

## A MAGIA E SUAS LEIS: PRÁTICAS MÁGICAS NO CAMPO NA ANTIGUIDADE ROMANA À LUZ DE UM TRATADO AGRONÔMICO DO SÉCULO V D.C.

Luis Augusto Schmidt TOTTI\*

**Resumo:** Este artigo tem como objeto o capítulo 35, livro I, do tratado agronômico *Opus agriculturæ* (Paládio – séc. V d.C.), no qual o autor apresenta algumas receitas para a proteção da propriedade rural contra pragas e fenômenos climáticos. São analisadas práticas mágicas identificadas de acordo com as ditas leis da magia, que definem todo ato mágico com base nos princípios da contiguidade, similaridade e contrariedade. Essas três formulações estão sintetizadas nas ideias de que os elementos em contato estão ou mantêm-se unidos, de que o igual produz o igual e o contrário atua sobre o contrário. A partir disso é possível perceber a interpenetração dos princípios em questão e a interação deles com outros elementos da simbologia mágico-religiosa.

**Palavras-chave:** agricultura; magia; pensamento mágico; Roma antiga.

**Abstract:** This article is about chapter 35, book I, of the agronomic treatise *Opus agriculturæ* (Palladius - 5th century AD), in which the author presents some prescriptions for the protection of farm against pests and climatic phenomena. It analyzes magical practices identified according to the so-called laws of magic, which define every magical act based on the principles of contiguity, similarity, and contrariety. These three formulations are synthesized in the ideas that the elements in contact are or remain united, that the equal produces the equal, and that the contrary acts on the contrary. From this it is possible to perceive the interpenetration of the principles in question and their interaction with other elements of magical-religious symbology.

**Keywords:** agriculture; ancient Rome; magic; magical thinking.

---

\* Departamento de Estudos Linguísticos e Literários / UNESP - Câmpus de São José do Rio Preto. E-mail: [luis.totti@unesp.br](mailto:luis.totti@unesp.br).

## Introdução

A agricultura, por ser uma atividade diretamente ligada ao trato com as forças da natureza, constitui um domínio particularmente receptivo ao desenvolvimento de crenças nas quais o ser humano se apegava para obter os melhores rendimentos, de tal forma que seus negócios prosperem e lhe garantam os proventos de que necessita para uma vida tranquila. A atividade agrícola exige o conhecimento de técnicas que dizem respeito não somente à observação do curso regular e repetido da natureza, mas ao trato com eventos inesperados e em alguns casos devastadores para as plantações, o que muitas vezes faz com que as técnicas oferecidas pela ciência sejam insuficientes para o controle de determinados fenômenos e suas consequências. No caso da literatura agrônômica na Roma antiga, referências a práticas mágicas podem ser encontradas em todas as obras, desde Catão (séc. II a.C) até Paládio (séc. V d.C), além de estarem presentes numa obra não propriamente agrônômica, mas de cunho naturalista, a imponente enciclopédia *História Natural (Historia Naturalis)*, de autoria de Plínio, o velho (séc. I d.C.).

No que se refere especificamente ao conteúdo do capítulo 35 do livro I do *Opus agriculturæ* de Paládio, cabe uma consideração preliminar como ponto de partida para a linha a ser seguida ao longo da presente análise. As receitas mágicas, embora estejam admitam o emprego de substâncias, materiais e gestos os mais diversificados, parecem remeter a uma estrutura de pensamento regular e recorrente. Aparentemente, essa “psicologia” está por trás de um mecanismo pouco variável e ao mesmo tempo amplo de formulação de ritos e símbolos. Pouco variável porque se baseia na aplicação de um número limitado de princípios que parecem reger a criação de uma série de rituais mágicos; amplo pois são extensivos a grande número de práticas, independentemente da forma concreta que os ritos assumem, o que nos leva a pensar em um raciocínio mágico abstrato regulado por leis específicas. As práticas mágicas serão estudadas a partir dos princípios que regem sua criação e constituição ritual. A elaboração dessa análise encontra fundamentação teórica nos estudos sobre magia provenientes da antropologia, mais especificamente em Frazer (1982) e Mauss (2000). Frazer, a partir da teoria da “associação de ideias” formulado por Tylor (1876), reconheceu a existência de um desdobramento desse princípio em duas leis que correspondem à “magia imitativa” e a “magia contagiosa”; Mauss, por sua vez, reelaborou esses conceitos nas definições de “lei da similaridade” e da “contiguidade”, acrescentando-lhes uma terceira, a “lei da contrariedade”.

### I. Os princípios do pensamento mágico segundo a antropologia

De acordo com Tylor (1876, p. 135), o fundamento básico da magia reside essencialmente numa inclinação intelectual do homem a um princípio denominado “associação de ideias”. Na magia, no entanto, a aplicação do princípio de “associação de ideias” se efetua a partir de um raciocínio errôneo, quando eventos apresentando relações incertas, duvidosas entre si são interpretados como tendo relações reais, necessárias. Essa analogia equivocada consiste, segundo ele, em tomar relações contingentes de associação por relações causais e invertê-las no ato mágico (TYLOR, 1876, p. 135-6). Um exemplo prático dessa falsa analogia nos

é apresentado por Tambiah (1995, p. 45), ao falar sobre o homem primitivo que percebe o canto do galo antecedendo o nascer-do-sol: a partir dessa constatação, o autor conclui que se o galo for induzido a cantar o sol nascerá. Num caso como esse, percebe-se a falsa associação de ideias não no simples fato de se estabelecer uma relação entre os dois eventos, uma vez que o canto do galo e a alvorada não deixam de ser facilmente associáveis (é da natureza do galo cantar ao amanhecer); a associação equivocada surge quando se atribui uma conexão real, causal entre o canto do galo e o nascer-do-sol, a partir do momento em que se acredita, ou se faz acreditar, que o sol nasce necessariamente porque o galo canta.

Frazer (1982, p. 34), ao discorrer sobre os princípios lógicos em que se fundamenta a magia, os resume em dois princípios básicos. O primeiro deles é o que ele denomina “lei da similaridade”. Segundo essa lei, o semelhante produz o semelhante, ou um efeito se assemelha à sua causa. Esse princípio explicaria a crença, alimentada pelo mago, na possibilidade de se alcançar o resultado desejado por meio de sua imitação. As práticas mágicas fundamentadas na “lei da similaridade” podem, segundo Frazer, ser chamadas de *magia homeopática*. O segundo princípio é o que o antropólogo chama “lei do contato ou contágio”. A “lei do contato” considera a ação entre coisas que estiveram em contato, ação essa que se daria também à distância, depois de cessado o contato; os encantamentos lançados sobre um determinado objeto incidiriam sobre qualquer pessoa que entrasse em contato com esse objeto, ainda que ele não fizesse parte do corpo da pessoa. Os atos mágicos decorrentes da “lei do contato ou contágio” são denominados *magia por contágio* (FRAZER, 1982, p. 34).

Segundo Frazer (1982, p. 36), a aplicação mais conhecida da lei da similaridade corresponde a uma forma de magia praticada em todas as partes, através dos tempos e consiste na tentativa de prejudicar um inimigo, de lhe causar danos ou mesmo sua destruição por meio da danificação ou destruição de uma imagem dessa pessoa. Esse tipo de prática seria sustentado pela convicção de que, sofrendo a imagem uma avaria, o ser por ela representado sofreria igualmente e, se a mesma fosse destruída, o objeto de sua representação deveria morrer<sup>1</sup>. A prática da magia homeopática não tinha, no entanto, apenas propósitos nocivos. Também foi empregada, através dos tempos, com a finalidade de auxiliar as pessoas, embora essa variante benéfica seja considerada mais rara que a citada e exemplificada a pouco. No entanto, a magia homeopática não se restringe, segundo Frazer, à imitação do aspecto físico daquilo que se almejava. A magia homeopática segue o princípio segundo o qual pessoas, plantas, animais, ou mesmo seres inanimados podem influenciar benéfica ou maleficamente o meio em que se encontram, de acordo com suas qualidades, sua natureza intrínseca, aliadas à competência do mago para fazer com que seja ativada ou estancada a fonte de fortuna ou infortúnio (FRAZER, 1982, p. 41). Frazer menciona vários exemplos de magia homeopática fundamentada no princípio de transmissão de características e qualidades, como era o caso dos guerreiros das tribos dos índios *cheroqui*, que antes de partir para a guerra recebiam cada um uma raiz mágica dos curandeiros. Eles acreditavam que as propriedades dessa raiz os tornavam invulneráveis. Um dia antes da batalha o guerreiro se banhava com água corrente, mascava um pouco da raiz e cuspiu o suco sobre o próprio corpo. Dessa forma, conseguiriam

---

<sup>1</sup> Frazer relata o conhecimento dessa prática há milênios entre feiticeiros de países como a Índia, a Babilônia, o Egito, assim como na Grécia e em Roma, sendo até a modernidade executada por selvagens da Austrália, da África e da Escócia (1982, p. 36).

que os projéteis deslizassem sobre sua pele como se fossem gotas d'água (FRAZER, 1982, p. 41). Outro exemplo relatado por Frazer é o dos *wajaggas* da África Ocidental, que amarravam à perna um pedaço do osso da asa de um abutre, pois acreditavam que, assim como a ave voava incansável pelos céus, também eles poderiam correr sem se cansar (1982, p. 41).

