

**UNIVERSIDADE TÉCNICA DE LISBOA**

**INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS**

**MAGIA E CAÇA**

Trabalho apresentado por Joaquim Evónio Rodrigues de Vasconcelos no âmbito da Cadeira semestral do Curso conducente ao Mestrado em Ciências Antropológicas “Povos e Culturas da África Austral”, regida pelo Prof. Doutor José Júlio Gonçalves.

Ano Lectivo de 1983/84

Lisboa, Março de 1984

## INTRODUÇÃO

A intenção deste trabalho é, essencialmente, contribuir para o esclarecimento do que é a Magia, por referência à Religião e à Ciência, mencionar os princípios a que obedece, caracterizar o Rito Mágico e, de posse do arsenal teórico possível, descrever e comentar algumas práticas que, neste domínio, se realizem entre povos da África Austral.

A todo este articulado subjaz uma ideia de divulgação e discussão de um assunto normalmente considerado tão atractivo e esotérico como é a Magia.

Que tudo seja entendido, portanto, como contributo para uma proposta de discussão.

Aqui se reflectirá, amplamente, a literatura da especialidade que se menciona ao longo do texto, designadamente a de origem inglesa que serviu para fundamentar os primeiros três capítulos.

E daqui decorre, ainda, uma das vantagens deste ensaio, que é tornar acessível, a quem não domine aquela língua, muitos elementos de informação que doutro modo poderiam ser dificilmente localizados ou entendidos.

Lisboa, Março de 1984

Joaquim Evónio de Vasconcelos

# MAGIA, CIÊNCIA E RELIGIÃO

## Semelhanças e Diferenças

Não seria possível falar de ritos mágicos sem os situar em relação aos ritos em geral e pouco curial pareceria discorrer sobre a magia sem a enquadrar face à religião e à ciência.

Isso mesmo fizeram os grandes estudiosos destes temas, que definiram previamente os conceitos operacionais com que iam trabalhar, dando assim às suas obras uma consciência que doutro modo não seria igualada.

Segundo Durkheim<sup>1</sup>, os fenômenos religiosos organizam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos.

Mas será um fenômeno religioso, por exemplo, o rito propiciatório levado a cabo pelos Macondes de Moçambique<sup>2</sup> antes duma caçada?

É ainda Durkheim<sup>3</sup> que considera que “uma religião é um sistema solitário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem”.

A religião possui uma teoria e uma prática e, no âmbito dessa prática, podem existir e quase sempre existem ritos. Mas os ritos mágicos não são religiosos, nem o são os científicos.

Para Sir James Frazer<sup>4</sup>, a magia é, conceptualmente, idêntica à ciência, ambas têm subjacente uma fé na ordem e na uniformidade da natureza. O mágico não suplica a nenhum poder mais elevado, não apela o favor de nenhum ser caprichoso e imprevisível, não se inclina diante de nenhuma divindade.

A analogia entre as concepções mágica e científica do mundo é muito estreita, em ambas se assume que a sucessão dos acontecimentos é perfeitamente regular e certa, sendo determinada por leis imutáveis.

---

<sup>1</sup> Durkheim, Emile - Les formes élémentaires de la vie religieuse – PUF, Paris, 1960 (pg. 50)

<sup>2</sup> Dias, Jorge – Os Macondes de Moçambique (pgs. 126 e Seg.)

<sup>3</sup> Durkheim, Emile – ob. Cit. (pg. 65)

<sup>4</sup> Frazer, J. G. – The golden bough – London, 1978 (pg. 63-63)

De facto, desde os tempos mais remotos que o homem se tem empenhado na procura de leis gerais a fim de dominar a ordem natural dos fenómenos para sua própria vantagem<sup>1</sup>.

Quando tais leis, ou normas, se mostram verdadeiras, vão engrossar o corpo das ciências aplicadas enquanto as falsas se quedam pela magia.

E que se passa em relação à religião?

Por religião, Frazer entende<sup>2</sup> a propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem que se acredita dirigirem e controlarem o curso da natureza e da vida humana.

Assim definida, a religião consiste de um elemento teórico e doutro prático, designadamente a crença em poderes mais elevados do que os do homem e as tentativas de os propiciar ou agradar.

Pelo menos nesta dualidade há uma flagrante semelhança com a perspectiva de Durkheim.

Mas o facto de se admitir a existência de um ser sobre-humano que governa o mundo tem como ilação que o curso da natureza é variável e pode ser alterado por intervenção desse ser poderoso.

E tanto a magia como a ciência, repita-se, tomam por certo, embora a primeira apenas implicitamente, que o curso da natureza é deter minado não pelas paixões ou caprichos de pessoas ou seres pessoais mas pela operação de leis imutáveis actuando mecanicamente.

Quanto ao aspecto diacrónico dos três factores em presença, Frazer defende um ponto de vista muito discutível<sup>3</sup> de acordo, aliás com a sua perspectiva evolucionista. Afirmo que, conforme os tempos passam, a falácia da magia se torna cada vez mais aparente para os espíritos argutos e é lentamente substituída pela religião, isto é, o mágico dá lugar ao padre apelando aos deuses para lhe fazerem o que ele já não acredita que é capaz de fazer por si próprio.

Numa outra abordagem, Radcliffe-Brown afirma que a função social duma religião é independente da sua verdade ou falsidade e que todas elas, quais quer que sejam, podem ser partes importantes e efectivas da maquinaria social, sem o que a evolução social e o desenvolvimento da civilização moderna poderiam ter sido

---

<sup>1</sup> Frazer, J. G – Ob. Cit. (pg. 65)

<sup>2</sup> Idem

<sup>3</sup> Idem. (pg. 119)

impossíveis<sup>1</sup>. E continua dizendo que qualquer religião ou qualquer culto religioso envolve por um lado certas ideias ou crenças e, por outro, algumas práticas, positivas ou negativas, que são os ritos.

E eis de novo a constante dual.

E para Malinowski<sup>2</sup> não há povos, por mais primitivos que sejam, sem religião e magia, nem há qualquer raça selvagem sem atitude científica ou ciência, embora esta ausência lhes tenha sido frequentemente atribuída.

O sagrado e o profano estão claramente presentes e definidos em todas as comunidades primitivas.

Citando “The Golden Bough”, de Frazer, que considera o codex da magia primitiva, diz que ali se mostra claramente que o animismo não é a única nem mesmo a crença dominante na cultura primitiva. Acrescenta que o primeiro homem procurou acima de tudo controlar o curso da natureza para fins práticos e fê-lo directamente pelo rito e pela fórmula mágicos. Só muito mais tarde, ao descobrir as limitações do seu pensamento mágico, é que apelará para seres mais elevados, demónios, espírito dos antepassados ou deuses.

Aqui, apesar do carácter funcionalista de Malinowski e da reconhecida oposição geral a Frazer, parece encontrar-se uma corroboração da teoria geral do pensamento deste sobre matéria religiosa.

A religião, continua Malinowski, é a confissão da impotência do homem em certos assuntos, eleva-o acima do nível do mágico e enquanto a ciência está aberta a todos, é um bem comum, a magia é oculta, manuseada através duma filiação hereditária ou, pelo menos muito exclusiva<sup>3</sup>.

Comenta depois posições de alguns antecessores, considera Robertson Smith como pioneiro da antropologia religiosa e cita o seu conhecido princípio de que a religião primitiva “era essencialmente um assunto da comunidade e não de indivíduos” que se tornou leit-motiv da pesquisa moderna.

Segundo Durkheim, que colocou este ponto de vista mais forçadamente, o religioso é idêntico ao social pois, duma maneira geral, uma sociedade tem tudo o que é necessário para fazer nascer no espírito a sensação do divino, meramente pelo poder que tem sobre os seus membros, para quem é o que Deus é para os seus adoradores.

---

<sup>1</sup> Radcliffe-Brown, A. S. – Structure and Function in primitive society-London, 1979 (pgs. 155-156)

<sup>2</sup> Malinowski, Bronislaw-Magic, Science & Religion and other essays – a Condor Book-Bristol, 1932 (pg. 17 e Seg.)

<sup>3</sup> Idem (pg. 19)

O Prof. Durkheim chega a esta conclusão pelo estudo do totemismo, que acredita ser a forma mais primitiva da religião<sup>1</sup>.

Mesmo depois de todas estas observações, não se pode considerar clara a relação exacta entre as contribuições social e individual na religião. Tem havido grandes exageros dos defensores dum lado e do outro.

Mais à frente iremos ver Malinowski refutar mais directamente a teoria de Durkheim.

Retomando a leitura de Frazer, deparamos-nos exemplos em que os ritos mágicos ou religiosos não são puros e aparecem misturados um com o outro. Assim, uma teoria religiosa surge misturada com uma prática mágica, combinação familiar na história. De facto, poucas religiões tiveram sucesso extirpando completamente de si próprias as velhas manifestações da magia, apesar da óbvia contradição em que se baseiam os princípios conceptuais de cada uma.

Quanto a função, pode dizer-se que a religião, entendida como explicação da natureza, é substituída pela ciência.

