriores tenham contestado a hipótese de que situações de ruptura generalizada conduziram a um aumento direto das acusações de feitiçaria, a idéia de que a magia seria uma forma excepcional e acessória de manifestação do conflito social pode ser detectada em vários



trabalhos posteriores. Assim é que Middleton & Winter (1963: 21), confirmando as opiniões de Marwick sobre os casos de feitiçaria em África, afirmam que “onde quer que mudanças modernas tenham produzido situações para as quais não existem precedentes tradicionais, e problemas para os quais as regras tribais não podem oferecer solução, estas tensões eclodem e são freqüentemente expressas em termos de feitiçaria”. Já para Mary Douglas (1970: xxv-xxx), a feitiçaria aparece como uma animosidade deflagrada em nível individual, em situações nas quais as relações são competitivas ou desreguladas, ou melhor, em que a interação social é intensa e mal definida.

Ao proceder da maneira aqui descrita, os nossos autores partem do pressuposto de que as acusações de feitiçaria são, em última análise, um recurso excepcional para expressar o conflito social em contextos nos quais as relações entre as pessoas são dinâmicas, intensas e incompatíveis e onde falham os mecanismos tradicionais de regulação homeostática, o que não nos parece procedente por dois aspectos. Em primeiro lugar, porque o dinamismo, intensidade e incompatibilidade das relações sociais são fenômenos recorrentes, não existindo sociedade em que a ordem instituída e cristalizada em preceitos de tradição seja capaz de erradicar o dissenso; a desordem, o conflito, ao fixar com precisão o status social de todos os indivíduos que dela fazem parte. Em segundo lugar, porque a magia não é um fato tão excepcional assim a ponto de somente ser tomada como pretexto de acusação em último caso, quando falham todos os outros mecanismos de expressão do conflito social. Pelo contrário, na medida em

que o choque entre grupos e/ou indivíduos toma a forma de acusações de feitiçaria, isso se dá justamente porque o assunto é extremamente relevante para a sociedade em questão, evidenciando o quanto o universo mágico-religioso é capaz de influir sobre a mentalidade coletiva na identificação dos possíveis agentes do infortúnio e da fatalidade. Posto isso, sugerimos que o estudo das acusações de feitiçaria leve sempre em consideração, por um lado, o processo cultural de construção de identidades e alteridades no seio de um dado grupo (cf. Silva, 1994:114) e, por outro, as relações de poder subjacentes a este processo, pois, como afirma com bastante propriedade Marc Augé (Romano, 1994:50),

A feitiçaria, entendida como o suposto poder que alguns homens, por efeito de qualidades ou de técnicas inatas, herdadas ou adquiridas, podem exercer sobre outros, integra-se num conjunto ideológico mais vasto, numa teoria mais ou menos explícita da força e do poder que pode, evidentemente, apresentar grandes diferenças de um sistema social para o outro.

Para concluir, gostaríamos de refletir, ainda que brevemente, sobre importância das considerações aqui apresentadas para uma investigação acerca da magia no IV século d.C. A princípio, nos parece bastante evidente a dificuldade de se alcançar o sentido da magia como ato vivido, uma vez que para tanto seriam necessárias duas condições: por um lado, observar a operacionalização dos



ritos, os gestos, utensílios e conjuros manipulados pelo agente no seu fazer mágico-criador e, por outro, tentar penetrar no universo de crenças que os participantes de tais cerimônias nutrem com relação à sua prática. Nesse nível de análise, o historiador do Baixo Império e, pensamos, todo especialista em História Antiga, se encontra numa inegável posição de inferioridade se comparado aos seus colegas antropólogos, os quais têm a possibilidade de observar **in locum** os rituais de magia e colher as impressões daqueles que assistem a eles e neles acreditam. Como é notório, dentre as fontes documentais do Baixo Império se incluem alguns elementos que compunham os rituais de magia, como as tábulas **defixione** e papiros com receitas e encantamentos. Entretanto, as informações sobre o assunto são incomodamente esparsas, não nos permitindo penetrar na complexidade do rito, ainda mais se levarmos em consideração o fato de que o rito, ao contrário do que comumente se pensa, não transmite ape-

nas mensagens preexistentes, mas possibilita a obtenção de informações novas, a criação de conhecimento, mediante as expectativas e projeções dos seus participantes. O rito é eficaz justamente por não ser um código que se possa apreender de uma vez por todas, o que o torna um estimulador e fornecedor potencial de uma nova informação, “um instrumento para reinvestir de sentido o mundo constituído e cristalizado da experiência social” (Romano, 1994: 345-346). Restaria, dessa forma, ao historiador do Baixo Império direcionar o seu esforço de pesquisa para o domínio das acusações de feitiçaria, as quais temos condições de alcançar de um modo muito mais completo, mas sem negligenciar, obviamente a possibilidade de rastrear as próprias práticas de magia em si, na tentativa de controlar as informações advindas dos processos de acusação, uma vez que, neles, a feitiçaria e os feiticeiros aparecem sempre iluminados pela ótica parcial e colérica dos seus acusadores.

### Referências Bibliográficas

- BAROJA, J. C. **The world of the witches**. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- DOUGLAS, M. **Witchcraft, confessions and accusations**. London: Tavistock, 1970.
- GRAF, F. **La magie dans l'antiquité gréco-romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. V. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MIDDLETON, J. & WINTER, E. H. (Ed.). **Witchcraft and sorcery in east Africa**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- MONTERO, P. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990.
- PHILSOOPH, H. Primitive magic and mana. **Man**, London, v. 6, n° 2, pp. 182-203, jun. 1971.
- ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- SILVA, J. C. G. **A identidade roubada**. Lisboa: Gradiva, 1994.