Se é verdade que, segundo os princípios da magia homeopática, todo ser, animado ou inanimado, pode transferir suas qualidades e características a outros seres, seja pela semelhança ou pelo contágio, e se é certo que essas características podem ser boas ou más, conclui-se que a influência exercida, por exemplo, por um homem sobre outra pessoa ou sobre uma vegetação, ou por um objeto, um animal ou uma planta sobre uma pessoa pode ser benéfica ou prejudicial. Consequentemente as transmissões de propriedades entre as coisas, com todos os resultados daí decorrentes, serão desejadas ou evitadas. Com base nesse raciocínio, Frazer (1982, p. 39) sugere dois tipos de magia simpática: de um lado está aquela prática cujo objetivo é alcançar um acontecimento almejado, por meio do cumprimento de procedimentos que trarão benefício ao interessado; do outro está a prática mágica levada a cabo nos casos em que se acredita que as consequências de um determinado ato podem ser danosas, desagradáveis ou perigosas, e então toma-se o cuidado de evitar a realização desse ato, para impedir resultados que tragam dor, sofrimento ou infelicidade. O primeiro tipo, composto de um sistema de preceitos positivos, Frazer denomina *magia positiva* ou *feitiçaria*; o segundo tipo, constituído de preceitos negativos, ou seja, de proibições, ele denomina *magia negativa* ou *tabu* (1982, p. 39).

Embora magia positiva (feitiçaria) e magia negativa (tabu) sejam apresentados como constituindo polos opostos da magia prática, é possível afirmar que ambas obedecem à mesma lei da similaridade, fundamento da magia homeopática ou imitativa. No intuito de demonstrar que a magia negativa nada mais é que uma aplicação particular da arte mágica, Frazer descreve alguns exemplos de tabus observados entre caçadores, pescadores e outros. Um deles é o dos esquimós da Terra de Baffin, cujos meninos eram proibidos de brincar de cama-de-gato, sob o risco de, fazendo-o, eles terem posteriormente seus dedos colhidos pela corda do arpão (1982, p. 39). Outro exemplo é o verificado entre os *huzuli*, povo que habita a encosta nordeste dos Cárpatos; entre eles as mulheres eram proibidas por lei de fiar ao caminharem pelas estradas ou mesmo de conduzir pelos caminhos seus fusos descobertos, pois acreditava-se que isso traria prejuízos às plantações (1982, p. 39-40). Frazer explica que nos dois casos há uma evidente aplicação da mesma lei de similaridade presente na magia positiva: no primeiro há uma analogia entre os dedos das crianças envolvidos pelos barbantes ao brincarem de cama-de-gato e o que aconteceria com elas, já crescidas, ao ir pescar baleias, ou seja, terem seus dedos envolvidos pela corda do arpão (1982, p. 39-40). Podemos afirmar que a lei de similaridade se estabelece pela relação “dedos envolvidos pelos barbantes” (causa) – “dedos envolvidos pela corda” (efeito). No segundo exemplo, havia a crença de que o movimento de torção do fuso acarretaria na torção do colmo dos cereais, o que impediria o crescimento destes na posição correta. Aqui a lei de similaridade se estabelece na relação “torção do fuso” (causa) – “torção do colmo dos cereais” (efeito).

Não obstante a ênfase dada por Frazer a essa classificação binária dos princípios lógicos da arte mágica, de um lado a magia homeopática ou imitativa, do outro a magia por contágio ou contato, o antropólogo explica que ambas podem

ser incluídas numa classificação mais genérica, num paradigma comum, sob a definição de *magia simpática*, pois tanto a primeira como a segunda “supõem a possibilidade de interação entre coisas que estão distantes umas das outras” (1982, p. 34-5). Essa interação se daria por meio de uma simpatia secreta, uma transmissão de impulsos concebidos como um “éter invisível”. Frazer não dá maiores informações do que seria, na sua opinião, esse agente etéreo imperceptível aos olhos das pessoas. Apenas o define como algo “não muito diferente do que é postulado pela moderna ciência com um objetivo precisamente igual, ou seja, explicar como as coisas podem afetar fisicamente umas às outras através de um espaço que parece estar vazio” (1982, p. 35).

De acordo com Frazer (1982, p. 34), tanto a magia homeopática ou imitativa como a magia por contágio nada mais são do que aplicações diferentes de um mesmo princípio: a *associação de ideias*, sendo a primeira uma associação por similaridade e a segunda por contiguidade. Podemos notar, no entanto, que esse princípio, por subjetivo que possa parecer, não depende exclusivamente da vontade ou da ação individual do mago ou de qualquer praticante da arte mágica. A associação de ideias obedece a uma associação objetiva de fatos, subordinada a leis naturais, de aplicação universal e não limitadas apenas e tão somente a ações humanas. Por esse princípio a magia passa a ser concebida como um sistema de pensamento racional, não místico, segundo o qual as sucessões de fatos são compreendidas não como fortuitas nem casuais, mas como regulares e previsíveis, pois são regidas pelas leis constantes, imutáveis e mecânicas da natureza inanimada e não por forças sobrenaturais. Segundo Frazer, o mago, acreditando que as leis que regem a magia são as mesmas que se aplicam às operações da natureza e se esforçando em conhecer sua regularidade, procura intervir sobre elas com o objetivo de alcançar seus propósitos (1982, p. 34). Vemos que na magia assim definida não há espaço para a transcendência, para a invocação de forças sobrenaturais ou divindades que, segundo o próprio capricho, possam exercer uma ação controladora sobre a natureza. Nesse aspecto Frazer afasta magia e religião, definindo a essência da primeira com base na imanência, ou seja, na noção de que a natureza é regida por leis imutáveis e certas, que determinam por si próprias sucessões previsíveis de eventos, que podem ser perfeitamente operadas pelo mago, bastando para tal que ele observe os rituais necessários à aplicação das leis de causa/efeito, sem necessidade de recurso a divindades. Se, por um lado, Frazer estabelece uma definição por antítese entre magia (imanência) e religião (transcendência), por outro lado o antropólogo aproxima magia e ciência, definidas como sistemas de pensamento regidos pelo mesmo princípio de associação de ideias, segundo o qual todo acontecimento tem uma causa, ou então, para uma causa determinada há um efeito determinado e sempre o mesmo (1982, p. 44-54, 122 e 248-9). Entretanto, ainda que ambas estejam fundamentadas na crença em uma ordem universal e uniforme regendo todas as coisas existentes, elas partem de pressupostos diferentes: enquanto o pensamento científico busca chegar a essa ordem por meio da “observação paciente e precisa dos próprios fenômenos”, o pensamento mágico o faz com base numa associação falsa, equivocada de ideias<sup>2</sup>. Essa analogia, entendida por Frazer

---

<sup>2</sup> “[...] seus [da magia] dois grandes princípios são, em essência, apenas duas aplicações errôneas e diferentes da associação de ideias. [...] A primeira [associação de ideias pela similaridade] comete o erro de supor que a semelhança implica igualdade; a segunda [associação de ideias pela contiguidade], o de supor que o contato, uma vez estabelecido, não se rompe nunca.” (FRAZER, 1982, p. 34)

(1982, p. 34) como falaciosa, imaginária e ilusória, o leva a definir a magia como uma falsa ciência: “[...] a magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva”.