E enquanto a ordem que a magia reconhece é apenas uma extensão, por falsa analogia, daquela com que as ideias se apresentam ao nosso espírito, a ordem estabelecida pela ciência deriva da observação paciente e exacta dos próprios fenómenos.

E eis que, apesar de a ciência ter atingido os níveis que já atingiu<sup>2</sup>, Frazer chama a atenção para que não devemos considerar que já se atingiu o máximo nem que a solução é completa e final.

“Em última análise, a magia, a religião e a ciência não são mais de que teorias de pensamento e tal como a ciência suplantou as suas predecessoras, pode, futuramente, ser ela própria substituída por alguma hipótese mais perfeita, talvez por algum modo completamente diferente de olhar para os fenómenos — de registar as sombras no écran — acerca do qual nós, nesta geração, não podemos formar ideia<sup>3</sup>”.

---

<sup>1</sup> Durkheim, Emile – Ob. Cit.

<sup>2</sup> De notar que a obra em causa foi primeiro publicada em 1922.

<sup>3</sup> Frazer, J.G. – Ob. Cit. (pg.932)

No seguimento da abordagem dos três fenómenos fundamentais em presença, surge-nos Marcel Mauss, citando Lehmann, que define a magia como “a colocação em prática das superstições”, isto é, “crenças que não são nem religiosas, nem científicas<sup>1</sup>”. Será o próprio Mauss que, mais a frente, vai demarcar a magia face a superstição.

Considera que a magia ainda subsiste na sociedade contemporânea sob as formas observáveis do espiritismo e do ocultismo.

Segundo ele, o ritual mágico age directamente, sem a mediação dum agente espiritual, a magia torna-se a forma primeira do pensamento Humano, o que vem recortar a teoria de Frazer citada na página anterior.

No que respeita a Radcliffe-Brown<sup>2</sup>, nas sociedades mais primitivas é a magia que dá aos homens a confiança face às dificuldades e incertezas, aos perigos reais ou imaginários de que está rodeado.

Face a toda a incerteza que tem de enfrentar, crê ter encontrado um meio, por simulacros de acção, de fazer face a estas ocorrências mais ou menos incertas. O que faz, na realidade, não serve de nada em relação aos fins que se propõe, mas ao fazê-lo ganha confiança nas suas acções e em si próprio e ousa e é ousando que realmente obtém o que quer: confiança rudimentar e por uma via humilde, mas é o começo da coragem moral.

É uma posição muito semelhante a que Malinowski tem sobre o mesmo assunto com base na sua experiência nas ilhas “Trobrianders<sup>3</sup>”.

De facto, diz o fundador da antropologia moderna: Esses povos do arquipélago Trobriand são pescadores exímios, manufactores e comerciantes industriais, mas dependem essencialmente da agricultura para a sua subsistência<sup>4</sup>. Tem conhecimento profundo das plantas, estações tempo, solo, e têm a noção de que este conhecimento é verdadeiro e de confiança, de que se pode contar com ele e deve ser escrupulosamente obedecido.

Mesmo assim, misturada com todas as suas actividades, encontra-se a magia, uma série de ritos realizada todos os anos, sobre os campos, em rigorosas sequências e ordem.

A magia é olhada pelos nativos como perfeitamente indispensáveis para o bem das plantações, nem se pode dizer o que aconteceria exactamente sem ela.

---

<sup>1</sup> Mauss, Marcel - Sociologia e Antropologia, Vol I, EDUSP, S. Paulo, 1974 (pg.41)

<sup>2</sup> Radcliffe – Brown, A.R.-Ob. Cit. (pg. 174)

<sup>3</sup> Idem (pg.175)

<sup>4</sup> Malinowski, Bronislow – Ob. Cit. (pg.27 e Seg.)

Mas certamente que não atribuem a magia todos os resultados, sabem perfeitamente qual é a parte por que é responsável, só a empregam para resolver certas influências ou coincidências adversas da natureza imponderável.

Teste interessante à afirmação precedente é proporcionado pela pesca nas ilhas Trobriand e pela magia que se lhe aplica. Enquanto nas aldeias e lagoas interiores a pesca é feita duma maneira fácil e absolutamente confiante, pelo método do envenenamento, conseguindo abundantes resultados sem perigos ou incerteza, há nas zonas de mar alto: modos de pescar perigosos, a captura varia de acordo com o tempo e aparece peixe ou não.

É extremamente significativo que, na pesca da lagoa, onde o homem confia completamente no seu conhecimento e capacidade, a magia não existe, enquanto na pesca ao largo, cheia de perigo ou incerteza, há rituais extensivos para garantir a segurança e boas capturas<sup>1</sup>.

O homem nunca confia exclusivamente na magia, embora, ao contrário, muitas vezes a dispense completamente, como por exemplo para acender o lume, mas vira-se para ela sempre que tenha de reconhecer a impotência do seu conhecimento ou da sua técnica racional<sup>2</sup>.

Enquanto no acto mágico a ideia subjacente e o objectivo são sempre claros, directos e definidos, na cerimónia religiosa não há nenhum propósito dirigido para um evento subsequente. É apenas possível ao sociólogo estabelecer a função, a “raison d’être” sociológica do acto<sup>3</sup>.

O nativo pode sempre dizer qual é o fim dum rito mágico mas dirá duma cerimónia religiosa que ela se faz porque é costume, ou porque foi ordenada ou, então, narrará um mito explicativo.

Continuando a discorrer sobre a natureza da magia, Malinowski convida-nos a compreender que, nas condições primitivas, a tradição é de supremo valor para a comunidade e nada importa mais do que a conformidade e conservadorismo dos seus membros. A ordem e a civilização apenas podem ser mantidas pela adesão estrita aos “lore”, ao conhecimento recebido das gerações anteriores e qualquer atenuação disto enfraquece a coesão do grupo e faz perigar o seu fim cultural até o ponto de ameaçar a sua própria existência<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Malinowski, Bronislaw-Ob. Cit.(pg.30)

<sup>2</sup> Idem (pg. 32)

<sup>3</sup> Idem (pg. 38)

<sup>4</sup> Idem (pg. 39)

Quando se passa ao campo da nutrição, a primeira coisa que se nota é que, para o primitivo, comer é um acto rodeado de etiquetas, proibições e prescrições especiais e, em geral, reveste-se duma tensão emotiva que é desconhecida para nós.

Oferendas dos primeiros frutos, de natureza ritual, cerimónias de colheitas, grandes festas sazonais em que os produtos são acumulados e duma maneira ou doutra sacralizados e exibidos, desempenham um papel importante entre os povos agrícolas.

Os caçadores ou os pescadores também celebram uma grande captura ou a abertura da época com festas e cerimónias em que o comer é manuseado ritualmente e os animais propiciados ou adorados.

Tais actos exprimem a alegria da comunidade, o seu sentido do grande valor do alimento, e a religião, através deles, consagra o valor reverente que o homem atribui ao pão de cada dia.

A propensão do espírito humano para as espécies totémicas indicia também claramente os tipos de crença e culto que daí se esperam.

Tratando-se do desejo de controlar as espécies perigosas, úteis ou comestíveis, este desejo deve conduzir à crença numa poder especial sobre as espécies, a uma afinidade com elas, a uma essência comum entre o homem e o animal ou planta.

Tal crença implica, por outro lado, certas acções e restrições, sendo a mais óbvia a proibição de manter e de comer e, por outro lado, proporciona ao homem a faculdade de contribuir ritualmente para a abundância das espécies, seu aumento e vitalidade.

Este ritual conduz a actos de natureza mágica, através dos quais a factura é provocada<sup>1</sup>.

Como esta última asserção de Malinhas pode provocar certa perplexidade, especialmente se a compararmos com a caracterização e natureza dos ritos mágicos que se irá fazer mais adiante, convém desde já deixar muito explícitos que o trotskismo não é uma forma de magia e que, no sentido utilizado neste trabalho, os ritos totémicos não são mágicos.

Malinhas comenta e critica do seguinte modo a posição de Durareis e dos seus seguidores de que a religião é um fenómeno social e de que todas as suas manifestações nada mais são do que a sociedade divinizada.

---

<sup>1</sup> Malinowski, Bronislaw-Ob. Cit. (pg. 46)

Refere que é necessário lembrar que os momentos mais intensos da religião aparecem em solidão, em afastamento e concentração mentais e não no meio da multidão.

O autor de “Ihe argonautas oh de Testeron Pacifica” coloca de facto um importante acento tónico no comportamento individual nos cultos religiosos, reconhecendo embora a sua componente social.

E acaba por resumir e sistematizar, em poucas palavras, as razões por que não se podem aceitar os pontos de vista do Prof. Durkheim e da sua escola<sup>1</sup>:

- Nas sociedades primitivas, a religião surge, em grande medida, a partir de fontes puramente individuais.
- A sociedade, como a multidão, não é de modo algum sempre dada a crenças religiosas ou mesmo estados religiosos de espírito, e a efervescência colectivas é, muitas vezes, de natureza secular.
- A tradição leva a que, em algumas sociedades primitivas, a soma total de certas regras e realizações envolva simultaneamente o profano e o sagrado.
- A personificação da sociedade, a confecção de alma colectiva, está fora de qualquer fundamento nos factos e é contra os métodos rigorosos da ciência social.

E assim prossegue este funcionalista contra a teoria do determinismo social:

Somos assim forçados à conclusão de que a publicidade é a técnica indispensável para a relação religiosa na sociedade primitiva: há necessidade de público, primeiro que tudo a cooperação social é necessária para envolver as coisas sagradas numa grandeza solene, segundo, a realização pública do dogma religioso determina a manutenção da moral na sociedade primitiva e, por último, a transmissão e conservação da tradição sagrada implicam publicidade ou, pelo menos colectivização da exibição.

Curiosa esta forma como se transfigura em causa aquilo que era efeito para Durkheim.

Ainda segundo Malinowski, de quem nos temos ocupado mais longamente para acentuar as insuficiências ou suficiências do funcionalismo na abordagem dum problema verdadeiramente antropológico, a magia é não só humana na sua forma como no seu objectivo e refere-se principalmente a actividades humanas e a coisas, à caça, agricultura, pesca, ao comércio, ao amor, à doença, à morte<sup>2</sup>.

Os seus efeitos são habitualmente concebidos não como um produto da natureza influenciado pelo encantamento, mas como qualquer coisa especialmente mágica, que a natureza não pode produzir, que é produzida apenas pelo poder da magia. É, assim, não derivada da observação da natureza ou conhecimento das suas leis, mas uma possessão primitiva do homem que se conhece apenas através da tradição como um poder humano autónomo de criar fins desejados.

---

<sup>1</sup> Malinowski, Bronislaw-Ob. Cit. (pg. 59)

<sup>2</sup> Idem (pg. 75)

E como caracterizar um pouco mais a magia, nesta tentativa de a qualificar em si própria e de a diferenciar em relação à ciência e à religião?

É ainda como Malinowski que daremos estes passos.

A magia está rodeada de condições muito estritas, como sejam:

- recordação exacta duma fórmula.
- realização impecável dum rito.
- adesão correcta aos tábos e outras prescrições que condicionam o mágico.

Se algum destes factores for negligenciado, segue-se o inevitável falhanço da magia, o qual também pode ocorrer mesmo que tudo tenha sido realizado em conformidade, por força da contra - magia.

De facto, como reflexo da sociologia do desejo e contra – desejo, ambição e despeito, sucesso e inveja, corresponde o jogo da magia e contra – magia, ou seja, a magia branca e a magia negra.

Em certos tipos de magia, como por exemplo na saúde e na doença, as fórmulas, na realidade, até surgem aos pares, para a magia e para a contra - magia<sup>1</sup>.

E, duma forma muito sintética, uma diferença essencial em relação à religião:

- A magia é uma arte prática que consiste em actos visando um fim.
- A religião é um fim em si mesma.

E, para terminar este deambular conceptual de algumas autoridades neste campo, uma afirmação perfeitamente distintiva, ainda de Malinowski: a magia passa de geração em geração e mantém-se desde os tempos remotos na mão dos especialistas, a primeira profissão da humanidade foi a de bruxo e feiticeiro.

A magia dota o homem primitivo com um certo número de crenças e artes rituais prontos a utilizar como uma técnica mental e prática definida que servem para colmatar o espaço perigoso em qualquer situação crítica importante<sup>2</sup>.

Aqui está um aspecto comum a religião, ambas surgem e funcionam em situações de stress emocional.

Assim, a grande função da magia será permitir ao homem desempenhar com confiança as suas tarefas importantes, manter o equilíbrio e a integridade mentais.

A magia expressa o grande valor que tem para o homem o predomínio da confiança sobre a dúvida, da firmeza sobre a vacilação, do optimismo sobre o pessimismo.

A função da magia é ritualizar o optimismo do homem, aumentar a sua fé na vitória da esperança sobre o medo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Malinowski, Bronislaw – Ob. Cit. (pg.85)

<sup>2</sup> Idem (pg. 88)

<sup>3</sup> Malinowski, Bronislaw – Ob. Cit. (pg. 90)

## RESUMO

A Ciência decorre e dá cobertura ao curso normal dos acontecimentos, de acordo com as suas leis e mecanismos próprios.

As mesmas causas, nas mesmas condições, dão origem aos mesmos efeitos – este princípio do determinismo da ciência.

Os resultados destas afirmações são “cientificamente” comprováveis pela experiência.

A Magia surge devido a factores de crise no curso normal dos acontecimentos, seja por dificuldades de obtenção de alimentos, seja por acréscimo extraordinário de riscos.

Acredita no determinismo, tal como se ciência fosse, e conta com a força e poder intrínsecos do homem para conseguir atingir os seus objectivos.

Não admite o recurso a qualquer poder extra-humano

A Religião implica, antes de mais nada, a aceitação dum poder superior de natureza extra-humana.

Constitui uma espécie de reserva da magia, surge face à desistência do homem para resolver os problemas por via da sua própria capacidade.

É reflexo da falta de confiança em si próprio, o espelho da insuficiência dos poderes humanos intrínsecos.

Ciência e Magia acreditam no determinismo dos fenómenos naturais.

A Religião traz consigo a crença inexorável de que o curso dos acontecimentos pode ser controlado por força de poderes superiores ao homem.

## AS LEIS DA MAGIA

O título deste capítulo é assim inserido intencionalmente.

Tanto Frazer<sup>1</sup> como Mauss<sup>2</sup> se referem nas suas obras a leis em vez de ou classificação e por isso se utilizará aqui a mesma nomenclatura.

Princípios estaria de facto mais correcto, desde que se lhes retirasse toda a carga normativa.

Não deixa de ser óbvio, todavia, que o sentido com que a expressão é usada tem a ver com a tipologia e não com qualquer determinismo de carácter científico. Este existe apenas implícito nos espíritos dos praticantes de magia.

A Antropologia é uma ciência interpretativa e não normativa e, assim, se se encontrar o significado dos fenómenos já se dará um grande passo no sentido do conhecimento da humanidade.

Segundo Sir James Frazer<sup>3</sup>, se imaginarmos os princípios de pensamento em que a magia se baseia, provavelmente se verá que são dois:

- o primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que o efeito se assemelha à sua causa.

É a magia homeopática ou mimética<sup>4</sup>.

- o segundo, que as coisas que uma vez estiveram em contacto com outras continuam a actuar nas outras à distância, depois de o contacto físico ter sido interrompido.

É a magia do contágio ou contacto.

E assim Frazer baptizou o primeiro caso de Lei da Similaridade e o segundo de Lei do Contacto.

Com base no primeiro dos dois princípios (homeopatia), o mágico infere que pode produzir qualquer efeito que deseje, bastando para isso imitá-lo.

E com base no segundo (contágio), infere que, o que quer que faça a um objecto material, afectará igualmente a pessoa com quem o objectivo esteve alguma vez em contacto, quer forme ou não parte do seu corpo.

---

<sup>1</sup> Frazer, J. G. – ob. Cit. (pg. 14)

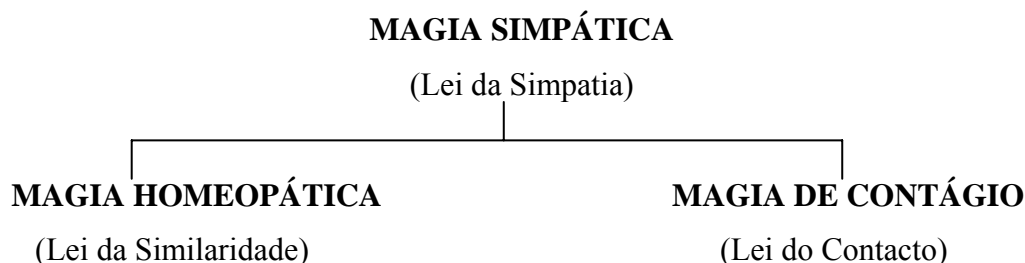
<sup>2</sup> Mauss, Marcel – Ob. Cit. (pg. 93)

<sup>3</sup> Frazer, J. G. – Ob. Cit. (pg. 14 e seg.)

<sup>4</sup> Vide dicionários: homeopatia é um sistema médico que cura as doenças com as próprias substâncias que as podem provocar

E como se acredita que os mesmos princípios regulam as operações da natureza inanimada, o mágico assume que as duas leis são de aplicação universal e não apenas limitadas às acções humanas.

Ao conjunto daqueles princípios, Frazer chamou Magia Simpática.



Entretanto, Frazer acentua que o sistema da magia simpática não é composto exclusivamente de preceitos positivos, compreende um muito grande número de preceitos negativos, isto é, de proibições<sup>1</sup>. Preceitua não apenas o que fazer mas também o que não fazer.

Os preceitos positivos são encantamentos, os negativos são tábos .

De facto, toda a doutrina do tábo, ou pelo menos uma grande parte dela, parecerá ser apenas uma aplicação especial da magia simpática com os seus dois grandes temas da similaridade e do contacto.