A prevalência dada por Frazer à ciência como sistema de pensamento situado num estágio mais evoluído em relação à religião e à magia, esta última classificada pelo antropólogo como fruto de uma mentalidade primitiva em relação às outras duas e como uma falsa ciência, pode nos levar a concluir por uma concepção tão negativa e pejorativa da magia, por parte de Frazer, quanto às ideias formuladas por Tylor. Na verdade, se a ciência é o estágio superior de uma cadeia evolutiva e se ela suplantou a magia e a religião, não é considerada pelo antropólogo um processo acabado e definitivo, estando sujeita, no futuro, a ser superada por uma teoria do pensamento mais completa (1982, p. 249). Ao declarar que os “sonhos da magia podem tornar-se, um dia, as realidades concretas da ciência”, Frazer reconhece a importância do pensamento mágico para o desenvolvimento da ciência (1982, p. 249). E não é somente em relação ao progresso do pensamento científico que o antropólogo admite a importância da magia. A arte mágica contribuiu, segundo Frazer, para a consolidação de importantes instituições existentes no seio das sociedades humanas. Uma das instituições sociais a que Frazer (1982, p. 65) se refere é o casamento, cuja origem estaria na suposição de que os sexos influiriam simpaticamente sobre a vegetação, o que fez com que alguns povos recorressem às relações carnavais com o objetivo de fertilizar a terra. Na verdade, a explicação mais particular se encontraria na ideia de que adultério ou fornicação teriam influência negativa sobre as plantações: “[...] a relação simpática que se supunha existir entre o comércio dos sexos e a fertilidade da terra se evidencia na crença de que o amor ilícito tende, direta ou indiretamente, a prejudicar a fertilidade e a danificar as colheitas” (FRAZER, 1982, p. 65).

Frazer (1982, p. 66) alega que gregos e romanos sustentavam crenças semelhantes a respeito do efeito devastador do incesto. Na verdade, essa noção indica, segundo o antropólogo, que vários povos atribuíam à devassidão sexual o poder de prejudicar os frutos, quer os da terra como os do ventre (1982, p. 66). Por isso o casamento, real ou fictício, de homens e mulheres, que num determinado instante representam espíritos da vegetação, era estimulado para provocar, pela magia imitativa, a reprodução das plantas (FRAZER, 1982, p. 67).

Segundo Frazer o desenvolvimento de outras instituições de primeira importância nas sociedades civilizadas, entre as quais o Estado e o poder real, teria sido estimulado pelo pensamento mágico. O antropólogo fala de algumas sociedades antigas nas quais o rei era dotado de poderes sobrenaturais ou era a encarnação de uma divindade. Por isso, acreditava-se que o curso da natureza estivesse em parte sob seu controle e, portanto, ele seria responsável pelo mau tempo, pelas más colheitas e por outras sortes de calamidades como essas. Por isso o rei estava cercado de tabus. Ele era o ponto de equilíbrio do mundo e um desliz de sua parte poderia afetar essa frágil estabilidade e perturbar a natureza (FRAZER, 1982, p. 79). Por isso o rei era considerado por seus súditos uma fonte de bênçãos ou de perigos. Isso justifica o fato de um rei, em uma comunidade como essas, viver cercado por tabus, por uma série de proibições e observações que não vêm em auxílio de sua dignidade e conforto, mas servem de proteção contra catástrofes que um comportamento inadequado seu poderia provocar para



o povo e para o universo (FRAZER, 1982, p. 80). Os súditos exigem, portanto, uma obediência rigorosa do rei às regras, o que é necessário para a preservação não apenas do próprio rei, mas de toda a comunidade (FRAZER, 1982, p. 80).

É possível constatar, portanto, que as concepções de magia em Tylor e Frazer, embora fundadas na mesma noção de uma associação subjetiva e equivocada de ideias e da arte mágica como falsa ciência, são nitidamente diferentes quando se trata de classificar o pensamento mágico em relação ao seu lugar na história da humanidade e de algumas de suas instituições sociais mais importantes.

Todo ato mágico indubitavelmente significa, representa, constitui uma linguagem, diz algo, enfim. Mas qual é, ou quais são os objetos de representação desses atos sempre carregados de sentidos? De acordo com Mauss (2000, p. 72), o objetivo mais imediato de todo ato mágico é a representação do efeito desejado. Embora seja obviamente verificável que os resultados a serem alcançados com a realização dos ritos são específicos, todos eles apresentam elementos comuns que fazem com que a magia seja definida como a “arte das modificações”. Todo ritual tem, pois, como efeito desejado o acréscimo ou a supressão de uma característica ou de uma condição e apresentam como resultado imediato e necessário a modificação de um determinado estado. Os seres ou as coisas são postas, durante os ritos, numa condição tal que são desencadeados infalivelmente fenômenos, gestos ou acidentes contra os mesmos; ou numa ação oposta, esses seres ou coisas são retirados de um estado prejudicial; podem ser enfeitiçados ou, ao contrário, libertadas; podem ser submetidos à possessão ou, ao contrário, ser resgatados (2000, p. 72-3).

Além disso, as representações sugerem a existência de uma relação entre os seres e as coisas envolvidos no rito. Essa relação pode ser manifestada de inúmeras formas, como por exemplo pela possessão mútua dos enfeitiçados e enfeitiçadores. O que importa, no caso, é reconhecer que nesses tipos de representação figura-se uma continuidade entre os agentes, os pacientes, os materiais, os espíritos, os objetivos de um rito mágico, que se misturam produzindo uma confusão de imagens indissociáveis. Deste modo, os diferentes momentos da representação mágica são inseridos numa única representação sintética, em que causa e efeito se confundem, não havendo intervalo entre ambos, assim como não há intervalo entre o desejo e a sua realização. Em suma, a magia implica uma confusão de imagens indispensável para que o próprio rito seja algo concebível (MAUSS, 2000, p. 74-5).

As representações de que fala Mauss (2000, p. 75) são por ele classificadas como impessoais e pessoais, sendo as primeiras divisíveis em abstratas e concretas; as demais (ou seja, as impessoais) são sempre concretas. Nós nos deteremos nas representações impessoais.

As representações individuais abstratas correspondem às próprias leis impostas pela magia e que regem, explicitamente ou não, seu funcionamento. Cumpre aqui destacar que a concepção da magia explicada como um sistema de pensamento fundamentado em leis, tal como se fosse uma espécie de ciência, não é criação de Mauss. Conforme discutido com destaque no início deste capítulo, o tema do princípio da associação de ideias como alicerce de todas as leis aplicadas na magia foi formulado primeiramente por Tylor. A associação de ideias, a partir da qual se criou todo o conceito do princípio da causalidade mágica, ou seja, da ideia de que para toda a causa existe um efeito determinado e portanto, para

alcançar um resultado desejado basta conhecer as leis do universo e atuar magicamente sobre aquelas que venham invariavelmente a desencadear o evento esperado, foi discutido também por outros autores após Tylor, entre eles Frazer. E enquanto o primeiro define a associação de ideias como um princípio aplicado erroneamente, pois se baseia numa dedução equivocada da relação causa e efeito ao considerar que ligações fortuitas de pensamentos equivalem necessariamente às ligações causais e necessárias entre as coisas, o segundo classifica a magia como uma ciência primitiva, uma ciência antes da ciência: uma falsa ciência, é verdade, mas de qualquer modo uma disciplina científica.

Entre as leis dominantes identificadas por Mauss (2000, p. 76) nesse complexo variável de representações, duas delas são retomadas a partir da teoria de Frazer: são elas as leis da contiguidade e da similaridade. A essas duas Mauss acrescenta uma terceira: a lei da contrariedade. Segundo Mauss, essas três fórmulas equivalem respectivamente a simultaneidade, identidade e oposição e estão sintetizadas nas ideias de que as coisas em contato estão ou mantêm-se unidas, que o igual produz o igual e o contrário atua sobre o contrário.

As três fórmulas, na verdade, nada mais são do que leis da *simpatia*<sup>3</sup>, conceito que envolve a suposição de que existe interação entre as coisas, entre os seres, ou entre seres e coisas, fundamento proposto inicialmente por Frazer e que retoma o princípio da associação de ideias de Tylor.

A lei da contiguidade, de acordo com Mauss (2000, p. 76-7) implica a ideia de que existe identidade da parte para com o todo, ou seja, a parte vale pela coisa inteira, um todo pode ser reconstruído com o auxílio de uma de suas partes, nem mesmo a separação ou a distância entre o todo e suas partes interrompendo a continuidade do todo. A essência de algo se encontra tanto em suas partes como na sua totalidade. É a fórmula que Mauss identifica por meio da expressão *totum ex parte*, aplicável tanto a pessoas como a coisas. A compreensão de que a personalidade de um ser é indivisa e existe na sua integralidade em cada uma de suas partes traduz-se na convicção de que a ação ritual do mágico sobre os elementos que constituem as partes de uma coisa ou de um ser produz sobre este o efeito almejado. Utilizando-se, por exemplo, dos dentes, da saliva, do suor, das unhas, dos cabelos de uma pessoa, pode-se atuar diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la. Além disso, a lei da contiguidade pressupõe que cada objeto contém integralmente o princípio essencial da espécie a que pertence: “toda chama contém o fogo, todo osso de morto contém a morte, da mesma maneira que um único cabelo é cabelo é capaz de conter o princípio vital de uma pessoa” (2000, p. 77).