Embora estas “leis” não estejam formalmente estabelecidas, nem sejam mesmo concebidas abstractamente pelo “selvagem”, são não obstante acreditadas implicitamente por ele para regular o curso da natureza independentemente do desejo humano.

Ele acredita que, se actuar duma certa maneira, certas consequências se seguirão inevitavelmente por virtude de uma ou de outra destas leis.

E se as consequências de um determinado acto lhe parecem passíveis de vir a ser desagradáveis e perigosas, ele será naturalmente cuidadoso em não agir desse modo sob pena de incorrer nelas. Por outras palavras: abstêm-se de fazer aquilo que, de acordo com as suas nações erróneas de causa e efeito, acredita falsamente que o molestarão. Assim, o tábo é, para já, uma aplicação negativa da magia prática.

A magia positiva diz: faz isto a fim de que isto ou aquilo aconteça.

A magia negativa ou tábo diz: não façam isso sob pena de que isto ou aquilo aconteça.

---

<sup>1</sup> Frazer, J.G. – Ob. Cit. (pg. 25)

Para Marcel Mauss, a magia assume a função da ciência e ocupa o lugar das ciências que estão por nascer. Eis mais uma observação no sentido da evolução diacrónica subscrita por Frazer.

Mauss apresenta também algumas “leis” para a magia:

A Lei da contiguidade baseia-se muito simplesmente na identificação da parte com o todo. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, o cabelo, representam integralmente a pessoa, de modo que, por meio deles, é possível agir directamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la<sup>1</sup>.

Além disso, esta lei comporta em certo desenvolvimento, tudo quanto está em contacto com as pessoas, as vestes, a marga dos seus passos, a do seu corpo sobre a grama ou sobre o leito, é assimilado às partes do corpo. Não é preciso que o contacto seja habitual ou frequente ou mesmo efectivo, basta que tenha existido.

A magia que se exerce universalmente nos restos das refeições procede da ideia de que há uma continuidade, uma identidade absoluta entre as sobras dos alimentos e aqueles que, tendo-os ingerido, se torna substancialmente idênticos ao que ingeriram.

Uma ideia de continuidade completamente semelhante existe entre o homem e a sua família<sup>2</sup>, age-se directamente sobre ele agindo sobre os seus parentes.

Esta explicação de Mauss faz ocorrer que parece haver uma coexistência espaço-temporal, pois causas que até poderiam ser aceites se fossem sincrónicas se integram numa relação causal de perduração ao longo do tempo.

Outra lei, a Lei da similaridade, é uma expressão menos directa do que a da primeira noção de simpatia e Mauss julga que Frazer teve razão quando reservou o nome de simpatia propriamente dita para os fenómenos de contágio, dando o nome de simpatia mimética aqueles de que nos vamos agora ocupar.

Conhecem-se duas formas principais:

- o semelhante evoca o semelhante, e
- o semelhante age sobre o semelhante e, especialmente, cura o semelhante.

A primeira fórmula afirma, nada mais, nada menos, do que a similitude equivale à contiguidade.

Quer dizer, a imagem está para a coisa assim como a parte está para o todo.

O jogo da lei da similaridade supõe, tal como o da lei da contiguidade, fenómenos de abstracção e de atenção.

---

<sup>1</sup> Mauss, Marcel – Ob. Cit. (pg. 94)

<sup>2</sup> Idem (pg. 95)

A noção de magia, alargando-se, torna-se na noção de símbolo.

E tudo pode ser simbolicamente representado, a chuva, a tormenta, o sol, a febre, a criança por nascer, etc..

A terceira lei enunciada por Mauss é a Lei da contrariedade<sup>1</sup>.

Se o semelhante cura o semelhante também pode acontecer exactamente o contrário: o punhal esterilizante produz a fecundidade, a água produz a ausência da hidropisia, etc..

A fórmula completa de tais ritos seria: o semelhante afugenta o semelhante para criar o contrário.

Assim, a noção abstracta de similaridade é inseparável da noção abstracta de contrariedade.

As fórmulas da simpatia poderiam pois ser resumidas da seguinte maneira: o contrário é anulado pelo contrário, em outros termos, isto poderia ser incluído na Lei da Contrariedade.

Marcel Mauss termina o seu capítulo sobre o elemento da magia dizendo que se produziram forças colectivas e que, apesar do isolamento em que o mágico aparenta conservar-se, podemos ser levados à ideia de que o que esses indivíduos foi apenas apropriar-se das forças colectivas<sup>2</sup>.

E, neste aspecto, Mauss não está muito longe das posições de Radcliffe – Brown e Durkheim de que a magia, ou a religião desempenha um papel predominantemente social.

---

<sup>1</sup> Mauss, marcel – Ob. Cit. (pg. 95)

<sup>2</sup> Idem (pg. 119)

## RESUMO

Tanto Sir James Frazer como Marcel Mauss aceitam a intervenção e presença de factores positivos e negativos, actos e abstenções, feitiços e tábos.

Daí que as duas perspectivas não se possam considerar substancialmente diferentes, embora a de Mauss seja mais actualizada e tenha vindo completar a ideia de Frazer.

Outras classificações, leis ou princípios, poderiam ser enunciados, só que não vale a pena tenta sistematizar mais um assunto que já se apresenta tão claro nos planos heurísticos e metodológico.

No conjunto, julga-se dever fazer sobressair uma noção, muito importante, que está subjacente a todo o processo — a ideia de Símbolo.

Símbolo é o que está no lugar da coisa.

A aceitação prática e aplicação desta intermutabilidade, conjugada com a estabilidade das relações causais, é que permite a realização de actos mágicos.

## CARACTERIZAÇÃO DO RITO MÁGICO

Estabelecidas que foram as fronteiras entre a magia, a ciência e a religião e sabendo – se que existem ritos em qualquer daqueles três domínios, vamos agora aplicar a nossa atenção específica à caracterização do rito mágico e às diversas formas através das quais a magia se manifesta no quadro geral anteriormente traçado.

No âmbito deste estudo, e segundo o critério definido por Marcel Mauss, só deverá ser considerado rito mágico aquilo que assim for entendido como tal por toda uma sociedade e não o que apenas uma fracção qualificou dessa maneira<sup>1</sup>.

Isto quer dizer que os fenómenos idiossincrásicos como as práticas supersticiosas individuais não podem de maneira alguma ser considerados ritos mágicos<sup>2</sup>.

Mauss chama representações mágicas às ideias e crenças que correspondem aos actos mágicos. Estes são os ritos.

O Prof. Lewis, que considera ter sido Malinowski que nos ensinou a olhar os mitos pragmaticamente como reinterpretações do passado para validar o presente, afirmou a dada altura que o mito está para o rito como a música está para a dança<sup>3</sup>.

Mas além de terem de ser socialmente reconhecidos, deverão ser repetitivos, factos de tradição.

A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião.

E enquanto o rito religioso pede e procura, em geral, o pleno dia e o público, o rito mágico evita-os e mesmo quando lícito esconde-se como o maléfico, que é proibido.

O rito mágico é sempre reservado e, quando obrigado a agir perante o público, o próprio mágico trata de escapar – lhe, o gesto torna-se furtivo e indistinta a sua palavra.

Os sinais diversos que o caracterizam exprime a irreligiosidade do rito mágico que é, e quer-se que seja, anti-religioso.

Esta afirmação de Mauss suscita algumas dúvidas, pois parece-me que o facto de ser rigorosamente não religioso não implica necessariamente a sua anti-religiosidade.

Este autor não define a magia pela forma dos seus ritos mas sim pelas condições em que são realizados e que marcam o lugar por eles ocupado no conjunto dos hábitos sociais.

---

<sup>1</sup> Mauss, Marcel - Ob. Cit. (pg. 47)

<sup>2</sup> Vide pg. 5 deste trabalho.

<sup>3</sup> Lewis. I. M. - Social Anthropology in Perspective, Pelican Books, 1976 (pgs. 125 e 129)

Os ritos mágicos observam datas, locais, materiais, instrumentos e farmacopeia, podendo ou não ser acompanhados de sacrifícios.

Em princípio, onde está ausente o sacrifício mágico está igualmente ausente o sacrifício religioso, donde se deveria colocar, desde já, como teoria geral, que os sacrifícios não formam, na magia como na religião, uma classe fechada de ritos muito especializados.

E Mauss continua dizendo que, quanto à sua natureza, os ritos podem ser manuais e orais<sup>1</sup>.

Ocorre aqui dizer que esta classificação talvez pudesse ser um pouco mais ampla, pois em vez de manuais talvez não ficasse pior a designação de gestuais, abrangendo desta maneira todos os movimentos do corpo, mesmo que não realizados com as mãos. E outra maneira de qualificar este primeiro tipo seria porventura de condutuais, para usar a terminologia do “El Materialismo Cultural” de Harris, demarcando assim esses gestos de toda a restante parte que se manifesta oralmente.