Segundo Mauss há outros desdobramentos da lei de contiguidade, Também o toque, o contato proposital ou acidental, permanente ou passageiro, habitual ou eventual, entre uma pessoa e coisas que não fazem parte dela cria uma relação de continuidade, que faz com que estes passem a integrar o todo do indivíduo, tal como as partes que foram desagregadas do corpo: “Tudo aquilo que está em contato direto com a pessoa, o vestuário, a marca das pegadas, a marca do corpo sobre a erva ou em cima da cama, a cama, o assento, os objetos de que habitualmente nos servimos, os brinquedos e outras coisas, são assimilados às partes separadas do corpo” (2000, p. 77).

---

<sup>3</sup> Mauss (2000, p. 76) inclui no conceito de *simpatia* também a ideia de *antipatia*.



A contiguidade existe igualmente entre um indivíduo e sua família, entre uma pessoa e seus animais domésticos, sua morada, o telhado de sua casa, entre um ferimento e a arma que o provocou, entre o assassino e a vítima. Essa lei funciona de tal maneira que para a obtenção do efeito desejado não importa absolutamente se o rito mágico atua sobre um ou sobre outro dos elos. Mauss cita entre outros exemplos o caso de uma jovem que, após ser abandonada pelo namorado, acredita poder vingar-se dele enrolando seus próprios cabelos às patas de um sapo ou a um charuto (2000. p. 78). Em ambas as variantes de aplicações da simpatia por contiguidade, ou seja, tanto no caso de uma relação anterior da parte com o todo, como no caso de um contato accidental, está envolvida a ideia de contágio, por sinal uma das mais conhecidas não apenas na magia, como também na religião. Por meio do contágio formam-se as correntes simpáticas através das quais se transmitem as qualidades, as doenças, a vida, a sorte, além de toda espécie de influxo mágico. Mauss (2000, p. 80) adverte, no entanto, para o fato de que a aplicação dessa lei não é absoluta e irrestrita. Se a cadeia de transmissão da corrente mágica implicasse em infinidades de possibilidades de contatos, tudo o que está envolvido nessa corrente seria afetado pela qualidade específica a ser transmitida; a seguir seriam transmitidas todas as propriedades de um dos elementos da cadeia a todos os outros. Desse modo a magia se tornaria impraticável. Há, portanto, a limitação dos efeitos da simpatia a um efeito desejado:

Esta limitação dos efeitos teóricos da lei é a própria condição de sua aplicação. A mesma necessidade que faz o rito e que conduz à associação de idéias, determina sua paragem e sua escolha. Assim, em todos os casos em que funciona a noção abstrata de contiguidade mágica, as associações de ideias (sic) duplicam-se em transferências de sentimentos, de fenômenos de abstracção e de atenção exclusiva, de direção de intenção. (MAUSS, 2000. p. 81)

Tanto é interrompida, num determinado momento, a transmissão da corrente mágica, como limita-se o número de qualidades transmitidas a uma única ou a uma quantidade reduzida delas. É dessa maneira que do pó de múmia, utilizado para prolongar a vida, comunica-se apenas a propriedade relativa à duração; do outro e do diamante comunica-se apenas o valor; de um dente de morto somente a insensibilidade. As propriedades devem ser localizadas e em seguida separadas. Dessa forma o contágio se restringe unicamente a essas propriedades “desligadas por abstracção”, o que é feito por meio dos ritos. Podemos afirmar que essa limitação ocorre e é necessária, pois a aplicação ilimitada da lei da contiguidade tornaria a magia impossível, uma vez que as qualidades se transmitiriam para todos os elementos da cadeia mágica e tudo se tornaria homogêneo. Tudo agiria sobre tudo e o universo se tornaria homogêneo. E não é absolutamente dessa forma que a magia atua.

Mauss (2000. p. 81) divide a lei da similaridade em duas fórmulas assim distinguidas: o igual evoca o igual (*similia similibus evocantur*) e o igual atua sobre o igual e especialmente o igual cura o igual (*similia similibus curantur*). No primeiro caso, a semelhança age como a contiguidade, pois a imagem está para a coisa, da mesma forma que a parte para o todo. Uma simples figura, mesmo sem contato ou comunicação direta, é representativa daquilo que ela evoca. No entanto, não é apenas a semelhança pela imagem que se dá a manifestação dessa variante da lei da similaridade. A associação não se restringe ao uso de imagens, podendo ser

feita igualmente pela simples menção do nome ou pelo pensamento, objetos que representem a pessoa, como pássaro, animal, ramo, corda, agulha, anel, enfim tudo o que lembre e faça presente a pessoa desejada. Também nesse caso, como na contiguidade, a semelhança é convencionada pelo rito (MAUSS, 2000, p. 82).

Percebe-se que ao se ampliar a noção de imagem a qualquer representação do ser ou da coisa evocados, ela adquire contornos de símbolo. Qualquer coisa pode ser representada, desde que ritualmente seja reproduzida a associação entre o objeto que imita e a coisa imitada. Mauss cita como exemplo a possibilidade de se representar, por exemplo, o exército por um boneco, a harmonia de uma aldeia por um vaso com água, o amor por meio de um nó. Mauss (2000, p. 83) acrescenta que, assim como no caso da lei anterior, também aqui ocorrem os fenômenos da abstração e da atenção, necessários para a limitação na determinação dos símbolos e de sua utilização, sem os quais se tornaria impossível conceber o funcionamento da magia:

Dos objetos escolhidos como símbolos, os feiticeiros retêm um único traço, a frescura, o peso, a cor do chumbo, a rigidez ou a moleza da argila etc. A necessidade e a tendência que fazem o rito não só escolhem os símbolos e dirigem sua utilização, mas limitam também as consequências das assimilações, que, teoricamente, tal como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas. Para mais, nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado.

Cabe, portanto, ao feiticeiro limitar o alcance das associações, para que o rito atinja seus objetivos restritos, de modo que apenas a qualidade desejada seja transmitida e apenas à pessoa desejada. Do contrário, a aplicação da similaridade se expandiria e, tudo agiria sobre tudo, tornando impraticável o ato mágico. Enquanto essa primeira variante da lei da similaridade leva em conta apenas evocação do semelhante, a segunda fórmula (o semelhante age sobre o semelhante) pressupõe que o resultado buscado pela associação tenha uma direção. O efeito esperado é conduzido, dirigido e limitado pela manipulação do objeto simbolizado, o que é definido pelo ritual.

Mauss (2000, p. 85) discorre ainda sobre uma terceira lei, que na verdade ele classifica como uma outra forma da lei da similaridade. Segundo o antropólogo, quando o igual cura o igual, é porque produz um contrário. O igual afasta o igual e assim suscita o seu oposto. Assim como o semelhante que evoca um semelhante afasta o contrário. Trata-se da lei da contrariedade. É essa lei que explica a água despejada no chão, que, ao mesmo tempo em que provoca a chuva, afasta seu contrário, a seca. Percebe-se que a lógica da contrariedade se explica e se define pelos mesmos parâmetros da lógica da similaridade: o semelhante ao evocar o semelhante, faz desaparecer seu oposto. As duas noções estão estreitamente associadas. No entanto possuem aplicações invertidas. Segundo Mauss, essa variante invertida da lei da similaridade é aplicada universalmente em todas as magias: a sorte e a pouca sorte, o frio e o quente, a água e o fogo, a liberdade e a obrigação, entre outros inúmeros pares de ideias, coisas ou sentimentos contrários têm sido utilizados nas mais diversas manifestações mágicas.

Mauss (2000, p. 86) resume, enfim a manifestação dos simbolismos em três formas esquemáticas, correspondentes às três variantes da lei da similaridade expostas acima: o igual produz o igual; o igual atua sobre o igual; o contrário atua sobre o contrário. Segundo o antropólogo, o primeiro caso nos faz pensar primeiramente na ausência de um estado a que se busca; o segundo nos leva a

pensar na presença de um estado; o terceiro nos faz pensar na presença do estado contrário ao estado que se deseja produzir. Conforme é possível constatar, essas três representações aparecem intimamente associadas, e embora possam ser compreendidas separadamente, por sua natureza mesclam-se e se fundem, o que torna difícil a tarefa de identificar rituais em que essas noções apareçam isoladas umas das outras.