Frazer<sup>2</sup> sublinha que o mágico não duvida de que as mesmas causas produzirão sempre os mesmos efeitos e que a realização correcta da cerimónia, acompanhada da fórmula apropriada, será inevitavelmente seguida do resultado desejado.

A não ser que, continua, as suas encantações venham a ser interferidas pelos poderes superiores de outro mágico.

E mesmo assim o seu poder, grande como acredita que é, não é nem arbitrário nem ilimitado. Só pode utilizá-lo na medida em que se conforme estritamente às regras da sua arte ou àquilo que pode ser entendido, por ele próprio, como as regras da natureza.

Negligenciar aquelas regras, quebrar as leis no mais pequeno detalhe, é incorrer num autêntico falhanço e pode mesmo expor o praticante inexperiente e um perigo elevadíssimo.

Voltando a Mauss<sup>3</sup>, eis que afirma que o rito está muito longe de ser uma simples expressão da emoção individual, pois é a magia que, a cada instante, coage aos gestos e às locuções. Tudo nela está fixado e determinado de maneira muito exacta. Impõe ritos e melopeias.

---

<sup>1</sup> Mauss, Marcel – Ob. Cit. (pg. 80)

<sup>2</sup> Frazer, J. G. – Ob. Cit. (pg. 63 – 63)

<sup>3</sup> Mauss, Marcel – Ob. Cit. (pg. 87)

As fórmulas mágicas devem ser cantadas ou sussurradas em formas e ritmos especiais e, em alguns casos, a entoação pode Ter mais importância do que a própria palavra.

Resumindo, os ritos mágicos são extremamente formais e tendem, não à simplicidade do gesto laico, mas ao mais extremo refinamento do preciosismo mítico<sup>1</sup>.

Mas qual é a virtude mágica que figura como característica essencial ou condição “sine qua non” em todos os ritos mágicos?

Juntemo-nos a Malinowski e a uma preciosa generalização que nos trás do estudo entro os ilhéus trobrianders:

Todos têm uma característica comum: o elemento mais importante é sempre o poder contido na fórmula, esta é a parte da magia que é oculta e manuseada apenas através da filiação mágica, conhecida só do praticante.

E continua afirmando que, para os nativos, o conhecimento da magia significa conhecimento da fórmula e que, na análise de qualquer acto de feitiçaria, será sempre evidente que o ritual se centra à volta do pronunciamento da fórmula, que é o âmago da realização mágica.

E assim descreve os condicionalismos a que obedece normalmente a fórmula dum rito mágico:

- Há, primeiro, os efeitos fonéticos, imitação de sons naturais tais como o uivar do vento, o ribombar do trovão, o arrastar do mar, as vozes de diversos animais.  
Estes sons simbolizam certos fenómenos e assim acredita-se que podem ser produzidos magicamente.
- Segundo, é muito notório nas fórmulas primitivas o uso de palavras que evocam, descrevem ou comandam o objectivo desejado.
- Terceiro, existe em quase todas as fórmulas um elemento que não tem contrapartida no ritual: alusões mitológicas, as referentes aos antepassados e heróis da cultura de que a magia em causa foi recebida.

## RESUMO

Deste capítulo se infere a grande dificuldade de ser Mágico.

Altamente condicionado, sem qualquer margem para expressão da sua criatividade, o Mágico é um autêntico escravo da fórmula que lhe foi deixada por herança.

E depois de tanto estudo, de tão intensa concentração, mesmo que consiga reproduzir fielmente quanto a tradição dele espera, ainda corre o risco de ser interferido por uma contra-magia qualquer só porque esta ou o seu praticante têm mais poderes do que ele.

Outra ilação talvez se possa tirar e seria a de que, se os mágicos conseguem manter o seu prestígio comunitário apesar de tanto condicionalismo, é porque os objectivos da magia, que já sabemos deverem ser muito bem determinados, não serão porventura muito exigentes, terão que situar-se dentro dos limites das expectativas normalmente possíveis.

Caso contrário, as falhas seriam altamente mais numerosas do que as vitórias e assim se evolaria o prestígio do mágico.

---

<sup>1</sup> Malinowski, Bronislaw – Ob. Cit. (pg. 73)

## MAGIA E RITOS MÁGICOS

### Descrição e Comentários

Na impossibilidade de realizar pessoalmente um trabalho de campo para recolha de práticas mágicas destinadas a complementar e explicar o arsenal teórico dos capítulos anteriores, serão utilizados aqui, com a devida vénia e agradecimento, elementos referidos nas suas obras por reputados investigadores nacionais como Manuel Viegas Guerreiro e Jorge Dias.

Além da vantagem de utilizar tecnologia nacional, nem sempre suficientemente reconhecida, a sua inclusão neste ensaio trará consigo o facto de o colocar sob o tema genérico dos povos e culturas da África Austral.

Como esclarecimento prévio, registre-se ainda que, acerca de cada povo mencionado, será dado como conhecido tudo quanto diga respeito à sua cultura em geral e mencionados apenas os extractos pertinentes para os fins prosseguidos.

### BOCHIMANES DE ANGOLA

Trata-se de uma extensa e valiosa monografia<sup>1</sup> e, no seu capítulo referente à caça, pode ler-se:

“Por grande que seja a experiência, agilidade e força, a acuidade visual e certeza de pontaria do caçador, boa margem lhe fica ainda para um total insucesso. Os animais são velozes e, às vezes raros, as condições naturais desfavoráveis, a flecha de pouco alcance. Ir à caça e voltar sem ela é acidente que se repete em dias sucessivos.

...

Sua fantasia busca, então, recursos extra-humanos. Ou invoca entidades sobrenaturais ou lança mão da força vital que crê existir nas coisas, inerente à sua materialidade, mas contida nele como essência actuante; socorre-se da magia, por outras palavras. E é a esta que principalmente recorre.”

---

<sup>1</sup> Guerreiro, Manuel Viegas – Bochimanes de Angola – Ed. Da J.I.U., Lisboa, 1968, (pg. 97 e seg.)

Aqui está a situação a que se referem Radcliffe-Brown<sup>2</sup> e Malinowski<sup>3</sup>. Quando se trata de fazer a gestão da incerteza em actividades fundamentais para a sobrevivência, surge a magia.

Da citação se verifica também a coexistência de religião e magia. Como já sabemos, invocar entidades sobrenaturais não pertence à magia, cujos poderes são intrinsecamente humanos.

“No grupo do Longa venerava-se o espírito de Mumba, caçador afamado, morto havia muito. Estava esquematicamente representado por um cilindro de pau com 0,30m de alto por 0,10m de diâmetro, assente no solo, em posição vertical, fora dos abrigos e junto de um deles. Estava pintado de branco, com riscas vermelhas em volta e de cima a baixo. A tinta branca, *cheke* (*pemba* no falar de Quiocos e Ganguelas), e vermelha, *ka!gae* (*mukundu* em quioco e *kutula* em ganguela), ambas são caulinos<sup>42</sup>. *Cheke* simbolizará a sorte e alegria e *ka!gae* o vigor, sangue e guerra<sup>43</sup> (fig. 21).

A imagem é como que o suporte do espírito, o seu *habitat*. Antes de expedição venatória o *mussekele* deita um pouco de fuba sobre ela, coloca-lhe em cima o prato com o que resta e diz: «Mumba, dá-me sorte, dá-me depressa carne, uma palanca, um porco do mato, uma cabra». Ele sabe perfeitamente que Mumba se não alimenta da farinha, e sim da substância espiritual que nela se contém.

De volta, trazido o animal morto para o acampamento, cortam-lhe a ponta do coração e um bocado ao fígado e dão-nos num prato a Mumba, exclamando: «Come isto e dá-nos saúde e sorte, Mumba».

Caquenque, o meu informador, homem de meia-idade, exclamava, emocionado: «O meu avô conhece-o Ninguém caçou como ele. E sabia fazer cabos para enxadas e machados e fornecia deles os Ganguelas. Os Quiocos e Ganguelas ensinaram-lhe a ser ferreiro e ele ensinou o ofício aos nossos. Ainda alguns o sabem, hoje».

Mumba quase se nos apresenta como um herói e um Deus.”<sup>1</sup>

---

<sup>2</sup> Radcliffe-Brown, R. – Ob. Cit. A pg. 6 deste trabalho.

<sup>3</sup> Malinowski, B – Ob. Cit. A pg. 6 e 7 deste trabalho.

<sup>1</sup> Viegas, Manuel Guerreiro, Ob. Cit. (pg. 99 e 100)

<sup>42</sup> Acerca da natureza destas tintas veja-se Eduardo dos Santos – Sobre a Região dos Quiocos, n.º 96 da colecção Estudos, Ensaios e Documentos. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962, p. 63.

<sup>43</sup> Informação do Sr. José Redinha

Parece estarmos em presença de uma cerimónia mista, religiosa e magista, sem atingir no entanto o grau de rito mágico tal como foi operacionalmente definido neste trabalho.

A imagem é o símbolo e o símbolo está no lugar da coisa.

Daí a imagem de Mumba, a sua invocação e o agradecimento posterior.