Ao lado das representações abstratas da magia, descritas e definidas acima nas fórmulas de aplicação das leis da magia e em suas subdivisões, existem o que Mauss denomina representações concretas, sem as quais qualquer ato mágico se tornaria vazio em seu sentido e em sua eficácia. De acordo com Mauss (2000, p. 90), a magia é feita de transmissão de propriedades, de qualidades. É por meio do conhecimento prévio das ações e reações das propriedades das coisas e dos seres que geralmente se estabelecem as cadeias simpáticas. A lei de contiguidade atua por ritos que propiciam simples transmissões de propriedades: à criança que não fala, é transferida a tagarelice do papagaio; à pessoa acometida pela dor de dente, é transferida a dureza dos dentes do rato. A lei da contrariedade age na forma dos ritos que desencadeiam lutas de propriedade de espécie contrária, embora do mesmo gênero: o fogo é o oposto da água e por isso ele repele a chuva. A lei da similaridade atua por meio de ritos que lidam unicamente com a observação e a retenção de uma mesma propriedade (MAUSS, 2000, p. 90-1).

A noção de propriedade torna-se mais significativa no pensamento mágico na medida em que este impõe como um dos pilares que o alicerçam o princípio da causalidade, segundo o qual há uma interação entre as coisas, os seres, os acontecimentos e as ideias. Segundo esse princípio, nada do que acontece se realiza sem a atuação de um outro evento que se situa na sua origem e que o desencadeia. Conforme já vimos, trata-se de um conceito já discutido por Tylor e aprofundado por Frazer e exposto frequentemente em termos de relações de causa e consequência. Deriva daí a ideia de que a magia atua por leis permanentes e invariáveis, e de que apenas o conhecimento de seu percurso em direção a resultados constantes permite que o homem, por meio dos ritos, crie as situações que desencadeiam as causas específicas que, por sua vez, precipitem os eventos desejados. De acordo com Mauss (2000, p. 92) essa percepção faz com que uma das preocupações fundamentais da magia seja “determinar o uso e os poderes específicos, genéricos ou universais, dos seres, das coisas e até das ideias”. Nesse aspecto, Mauss reconhece uma grande aproximação entre magia e ciência. No entanto, segundo Mauss, não se descobre a corrente de associações de ideias por meio das quais os criadores dos ritos chegaram precisamente a essas noções. Portanto, embora a magia constate por trás da cadeia simpática uma associação de ideias e eventos que se expliquem por uma relação necessária de causa e efeito, e essa lógica a aproxime da ciência, a magia se define como uma crença não respaldada necessariamente pela experiência, pela reflexão e indagação da real eficácia dos ritos. O que move e sustenta a magia é uma crença *a priori*, herdada da tradição que fornece práticas e rituais já cristalizados.

## **II. A aplicação das leis da magia no *Opus agriculturae* de Paládio**

No texto de Paládio, os princípios da similaridade e da contiguidade foram verificados em seis *remedia*. Em alguns dos casos, correspondem direta e

aproximadamente aos eventos que se deseja alcançar. Em outros, fazem parte de um ritual maior em que são combinados a outros elementos determinantes à execução do rito e à sua eficácia.

No parágrafo inicial do capítulo XXXV, Paládio enumera uma série de procedimentos indicados para proteção da propriedade contra o granizo, entre os quais ele cita o de *pregar uma coruja estirada com as asas abertas*<sup>4</sup>. Trata-se aqui da aplicação da lei da similaridade, pois o desfecho desejado é representado simbolicamente pela presença de dois elementos habituais nos receituários e crenças mágicas, a coruja e o prego. Perguntamo-nos primeiramente se o acontecimento que se almeja ver concretizado é a crucifixão de uma coruja. A resposta obviamente é negativa. Deseja-se com a execução desse ritual espantar uma manifestação de um fenômeno climático que costuma trazer prejuízos às atividades do campo, no caso, o granizo. O que nos levaria, então, a concluir que se trata da magia imitativa? O que nos dá a entender que temos o caso da representação do acontecimento desejado? Devemos, pois, considerar que tanto a coruja como o prego (ou a coruja pregada) apresentam um valor metafórico, figurado. É à conotação simbólica desses dois elementos que devemos lançar os olhos na tentativa de identificar seu real valor no rito. Das prováveis fontes empregadas por Paládio não é possível extrair nenhuma informação relevante para esse tipo de análise. O trecho das *Geopônicas* correspondente a essa prescrição do *Opus agriculturae* apresenta lacunas. Columela limita-se a mencionar o poder mágico da crucifixão de aves noturnas na proteção do campo contra ventos e tempestades; apenas menciona como fonte de sua prescrição o filho de um tal Amitáon: “[...] o filho de Amitáon, a quem Chiron transmitiu vários conhecimentos, crucificou aves noturnas e com isso impediu que elas emitissem seus pios lúgubres no alto do telhado de sua casa”<sup>5</sup>.

Do texto de Columela, no entanto, há que se destacar a menção ao aspecto funesto dos sons emitidos por essas aves noturnas, o que não constitui uma notação casual e isolada. Se confrontarmos as interpretações simbólicas atribuídas à coruja em várias culturas de lugares e épocas diferentes veremos que os valores que lhe são concedidos são ambivalentes, embora motivados igualmente pelos hábitos noturnos da ave. Laurioz (1999, p. 85), informa que uma das faculdades a que a coruja tradicionalmente costuma vir associada, o dom da clarividência, por exemplo, fez com que ela fosse por muitas vezes vista como representação emblemática dos adivinhos. A mesma clarividência confere à coruja a condição de símbolo do conhecimento (LAURIOZ, 1999, p. 85). Por esse motivo entre os gregos a coruja é considerada a ave de Atenas e, de acordo com Chevalier e Gheerbrant, “simbolize a reflexão que domina as trevas” (1974, p. 293). No entanto, sua intimidade com a noite permitiu que se estabelecessem analogias entre ela e o mundo das trevas, o que lhe deu conotações marcadamente negativas. Sua preferência pelo ambiente noturno, pelo abrigo em locais remotos, silenciosos e dominados pela escuridão, onde vive solitária, além de seu aspecto estranho e seu pio lúgubre similar ao pranto, a envolvem numa aura carregada de mistérios, que ajudam a compreender o porquê de ser considerada uma alegoria da noite, da chuva e das tempestades, assim como o motivo de ser comumente representada

<sup>4</sup> I, 35, 1: “[...] *noctua pennis patentibus extensa suffigitur* [...]”

<sup>5</sup> R.R.,X,348-50: “[...] *Amythaonius, docuit quem plurima Chiron, nocturnas crucibus uolucres suspendit, et altis culminibus uetuit feralia carmina flere*”. O filho de Amitáon é identificado por Martin (1976, p. 158) como sendo Melampo, médico e adivinho de Argos.

como guardião do mundo obscuro dos cemitérios e dos infernos, Chevalier e Gheerbrant a definem como um “vetor de símbolo universalmente tenebroso e associado às mais sinistras ideias” (1974, p. 293).

Se levarmos em consideração a existência de importantes semelhanças entre o ambiente ideal procurado pelas corujas e as condições preferenciais de tempo e de lugar para a realização dos rituais de magia e feitiçaria, e entre o comportamento e o aspecto estranhos da ave e os gestos e feições anormais dos oficiantes dos cultos secretos e misteriosos, torna-se fácil entender que a coruja seja de um modo geral associada a bruxas, feiticeiras e a poderes malignos. A vinculação da coruja com as bruxas é facilmente perceptível no plano linguístico. Em latim a coruja é nominada por meio de um termo alusivo a seu comportamento noturno: *noctua*. Ainda em latim, o termo *strix*, empregado primitivamente para denominar uma espécie de coruja que, segundo a crença dos antigos, sugava o sangue das crianças, passou a ser utilizado também para designar a feiticeira, a bruxa ou o vampiro<sup>6</sup>. Oriundo desse vocábulo latino, o termo italiano *strega* indica precisamente a *bruxa*, sendo *stregone* seu correspondente masculino. Em português, *bruxa* é uma das acepções da palavra *coruja*, que apresenta como um de seus sinônimos o vocábulo *estrixe*, da mesma raiz latina *strix* e que significa *bruxa, feiticeira ou vampiro* (FERREIRA, 2010, p. 598). Tanto o vocábulo português *coruja* como o italiano *strega* podem designar figurativamente a mulher velha e fisicamente horrorosa, dois atributos que distinguem as mulheres com traços de anormalidade e propensas a serem vistas pela comunidade em que vivem como dotadas de poderes encantatórios e, portanto, como bruxas ou feiticeiras em potencial<sup>7</sup>. A intimidade com as bruxas e os poderes noturnos lhe valeram, segundo Laurioz (p. 180), uma reputação nada favorável. Quando Laurioz fala em má fama, ele se refere ao atributo mais recorrente em inúmeras culturas: o da coruja como ave de mau agouro. Seria desnecessário de nossa parte enumerar as várias crenças fundadas na ideia