Parece haver na prática magista um resquício de “simpatia” nas suas duas versões, de qualquer modo muito incipiente.

É um acto propiciatório misto, não é um rito mágico.

“Passemos, agora, ao domínio da magia.

Alcançada a puberdade, o rapaz prepara-se para entrar na sociedade dos homens. A capacidade viril não basta, porém, para o promover a esse estágio social. Ser homem é, antes de tudo, ser caçador: esta a mais alta e transcendente função para que foi criado. O mancebo põe, por isso, de lado a flecha de capim ou de ponta de pau da infância e toma em suas mãos responsáveis o arco e a flecha envenenada do caçador. Mas o direito à nova dignidade não lhe é publicamente conferido sem que antes tenha abatido algumas peças de caça. Procede-se, então, à seguinte cerimónia, que nos *Vakwankala*, segundo insinuam, é hoje tudo o que ficou da sua antiga festa da iniciação, enquanto nos *Vassekele* constitui uma entre outras fases da referida festa: um caçador experimentado, de família ou não, abre na testa do iniciado, entre as sobrancelhas, um golpe vertical, *nam*, de cerca de 0,015m. Esfrega-o em seguida com cinza, se *mukwankala*, e com ervas amargas, se *mussekele*<sup>(47)</sup>, e faz o mesmo em dias sucessivos para que a ferida deixe, ao sarar, uma acentuada cicatriz. Esta conferirá ao caçador aptidões especiais e dar-lhe-á sorte.”<sup>1</sup>

Já nem sequer estamos perante um rito de iniciação completo, conforme diz o próprio texto.

A característica magista parece advir de o caçador experimentado actuar como mágico e inserir a sua experiência no novato. Mas uma interpretação algo diferente se pode extrair da citação seguinte, recolhida pela senhora Bleek e citada por Viegas Guerreiro:

“A mesma senhora teve conhecimento da seguinte cerimónia: um velho, da família do caçador, abria-lhe em um dos braços ou no peito uma incisão e dava nela com um pequeno bocado de carne de antílope, queimada, cortado do quinhão

que lhe fora oferecido. E a prova disso estava nos vários sinais que alguns homens exibiam nos braços e peito e a que chamavam as «marcas da carne». Isto era feito, diziam, para terem sorte na caça (<sup>50</sup>). Quer-nos parecer que temos diante um caso flagrante de magia homeopática, como outros que a seguir se descrevem: ligeireza, força e qualidades espirituais do animal transfundir-se-iam, assim, para o corpo do caçador.”

Aqui parece de facto que podemos concordar com V. Guerreiro, aproximamo-nos mais das características dum rito mágico mas, no entanto, a descrição é escassa para o caracterizar completamente.

Carece de esclarecimento a qualificação do “velho” praticante e qual a fórmula que aplica, se alguma.

De qualquer modo, estamos perante uma prática magista, de natureza homeopática, enquadrada pela lei da similaridade.

Repare-se que não está a ser utilizada a designação de magista como equivalente a mágica. Esta última ficará reservada para quando a prática se revelar indubitavelmente do âmbito conceptual desenvolvido nos capítulos anteriores.

Os *Vakwankala* de Ondova disseram-me que o caçador, ao regressar, não entra no seu abrigo. Senta-se perto e aí passa a noite. Não fala, ninguém lhe dirige palavra. Trazem-lhe fogo, fuma, mas não come, o que só faz na manhã seguinte. Parte, então, com outros, em busca da presa e explica o que se passou. O caçador, se fraco, transmitiria fraqueza ao animal ferido, reforçando assim os efeitos do veneno: se reanimado com o alimento ingerido, dar-lhe-ia alentos ou anularia até a acção do mesmo (<sup>55</sup>). E em tudo há-de ser discreto e respeitoso, não vá ofender a susceptibilidade da vítima, indispor-la contra si, de modo que não queira morrer ou queira fazer-lhe mal com os poderes ocultos de que continua a dispor o seu espírito imortal. Entre o caçador e o animal há um como que pacto inviolável, devendo um aceitar de boa mente a morte que o outro é obrigado a infligir-lhe. Nada, pois, de gabarolices, de alardes de força que se não tem, dado que o êxito se deve, pela maior parte, a consentimento da vítima, desta e de quantos poderes sobrenaturais presidem à ordenação do Mundo<sup>1</sup>.

De observar ainda que o caçador fica fora, não dorme com a mulher. É necessário manter um estado de pureza e de graça que a abstinência confere: as relações

---

<sup>1</sup> Guerreiro, Manuel Viegas – Ob. Cit. (pgs. 103-104)

<sup>1</sup> Guerreiro, M. V. – Ob. Cit. (pgs. 111 a 113)

sexuais perturbariam todo o processo. O animal, o mundo dos espíritos e dos mitos poder-se-iam enojar e ofender com um comportamento tido por repugnante<sup>(56)</sup>

Estamos perante um caso tipo de magia negativa ou tábo.

O caçador “abstém-se de fazer isto ou aquilo que, de acordo com as suas noções erróneas de causa e efeito, acredita falsamente que o molestarão”<sup>1</sup>.

Uma dúvida se levanta, todavia, acerca da interpretação correcta a dar a esta prática de interdição.

Será actuante a lei da similaridade devido à identificação que existe entre o animal e o caçador, identidade essa que faz parte do seu adquirido cultural, quer esteja ou não sobre a forma de mito, o que não altera o seu valor de crença?

Ou será actuante a lei do contacto porque a flecha do caçador ficou presa ao animal e ainda se mantém lá?

Parece que a primeira versão está mais de acordo com esta situação.

“Estermann<sup>(57)</sup> registou costume semelhante: «Quando um caçador deu uma frechada mortal num bicho grande, não entra para o acampamento, acabada a caçada. Fica um pouco distante e mete-se no meio da floresta, como se quisesse esconder-se. Fazendo-se já tarde, ele põe-se, então, a tossir um pouco. Um dos companheiros vai, em seguida, Ter com ele e trava-se em voz baixa o seguinte diálogo: «Que fazes aqui? Atiraste uma flecha?» «Sim» «Atingiste o bicho?». «Sim, parece, mas só vi cair a haste». Depois, quando no acampamento se fez silêncio absoluto, ele entra. No entanto, essa noite ele dorme fora do abrigo, sem coabitar com a mulher. Se não observasse esta regra, o bicho não ficaria morto». E arrisca a seguinte explicação, em parte coincidente com o que se acabou de escrever: «É muito provável termos aqui vestígios ligados à crença no poder *nyama*, descrito por Baumann num estudo comparativo (*Mythe, Mensch und Umvelt*, editado por Jensen, Francoforte, 1950). Este poder significa aqui uma potência vingativa, que pode ser exercida por parte do animal morto, contra a qual é necessário premunir-se ou que, pelo menos, de forma nenhuma convém excitar<sup>(56)</sup>».

E a propósito vem dizer que condição de êxito na caça é também a fidelidade da mulher. Se o homem não encontra caça ou atira e não acerta, pode pensar que sua mulher o está traindo. Isto se passa com os *Vakwankala* de Ondova. A impureza

da mulher, parte integrante do marido, logo tem sobre ele seus reflexos (59). E crêem ainda os mesmos que o insucesso é prenúncio de desgraça na família”.

Eis aqui ainda em maior evidência a explicação da crença do caçador que o leva a praticar a abstenção e até a abstinência, modos de magia negativa.

Quanto à referência à mulher do caçador e à obrigatoriedade de se manter fiel, o que não deixa de possuir uma componente extremamente utilitária, parece poder integrar-se no desenvolvimento da lei da contiguidade a que se chamou de continuidade<sup>1</sup>, conforme considera Marcel Mauss, já citado nos capítulos anteriores.

“Mas de culto lunar propriamente dito poucos vestígios encontrei entre os *Vakwankala* e nenhum nos *Vassekele*. Mal me disseram aqueles que temem a Lua, quando a vêem muito vermelha, e que sair para a caça com a Lua Nova é uma oportunidade afortunada. Uma mulher *kwankala* disse, porém, a Estermann: «A Lua é como o nosso Deus. Quando ela aparece, saudamo-la, dizendo: - Paizinho (ou Mãezinha), vieste visitar-nos?» (16). E já me referi ao rito de caça, descrito também por Estermann, no qual o caçador *kwankala* esfrega, ao nascer da Lua, a testa e o nariz com um bocado de carvão, tirando das cinzas de uma fogueira, acesa no lugar onde foi atingido com a flecha o antílope abatido, e exclama: /nui ma, / sũ, a Lua aparece”.

Se a primeira parte desta citação aponta para sinais de um em tempos mais actuante e praticado culto da Lua, de âmbito religioso, a segunda é perfeitamente típica da magia de contiguidade de Mauss ou de contacto de Frazer, apesar da referência à lua.

Aqui talvez se pudesse avançar uma explicação, a de que a prática tem muito menos a ver com o culto da lua do que com o momento, a data, em que deverá Ter lugar. Sabemos que os actos mágicos são extremamente condicionados pelas datas e locais em que deverão ter lugar sob pena de falharem.

Continua a faltar-nos um elemento importante, a presença do mágico ou feiticeiro que herdou a fórmula e o gesto do rito, mas dispomos de algumas características muito típicas, embora, no conjunto, não possamos dizer que estamos perante um rito mágico tal como foi epistemologicamente definido

“Os processos mágicos aqui referidos e, sobretudo, os de que demos notícia a respeito de caça mostram-nos claramente a importância que a magia tem aos nossos *khù*. Também eles possuem os seus homens e mulheres de virtude, os seus

---

<sup>1</sup> Vide pg. 14 deste trabalho

<sup>1</sup> vide pg. 19 deste trabalho

quimbandas. São estes que dirigem certas cerimónias, se põem em contacto com os espíritos e os podem ver. Não se nota, no entanto, que usem traje especial ou tragam sinais distintivos, nem que façam modo de vida dos dons ou tirem deles proveito.

Miss Bleek escreve sobre os *Vassakele*: parece haver duas espécies de curandeiros: os *!num k!au*, que oficiam nos ritos de mediação, fazem as tatuagens, vêem os espíritos, etc., e os *tcho k!au*, que curam os doentes, cantando e dançando e extraem o mal do corpo paciente, chupando-o”<sup>1</sup>.

As afirmações acima transcritas vêm colocar o acento tónico numa das carências detectadas para que pudéssemos considerar os processos ou actos magistas como ritos mágicos. Esses “homens e mulheres de virtude”, se forem os herdeiros da tradição mágica, constituem elemento valioso para a nossa apreciação.

De resto, note-se, é visível que o autor de *Bochimanés de Angola* conhecia a classificação dos vários tipos de magia e só do ponto de vista mais restritivo que estamos a utilizar é que nem todas as práticas apresentadas se podem considerar como tal.

“Miss Bleek escreve que «não parecem ter grande afinidade com a água: não possuem nem fazem barcos, *nem se entregam à pesca em escala apreciável*. Os rapazitos saem às vezes com uma linha e um anzol e pescam alguns pequenos peixes<sup>(71)</sup>».

Em conclusão: o peixe tem, em geral, muito pouca importância na dieta dos *Bochimanés de Angola*.”<sup>2</sup>

Esta citação vem confirmar, por antítese, a conclusão que extraímos daquela com que iniciámos este capítulo<sup>3</sup>.

A pesca não é fundamental para a sobrevivência dos *Bochimanés* e nem sequer chega a ser importante. Nada mais normal do que não se lhe aplicarem práticas mágicas.

E para terminar esta incursão nos domínios mais reservados da vida dos *Bochimanés*, coloque-se em evidência uma das suas principais crenças:

“*Yawa*, o grande Deus, criou o Mundo e não se desinteressou dele. Mantém-se permanentemente atento à sua obra, prolongando-lhe a existência consoante a sua vontade, por vezes caprichosa e para os mortais incompreensível. Dá a saúde e a

---

<sup>1</sup> Guerreiro, M. V. – Ob. Cit. (pg. 301)

<sup>2</sup> Idem, (pg. 123)

<sup>3</sup> vide pgs. 22 e 23 deste trabalho

doença, a vida e a morte. Dele vem a chuva, que faz crescer as plantas de que se alimentam os homens e os animais. É *Yawa* quem guia os mortais na busca de frutos e mel e lhes dá e tira a sorte na caça. Protege-os dos perigos da floresta e orienta-lhes os passos no regresso ao acampamento. Querendo comunicar com eles, fá-lo, às vezes, em sonhos. Um *mukwankala* de Ondova dizia-me: «*Yawa* pode aparecer, em sonhos, ao caçador e dormir com ele; levantando-se, há-de encontrar caça».

A uma intervenção aparentemente tão activa na vida dos homens não se vê que corresponda um vivo culto da divindade; pelo contrário, bem apagado parece. Os *mukwankala* pedem chuva, frutos e mel e êxito nas expedições venatórias. Eastermann soube que, alguns grupos, os caçadores, antes de partir, dirigiam a seguinte prece a *Yawa*: «Pai, faz que possamos ficar fartos hoje» e que, na Mulemba, os antigos costumavam dizer: «Foi *nava* quem nos deu esta peça»<sup>1</sup>

Não será quanto aqui consta uma razão muito boa para que a magia esteja em declínio entre os Bochimanes? Ou, dito doutra forma, o facto de disporem da crença no grande Deus não significa que já ultrapassaram a fase de confiança absoluta nos poderes do homem e se vêem assim forçados a recorrer a poderes superiores?

Não estaremos perante o fenómeno quase geral de evolução da gestão da incerteza face à insuficiência dos poderes humanos?

---

<sup>1</sup> Guerreiro, M.V. – Ob. Cit. (pgs. 296 e 297)

## OS MACONDES DE MOÇAMBIQUE

Trata-se da por demais conhecida obra clássica de Jorge Dias, que dispensa comentários adicionais.

Do seu capítulo dedicado à caça se recolhem os seguintes excertos:

“De todas as actividades, aquela que mais agrada ao Maconde ainda é a caça. Sente-se que uma ancestralidade milenária de caçador ainda se não apagou nestes homens, para quem a agricultura é hoje a base da sustentação.

A caça, apesar de não Ter aparentemente grande importância económica, desempenha um papel fundamental na nutrição maconde, tão pobre em proteínas. Para o Maconde a carne é sempre um alimento ambicionado.

Além disso, a caça atrai-os pelo que encerra de mistério e de aventura. Esses dias e noites passados na floresta, as inúmeras peripécias que ocorrem, os perigos que os ameaçam, o estímulo da luta, que põe em jogo todas as faculdades, e os sentimentos de triunfo que animam aquele que consegue apanhar um animal, são inesquecíveis.”<sup>1</sup>

Aqui se encontra o primeiro prenúncio de que, se forem correctas as ilações mencionadas sobre a matéria em capítulos anteriores<sup>2</sup>, os Macondes de Moçambique disporão dum arsenal significativo de magia para aplicar à caça.

De facto, é o próprio Prof. Jorge Dias que o afirma:

“A atestar a importância da caça na vida do Maconde está toda uma série de práticas mágicas, de natureza propiciatória, purificadora e protectora, que se mantiveram até nossos dias. Enquanto o Maconde se vai tornando racionalista em relação a certas práticas e superstições relacionadas com a agricultura ou mesmo com a doença, preferindo com frequência ir ao hospital a recorrer ao curandeiro (*wamitela*, pl. *vamitela*), nunca deixa de utilizar os recursos da magia, ou os segredos transmitidos do passado e considerados indispensáveis para ser bem sucedido na caça. Muitos recorrem a especialistas nesses assuntos, os chamados *vamitela vialumba*: outros compram-lhes amuletos para trazerem consigo, ou para colocarem na coronha da espingarda. Às vezes, vão implorar aos seus antepassados que os ajudem para serem felizes na caçada; outras vezes, antes de grandes caçadas colectivas, mandam vir de longe um célebre *vamitela vialumba*,

---

<sup>1</sup> Dias, Jorge – Os Macondes de Moçambique, (pg. 125 e 126)

<sup>2</sup> vide pgs. 6, 7, 22, 23 e 28 deste trabalho

para orientar os ritos propiciatórios a que têm de se submeter todos os habitantes da povoação.”<sup>1</sup>

Aqui se encontra objectivamente o curandeiro, o segredo transmitido do passado, o técnico de magia que mandam vir de longe. Iremos ver da presença dos outros elementos indispensáveis à qualificação do rito mágico.

Acerca das batidas em que entram duas linhas de batedores, de povoações diferentes, vejamos o que pode acontecer:

“Estas caçadas são vivas, cheias de peripécias e de interesse, mas extremamente perigosas pelos desastres que ocasionam. Como o capim é alto, o mato por vezes cerrado, e os homens que estão perto da rede procuram disfarçar-se na folhagem, para que os animais os não vejam, é fácil que uma flecha ou um tiro, em vez de encontrar a presa, se vá espetar num companheiro. Quando tal sucede, o maconde que provocou o desastre não pode voltar a caçar sem ser submetido a um rito de purificação. Para isso, apanham-se os ramos de determinada árvore, que são carbonizados e reduzidos a pó. No dia em que se faz a operação, o culpado toma banho pela manhã cedo, ao levantar, e pelas 5 horas da tarde esfregam-lhe o pó nas articulações dos braços e das pernas. Só depois disso pode voltar a caçar.

No caso de a pessoa atingida Ter morrido, o culpado do desastre não pode voltar a dormir na cama durante várias semanas; tem de dormir no chão, sobre a porta da casa, feita de bambus, ligados uns aos outros. Só pode voltar a dormir na cama depois de Ter passado pelo tal rito de purificação.