É esse o dia ao qual, nos fastos, o funesto Ália dá seu nome,  
 E esse dia, dia de Íbis, trouxe desgraça às pessoas.  
 Tão logo expelido do ventre impuro da mãe, ele cobriu com o corpo repugnante  
 a terra de Cínife,  
 A notívaga coruja pousou no telhado oposto  
 E com um grazinar soturno emitiu sons lúgubres.<sup>8</sup>

A validade do testemunho acima poderia, numa primeira instância, até mesmo ser questionada, uma vez que se trata de um texto poético, recheado de estilizações e figurações. Corresponde, no entanto, a crenças que não apenas existiam entre os romanos, como atravessaram o tempo e mantiveram-se vivas entre povos que viveram em outras épocas e lugares, conforme expusemos há pouco. No âmbito da Roma antiga, a mesma espécie de alusão feita no texto de Ovídio à coruja como ave envolta em mistérios, cercada de uma simbologia que evoca a escuridão, as trevas, a morte e presságios negativos, se repete num texto de natureza técnica, qual seja, a *Historia Naturalis* de Plínio:

A coruja, ave fúnebre e muitíssimo abominada, em especial pelos auspícios públicos, habita lugares desertos: e não apenas os locais abandonados, como também os sinistros e os inacessíveis: prodígio da noite, nunca emite sons por meio de canto, mas na forma de gemido. E assim, avistada nas cidades ou simplesmente à luz do dia, indica mau presságio.<sup>9</sup>

Sem dúvida é notório, pelos depoimentos de Columela, mas principalmente pelos de Ovídio e Plínio, que essa ave, por sua aparência e por seus hábitos, representa no campo da magia e das superstições um avatar de forças sobrenaturais maléficas, ameaçadoras e aterrorizantes, daí assumindo a condição de representação metafórica de bruxas e feiticeiras. E se a representação simbólica da coruja no que se refere à lei da similaridade é clara e unívoca, essa interpretação é apenas parte do percurso; falta-nos ainda esclarecer como o prego, no caso específico da presente análise, constitui componente de uma magia imitativa. Adiantamos que a análise da simbologia desse objeto não impõe maior complexidade. A frequência com que o prego é utilizado como objeto possuidor de valor mágico é indicada por Tupet (1976, p. 37). Segundo a autora, por se tratar de um objeto cuja função é pregar, fixar, ele se adequa a um dos desejos mais

<sup>8</sup> "Non Venus affulsit, non illa Iuppiter hora,  
 Lunaque non apto solque fuere loco,  
 Nec satis utiliter positos tibi præbuit ignes  
 Quem peperit magno lucida Maia Iovi.  
 Te fera nec quicquam placidum spondentia Martis  
 Sidera presserunt falciferique senis.  
 Lux quoque natalis, ne quid nisi triste uideres,  
 Turpis et inductis nubibus atra fuit.  
 Hæc est, in fastis cui dat grauis Allia nomen,  
 Quæque dies Ibin, publica damna tulit.  
 Qui simul impura matris prolapsus ab aluo  
 Cinyphiam fædo corpore pressit humum,  
 Sedit in aduerso nocturnus culmine bubo,  
 Funereoque graues edidit ore sonos." (211-24)

<sup>9</sup> X,16: "Bubo funebris, et maxime abominatus publicus præcipue auspiciis, deserta incolit: nec tantum desolata, sed dira etiam et inaccessa: noctis monstrum, nec cantu aliquo uocalis, sed gemitu. Itaque in urbibus aut omnino in luce uisus, dirum ostentum est". Não deixa de ser verdade, no entanto, que Plínio manifesta um certo ceticismo quanto aos medonhos poderes da coruja. Contrapondo à tradição da crença uma observação de ordem pessoal, na sequência do mesmo texto ele acrescenta: *sei que quando ela pousou sobre as casas de particulares não trouxe desventuras* ("Priuatorum domibus insipientem plurimum scio non fuisse feralem").



recorrentes nos rituais mágicos: o de imobilizar o adversário, privá-lo das condições para agir e, assim, aniquilar seu poder. Além disso, o prego poderia ter sua valia como elemento neutralizador de forças adversas aumentada por conta do material de que era composto. Delatte (apud TUPET, 1976, p. 42), observa que o prego, ao lado de outros objetos, era confeccionado em ferro ou bronze, dois metais que teriam propriedades “apotropaicas”, ou seja, acreditava-se que tinham a virtude de afastar forças malignas. Dessa forma, Delatte avalia que pregos colocados nas tumbas se destinavam a afastar do morto os poderes nefastos (apud TUPET, 1976, p. 42). Portanto, a recomendação de que se pregue uma coruja com as asas estiradas para proteção contra o granizo é, na verdade, uma representação ritual do desejo de imobilizar e aniquilar (simbolizado pelo uso do prego) todo e qualquer agente ou poder maléfico (cujo emblema é a coruja) e por consequência, impedir que um acontecimento desfavorável cause prejuízos ao agricultor (o impedimento às forças destruidoras é representado pela crucifixão da ave). É interessante notar que o passar dos séculos e a sucessão de civilizações não impediram que esse procedimento subsistisse e constituísse em tempos hodiernos prática comum em determinados rincões da Europa. É com a finalidade de impedir que as bruxas venham a prejudicar os moradores da propriedade rural que, segundo Martin (1976, p. 158), atualmente a crucifixão de aves noturnas é ritual ainda em uso em algumas regiões rurais da França.

Um segundo ritual contendo um componente cuja função pode ser explicada pela lei da similaridade aparece em I,35,3. Nessa receita, pede-se que uma mulher menstruada caminhe ao redor do jardim sem cintos amarrando a veste, com os pés descalços e com os cabelos soltos. Paládio se inspira nas *Geopônicas* e em Columela, o qual menciona em dois trechos de sua obra o recurso à mulher menstruada descalça e com cabelos soltos. Conforme é possível constatar, configura-se um caso de magia negativa ou tabu, pois proíbe-se a utilização de qualquer tipo de amarra, sejam laços, nós, cintos, ou mesmo objetos que prendam, envolvam ou encerrem determinados membros do corpo, como os pés. Na verdade, a documentação relativa a esse tipo de crença é vasta em textos de autores latinos, o que demonstra o grande alcance da crença no poder das amarras e entrelaçamentos entre os romanos em particular, assim como entre outros povos antigos, como os helênicos. Embora entre gregos e romanos os atavios em forma de laços, tranças, espirais, torçais pudessem ser considerados de efeito protetor contra malefícios, os nós geralmente representavam forças ruinsas. Segundo Chevalier (p. 245), o ato de ligar, apertar ou prender resulta em submissão, dependência e, conseqüentemente, em restrição da liberdade. Daí podemos presumir que todo o objeto em forma de nós, amarras, laços, assim como os gestos de cruzar pernas, mãos, dedos, braços representem metaforicamente empecilho e entrave, devendo, portanto, ser evitado em cerimônias mágico-religiosas, pois prejudicam a consecução desses ritos e comprometem sua eficácia. Tupet ensina que os liames podem simbolizar a escravidão amorosa, assim como a derrota de um adversário. Segundo a autora, os magos tinham por hábito enrolar um altar ou uma estatueta com um fio, para desencadear o acorrentamento moral da pessoa contra quem era direcionado um sortilégio (1976, p. 45-6). O cerimonial mágico-religioso tende a recusar o uso de laços e nós por parte dos oficiantes e até mesmo de qualquer pessoa participante dos rituais dessa natureza. Por isso não são incomuns o uso de roupas sem amarras, a supressão do uso de sapatos, sandálias ou qualquer espécie de calçado nos pés e, principalmente no caso das

mulheres, a soltura dos cabelos. São essas as condições mencionadas por Paládio, não por acaso semelhantes à maneira como na Eneida se apresentam Dido e sua sacerdotisa durante um ritual em que a rainha roga o auxílio de alguma divindade propícia àqueles que amam e não são correspondidos:

Em volta estão os altares e, cabelos soltos, a sacerdotisa  
invoca com voz retumbante os cem deuses, e o Érebo, e o Caos,  
e a tripla Hécate, as três faces da virgem Diana. [...]  
A própria Dido, ao pé do altar, com a farinha sagrada e com as mãos purificadas,  
um pé descalço, em veste sem amarras,  
invoca como testemunhos os deuses e as estrelas, cúmplices do destino.<sup>10</sup>

De forma semelhante a feiticeira Canídia aparece na primeira sátira de Horácio:

Eu mesmo vi Canídia caminhar, vestida com um manto negro,  
Pés descalços e cabelos soltos, ululando com a sagana maior:  
a palidez dera a ambas um aspecto horrendo.<sup>11</sup>

Muitas religiões proíbem que os homens e as mulheres usem peças com nó sobre seus corpos em determinados períodos considerados críticos, como casamento, gravidez e morte (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1974, p. 637). Deonna e Renard (1961, p. 23) informam que entre os romanos era costume retirar os anéis dos mortos e das pessoas entregues ao sono; no primeiro caso, para facilitar a saída da alma, no segundo, para facilitar seu retorno ao corpo<sup>12</sup>. É o mesmo princípio que explica por que Dido necessita do auxílio da mensageira Íris, enviada pela deusa Juno, condoída do sofrimento experimentado pela agonizante rainha de Cartago, para desamarrar-lhe os nós que ainda a prendem a uma vida indesejada: "Então a onipotente Juno, compadecida de sua prolongada dor e de sua morte lancinante, do Olimpo enviou Íris para que desatasse os nexos que prendiam uma alma em luta" (Virg., *Eneida*, IV,693-5)<sup>13</sup>.

A tradição romana das cerimônias de matrimônio estabelece que, na noite de núpcias, antes de consumir a união do casal, o marido deve desfazer o *nodus herculaneus* que prende as vestes da jovem esposa<sup>14</sup>, como presságio de

<sup>10</sup> "stant arae circum et crinis effusa sacerdos  
ter centum tonat ore deos, Erebumque Chaosque 510  
tergeminamque Hecaten, tria uirginis ora Dianae. [...]  
ipsa mola manibusque piis altaria iuxta  
unum exuta pedem uinclis, in ueste recincta,  
testatur moritura deos et conscia fati  
sidera [...]"

<sup>11</sup> I,8,24: "vidi egomet nigra succinctam uadere palla  
Canidiam pedibus nudis passoque capillo  
Cum sagana maiore ululanti: pallor utrasque  
Fecerat horrendas adspectu".

<sup>12</sup> Deonna e Renard acrescentam que o costume de retirar os anéis dos mortos existe ainda hoje em muitos ritos funerários nos Cárpatos, no Tirol e na Alemanha (1961, p. 23).

<sup>13</sup> "Tum Iuno omnipotens longum miserata dolorem difficilisque obitus Irim demisit Olympo quae luctantem animam nexosque resolveret artus."

<sup>14</sup> Sextus Pompeius Festus, *De uerborum significatu*, III. Essa e outras cerimônias que compunham o ritual do matrimônio eram feitas sob os auspícios de Juno. No caso desse rito, a deusa recebia o epíteto de Cinxia, conforme relato do mesmo Festo (*De uerb. Sign.*, III): "Nas cerimônias nupciais o nome Juno Cinxia era considerado sagrado, pois no princípio do casamento havia o desatamento do cinto com o qual a recém-casada tinha sido cingida." (*Cinxiae Iunonis nomen sanctum habebatur in Nuptiis, quod initio coniugii, solutio erat cinguli, quo nova Nupta erat cincta*).

fertilidade e felicidade para o casal<sup>15</sup>. Diante de uma mulher grávida não se cruzam os dedos, revela um depoimento de Plínio, que nos dá uma nítida ideia do largo alcance de proibições de posturas tais como pernas e dedos cruzados. A nos fiarmos nas palavras do naturalista, essas práticas são vedadas sem concessões pelos romanos em situações diversas, que vão desde as mais corriqueiras, como cruzar os dedos ou pernas perto de uma pessoa em situação crítica, como a mulher grávida, até as mais solenes, como executar durante assembleias e cultos religiosos esses gestos, que segundo o próprio Plínio, obstruem toda ação:

É um sortilégio aproximar-se, com os dedos cruzados como um pente, de mulheres grávidas ou de alguém a quem se ministra um remédio; e contam que isso foi comprovado quando Alcmena deu à luz Hércules. É pior se os dedos forem postos junto a um joelho, ou aos dois; do mesmo modo se dobrarmos as pernas sobre um ou o outro joelho. Por esse motivo, nossos antepassados proibiram que nos conselhos dos generais e das autoridades se fizessem esses gestos; eles são como que entraves à toda ação. Do mesmo modo proibiram que eles fossem feitos nas cerimônias religiosas e nas oferendas.<sup>16</sup>

Outros rituais religiosos conhecem em Roma a mesma restrição. Ao *Flamen Dialis*, sacerdote de Júpiter, é vedado o uso de nós no vestuário, ou em outras peças da indumentária do sacerdote, assim como é proibido o uso de anéis, salvo quando não dão uma volta completa ao redor do dedo ou contêm furos. É o que nos diz o relato a seguir, feito por Aulo Gélcio, no livro X das *Noites Áticas*: "Não é lícito usar anel, se este não for aberto ou perfurado [...] [O Flâmine] não deve ter nenhum nó nem na cabeça, nem na cintura, nem em qualquer outra parte".<sup>17</sup>

Fica patente, a partir dos exemplos citados acima, que havia por parte dos romanos uma enorme restrição ao uso de laços, tranças, cintos e amarras e mesmo calcados nos rituais mágicos e religiosos. Dificilmente os textos dos escritores latinos trazem alguma explicação sobre os motivos da coibição dessa conduta. No entanto, a indicação de Plínio, ainda que seja isolada e sucinta nos é bastante proveitosa. Ao empregar o participio presente do verbo *impedio*, ele indica a similitude existente entre os objetos contendo laços, nós, dobras, liames, ataduras e a própria ideia de impedimento, empecilho, obstáculo à operação mágica, e comprometimento da eficácia de todo ritual. Os nós e os entrelaçamentos, seja nos objetos, seja nos gestos, evocam influências negativas, porque aprisionam, constroem, restringem, enclausuram, tolhem a liberdade de seres e de coisas. No campo mágico-religioso, são obstáculo e entrave ao livre fluxo das forças invisíveis, místicas e misteriosas que se busca acionar, mobilizar e ativar para que se consiga o fim almejado. No campo linguístico observa-se em algumas línguas modernas a associação figurativa das palavras que designam o nó com as noções de impedimento, dificuldade, situação difícil, embaraço, estorvo.

<sup>15</sup> Sextus Pompeius Festus, *De uerborum significatu*, III. Cf. verbete *cingulum*.

<sup>16</sup> H.N., XVIII,17,59: "Adsidere grauidis, uel cum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se inplexis ueneficium est, idque conpertum tradunt Alcmena Herculem pariente. Peius, si circa unum amboue genua, item poplites alternis genibus inponi. Ideo haec in conciliis ducum potestatumue fieri uetuer maiores, uelut omnem actum impediencia. Vetuer et sacris, uotisue, simili modo interesse."

<sup>17</sup> X,15: "item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est. [...] Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet". De acordo com Deonna; Renard (1961, p. 74), semelhante interdição é observada ainda hoje em relação aos peregrinos que se dirigem a Meca: não é permitido o uso de anéis em seus dedos, nem de laços em suas vestes.

Isso se verifica, por exemplo, em português (nó)<sup>18</sup>, em francês (noeud)<sup>19</sup>, em inglês (knot)<sup>20</sup> e até mesmo em latim (nodus). Se essa espécie de restrição constitui representação por semelhança de algum fenômeno em cuja existência se acredita, ela, na verdade busca imitar não necessária e diretamente o efeito desejado; reproduz, sim, a livre e irrestrita circulação dos fluxos a serem desencadeados pelos ritos e que resultarão no desfecho a ser alcançado. Por isso são relativamente invariáveis em diferentes tipos de situações e cerimônias e ainda que os objetivos sejam nitidamente distintos. Mesmo nas situações corriqueiras e de certo modo inopinadas e involuntárias, como cruzar dedos e pernas próximo a mulheres grávidas e a pessoas recebendo medicação (vide supra, Plínio), esses movimentos devem ser evitados como proteção contra as adversidades que podem ser provocadas por sua execução. Nesse sentido fundem-se claramente os princípios da similaridade e da contrariedade. A coibição dessas práticas e desses gestos não apenas antecipam simbolicamente, por meio da imitação, a liberação e circulação natural e desimpedida das forças responsáveis pelo efeito evocado, como também anulam o seu oposto, o seu contrário, ou seja, o entrave e aprisionamento dessas forças, sem as quais nenhum rito mágico ou religioso é eficaz.