A arma que deu origem ao desastre fica igualmente impossibilitada de ser usada, seja por quem for, enquanto não for purificada. Isto consegue-se da seguinte maneira: O caçador vai ao mato procurar um fruto comprido como um pepino, chamado *letandi*, de uma árvore grande que há nas baixas, conhecida por *ntandi*. Traz o fruto para casa, faz-lhe um furo e deita-lhe dentro um remédio (*ntela*), fornecido por um curandeiro (*walulaúla*). Depois, coloca o fruto em qualquer parte e dispara-lhe um tiro com a espingarda, ou o arco e a flecha que ocasionaram o desastre.

Feito isto, as armas podem voltar a usar-se.<sup>2</sup>

Como interpretar, que é disso que aqui se trata, esta situação e estas práticas?

---

<sup>1</sup> Dias, Jorge – Ob. Cit. (pg. 126)

<sup>2</sup> Dias, Jorge – Ob. Cit. (pg. 129)

O primeiro elemento em evidência é o risco da empresa, elemento justificativo duma prevenção de natureza mágica.

Depois, verifica-se a interdição de caçar não só do caçador que atinge o companheiro, como da arma que o atingiu. Pode dizer-se que, por razões de contiguidade, desenvolvida em continuidade, arma e caçador ficaram impuros.

Daí advém o rito de purificação, cujo elemento essencial, de acordo com a descrição, deverá ser a ‘ntela’ fornecida por um curandeiro. Este elemento purificador actua também por contacto a distância (lei da contiguidade e continuidade de Mauss), basta a bala ou a flecha entrarem em contacto com o elemento purificador (ntele) para que arma e caçador fiquem purificados<sup>1</sup>.

Será isto um rito mágico de acordo com as exigências deste trabalho?

Não há dúvida de que estamos perante um fenómeno de natureza magista, no âmbito das citadas “leis”, mas falta-lhe a fórmula, pelo menos, para que esteja epistemologicamente correcto, segundo Malinowski<sup>2</sup>.

Iria agora acrescentar um elemento de meditação; não será que o curandeiro, ao elaborar a “ntela” deverá ter realizado um autêntico rito mágico para que o remédio adquira as suas propriedades? Poderia ser entendido que foi aí que esteve presente a fórmula e que o que vimos o caçador fazer apenas constou da parte ‘manual’?

Não parece.

Será preferível aceitar que se trata de duas acções distintas, os dados em presença não permitem tirar uma conclusão mais profunda, ou, se se preferir, rigorosa.

E que outras medidas se encontram entre os Macondes de Moçambique para esconjurar o perigo ou obter bons resultados nas caçadas?

“O receio de que suceda algum desastre nas batidas faz com que, às vezes, antes de partirem para a expedição, o chefe da aldeia (*mwene*) se coloque no terreiro desta, cercado por todos, e, depois de clamar *Chonde! Chonde!* («Misericórdia!»), pede aos antepassados que os ajudem a fazer uma boa caçada, para apanharem muitos animais, e que não fique nenhum homem ferido, nem suceda nenhuma desgraça.<sup>3</sup>

Não podem restar dúvidas de que não se trata de rito mágico.

---

<sup>1</sup> vide pg. 15 deste trabalho acerca das leis da magia de Mauss.

<sup>2</sup> vide pg. 20 deste trabalho sobre as partes integrantes do rito mágico, segundo Malinowski

<sup>3</sup> Dias, Jorge – Ob. Cit. (pg. 129)

Trata-se mais de uma oração no contexto do culto dos antepassados, o poder não reside no chefe que se vê forçado a implorar. Poderia ser parte dum rito mas nunca a totalidade.

“Outros preparam o corpo para lhes não suceder mal na caça, para que não sejam vítimas dos leões ou dos leopardos e para que consigam sair-se bem. Este rito de protecção e propiciatório chama-se *kayola liu* e costuma ser dirigido por um especialista (*munu wamitela vialumba*). Este prepara uma infusão de casca de árvore cuja proveniência não revela, e todos os homens da povoação que partem para a caçada tomam um banho de purificação. Antes do banho, apaga-se o fogo em todas as casas e fazem uma fogueira fora da aldeia, junto de um caminho, onde queimam todas as coisas velhas que têm em casa, as cascas do fruto do embondeiro (*nondje*) e os paus de mexer o pirão (*midala*, sing. *Ndala*) (fig. 96). O banho toma-se também fora da aldeia, perto de um caminho. Escolhem dois ramos flexíveis, espetam no chão as extremidades mais grossas, a cerca de um metro de distância uma da outra, e unem as extremidades livres, de maneira a formar um arco com 1,80m de alto. No chão, por baixo do arco, colocam um pedaço de casca de árvore e dependuram no arco um ovo vazio e furado nos dois topos (fig. 97). Os caçadores vão-se colocando um a um debaixo do ovo, só com uma pequena tanga, e *munu wamitela* derrama um pouco da infusão dentro do ovo. Esta cai sobre as costas e o peito do homem, que, com as mãos, a esfrega por todo o corpo (des. 2).

Terminado este banho de purificação, o fogo volta a acender-se de novo em todas as casas e os homens estão preparados para a caçada.”<sup>1</sup>

## Desenho 2 – Rito propiciatório de caça, *kuyola liu* <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dias, Jorge – Ob. Cit. (pg. 130)

---

<sup>2</sup> Idem (pg. 131)

Neste caso, ainda mais do que em qualquer exemplo anterior, parecem estar presentes todos os elementos dum rito mágico, excepto um: a fórmula.

Ora, se a fórmula é condição “sine qua non” de que fala Malinowski<sup>1</sup>, então não estamos de facto perante um rito mágico.

Mas, por outro lado, este rito (kuyola liu) obedece a características muito estritas e que o prefiguram como mágico de acordo com as mais diversas exigências:

- É dirigido por um especialista.
- Há secretismo na preparação da infusão.
- Está sancionado pela opinião da comunidade, é social.
- Há exigências e prescrições extensivas.
- O local é objecto de decisão específica.
- Tudo é meticulosamente predeterminado.
- O especialista acompanha o rito que orienta até o fim.

Será possível que, depois de tudo isto, o rito se desenvolva na mais completa mudez, como parece decorrer da descrição?

Os elementos disponíveis não permitem responder a esta pergunta.

Hei-la que fica para uma resposta posterior, de significado condicional: se alguma fórmula for dita, murmurada ou sussurrada, então, sim estaremos perante um rito mágico em toda a plenitude estabelecida pela nossa epistemologia operacional.

Mas quase estava capaz de afirmar que o “munu wamitale” não está silencioso durante prática tão importante.

Por uma questão de consistência de critério, não se fizeram referências a amuletos, tal como o não fizemos ao abordar as práticas bochimanes. Não há dúvida de que são manifestações do âmbito da magia mas decerto que não são ritos mágicos.

## RESUMO

Tanto os Bochimanes de Angola como os Macondes de Moçambique, mesmo na altura em que se realizaram as pesquisas de campo que serviram de fundamento a este capítulo, já tinham sido objecto de múltiplas formas de contactos culturais.

O facto de ainda serem detectáveis elementos como os recolhidos, demonstra porventura a vitalidade e pujança ainda maiores que teriam tido no passado.

Com base na epistemologia deste ensaio, não foi praticamente possível detectar um rito mágico que pudesse inteiramente ser considerado como tal.

O defeito residirá, decerto, no carácter muito restritivo da bitola operacional que utilizámos.

Mas, de qualquer modo, bom seria que uma pesquisa de campo se fizesse sempre de posse de todo o arsenal teórico e epistemológico que permitisse, com rigor, estabelecer da existência do fenómeno procurado no seio de uma cultura.

---

<sup>1</sup> vide pg. 20 deste trabalho

## ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO .....	Pg. 1
MAGIA, CIÊNCIA E RELIGIÃO	
- Semelhanças e diferenças .....	Pg. 2
AS LEIS DA MAGIA .....	Pg. 13
CARACTERIZAÇÃO DO RITO MÁGICO .....	Pg. 18
MAGIA E RITOS MÁGICOS	
- Descrição e comentários .....	Pg. 22
ÍNDICE GERAL .....	Pg. 36
BIBLIOGRAFIA DE APOIO .....	Pg. 37

## BIBLIOGRAFIA DE APOIO

*(Recomendada)*

1. **Radcliffe – Brown, A. R.**  
Structure and Function in Primitive Society
2. **Mauss, Marcel**  
Sociologia e Antropologia, Vol I
3. **Frazer, J. G.**  
The Golden Bough
4. **Malinowski, Bronislaw**  
Magic, Science & Religion and other essays
5. **Lewis, I.M.**  
Social Anthropology in Perspective
6. **Pritchard, E.E. Evans**  
Antropologia Social
7. **Titiev, Mischa**  
Introdução à Antropologia Cultural
8. **Vernan, J. P. e outros**  
Divination et Rationalité
9. **Marwick, Max, editor**  
Witchcraft & Sorcery
10. **Rencontres Internacionales de Bouaké**  
Les Religions Africaines Traditionnelles

**11. Leach, Edmundo**

The Structural Study of Myth and Totemism

**12. Service, Elman R.**

Os Caçadores

**13. Dias, Jorge**

Os Macondes de Moçambique

**14. Guerreiro, Manuel Viegas**

Bochimanes de Angola