No texto do capítulo 35 do livro I do tratado agronômico de Paládio há uma série de receitas que requerem o uso de animais inteiros ou de partes deles. Na análise de algumas dessas receitas evidencia-se a aplicação dos princípios da similaridade e da contiguidade. No primeiro caso, tivemos oportunidade de analisar, há pouco, o procedimento em que se recomenda a crucifixão de uma coruja com as asas abertas como proteção contra o granizo (p. 182-8). No segundo caso, o uso de uma parte do corpo de um animal, mais especificamente o crânio de uma égua ou de uma jumenta, como amuleto contra pragas e para a garantia de fertilidade do campo (p. 174-8). Há, ainda, outros trechos nos quais é indicada a utilização de partes de animais. Em 35,1, também numa receita contra o granizo, o autor recomenda untar com sebo de urso as ferramentas agrícolas. O receituário indicado nesse parágrafo tem como finalidade provocar a sensação de medo na nuvem que traz a ameaça da chuva de granizo e, conseqüentemente, induzir a sua dissipação. O urso está incluído nessa prescrição por se tratar exatamente de um animal que infunde temor, e é esse sentimento que se busca despertar na nuvem de granizo, que assim abandonará o local. No entanto, no plano mágico não é necessário que seja trazido um urso em vida e inteiro para que se provoque o susto e o pavor. Lembremos que a parte contém em si todas as propriedades do todo a que pertence. Uma parte de um animal preserva a essência do ser na sua integralidade, mesmo quando é separada do todo. Sendo assim, o sebo do urso pode ser usado em lugar do animal, pois o ritual mágico iguala os efeitos do uso da parte (sebo) e do todo (urso). Se voltarmos a atenção especificamente à questão do uso do sangue, perceberemos que esse líquido representa um dos exemplos mais comuns e conhecidos da possibilidade do recurso à magia por contiguidade. Afinal de contas o sangue é substância líquida que compõe o organismo de um animal, podendo ser transmissor das qualidades do ser a que pertence. Em I,35,3, ao prescrever uma receita para combater as lagartas das hortaliças (*contra erucas*), uma das recomendações de Paládio é "molhar com

<sup>18</sup> Cf. HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1358.

<sup>19</sup> Cf. LE PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ, 1991, p. 665.

<sup>20</sup> Cf. SIMPSON; WEINER, 2000, vol. VIII, p. 509-10.

sangue de lagarta as sementes que tiverem de ser espalhadas". É interessante notar que essa receita se funda na aplicação de três dos princípios essenciais da magia: além da contiguidade, atuam igualmente a similaridade e contrariedade. A lagarta é o bicho do qual se utiliza o sangue porque evoca seus semelhantes, ou seja, os outros seres de sua espécie (as próprias lagartas). É natural que o procedimento, cujo efeito deve estar restrito a uma ação contra os iguais, busque reproduzir essa particularização do resultado esperado (atacar apenas as lagartas) por meio do uso do semelhante (uma lagarta). Daí resulta que não se empregue um sangue qualquer. Isso explica o princípio da similaridade. Por outro lado, ao mesmo tempo em que o semelhante atrai o semelhante, o emprego do sangue de lagarta tem como objetivo afastar ou eliminar esses bichos. A presença de um exemplar da espécie no rito busca como resultado sua ausência. Os opostos evocam os opostos. É a aplicação da lei da contrariedade. Por último, basta que seja utilizado o sangue da lagarta e não seu corpo inteiro, uma vez que a parte (o sangue) representa e traz em si as propriedades do todo (a lagarta). É a aplicação do princípio da contiguidade.

Analisando alguns dos *remedia* do capítulo 35, podemos atestar o que Mauss afirma ao analisar as leis que regem a magia. Estamos nos referindo à possibilidade de nem sempre o similar, o contrário e o contíguo serem claramente discerníveis dentro da estrutura de um rito. É o que ocorre com a receita mencionada acima e com outras, como a que o autor do *Opus agriculturae* indica em I,35,14 para combater o granizo, em que é prescrito o uso de pele de animais: "Acredita-se que o granizo é evitado se alguém der uma volta pelos contornos da propriedade com pele de crocodilo ou de hiena ou de foca e suspendê-la na entrada da sede da propriedade ou do pátio, quando perceber que a tormenta está próxima"<sup>21</sup>.

O mesmo acontece um pouco adiante, em I,35,15, com outra receita para finalidade idêntica: "Do mesmo modo, acredita-se que a pele de foca, posta sobre uma única cepa, no meio das vinhas, garante todo o vinhedo contra a tormenta iminente"<sup>22</sup>.

No que diz respeito ao uso das peles desses animais, Paládio se inspira nas *Geopônicas*: "se você carregar pele de hiena, ou de crocodilo, ou de foca, em volta da sua propriedade e suspendê-los defronte a entrada da casa, não cairá granizo"<sup>23</sup>. No mesmo capítulo das *Geopônicas*, outra prescrição semelhante: "se você também amarrar uma de suas videiras mais visíveis com uma tira de couro extraída de pele de foca, o granizo não causará estragos"<sup>24</sup>. Columela também indica uso semelhante, embora no caso da hiena a pele seja usada de maneira diferente da descrita por Paládio, como forro para um cesto em que serão depositados por algum tempo os grãos a serem semeados, procedimento cuja finalidade é propiciar uma colheita abundante. O raciocínio que se nos apresenta de modo mais imediato é o de que o uso da pele dos três animais representa indistintamente uma imitação de um fim esperado. A pele é necessariamente a

<sup>21</sup> "Grandini creditur obuiare, si quis crocodili pellem uel hyaenae uel marini uituli per spatia possessionis circumferat et in uillae aut cortis suspendat ingressu, cum malum uiderit imminere."

<sup>22</sup> "Item uituli marini pellis in medio uinearum loco uni superiecta uiticulae creditur contra imminens malum totius uineae membra uestisse."

<sup>23</sup> I,14,5: "if you carry the skin of a hyaena, or of a crocodile, or of a seal, around your ground, and hang it before the gates of the house, the hail will not come down".

<sup>24</sup> I,14,3: "if you also bind one of your most conspicuous vines with a thong from the skin of a seal, no injury happens from hail [...]"



estrutura superficial do corpo de todo animal. Para empregarmos um termo bastante próprio para a análise em questão, diremos que ela é o tegumento, ou seja, a cobertura do corpo. A pele envolve, recobre e, portanto, agasalha e protege o organismo do animal contra uma série de ameaças externas, sejam elas as variantes térmicas, sejam elas bactérias e outros micro-organismos potencialmente nocivos, ou mesmo os contatos bruscos e atritos com materiais e substâncias. Não por acaso em várias partes do mundo a pele de determinados animais é comumente aproveitada pelo homem como o agasalho e o casaco que o resguarda do frio; o couro, por seu turno, é transformado na capa ou no calçado que lhe protege os pés. Embora os textos latinos não esclareçam as origens dessas práticas nem tampouco as razões do uso preferencial da pele desses animais, no caso da pele de foca e de crocodilo é razoável deduzir que é a característica de seus órgãos de revestimento o motivo de seu largo uso na magia. A pele de foca, além de espessa e reforçada com uma densa camada de gordura, é composta de pelos duros e densos, o que lhe garante proteção e isolamento térmico contra baixíssimas temperaturas, mesmo quando elas estão mergulhadas nas gélidas águas com temperaturas que se aproximam de zero grau (OS ANIMAIS, 1976, vol. II, p. 686 et seq.). A pele de crocodilo, por sua vez, como que uma placa coriácea sólida, dura e resistente, constitui uma espécie de couraça que envolve e protege o corpo do anfíbio (TRACY, 2000, p. 644). Torna-se simples, deste modo, estabelecer a associação entre o uso da pele dessas espécies de animais em rituais cuja finalidade seja defender e livrar o campo da ameaça de tempestades e chuvas de granizo. Ambas são a símile, a imagem simbólica da proteção que se busca obter. Entretanto, se é verdade que tanto no caso da foca como no do crocodilo identifica-se facilmente o princípio da similaridade, o mesmo não se pode dizer em relação ao princípio da contiguidade. O crocodilo, além de possuir a pele espessa e resistente – um escudo cujo emprego na magia imita a pretendida garantia de segurança contra o granizo e seus danos –, é um animal que assusta pela sua enormidade física, atributo em parte responsável pela numerosa quantidade de relatos a seu respeito na antiguidade romana (cf. Plínio, XXVIII,28,1). A isso seja somado o fato de que esse anfíbio, dotado de imensas mandíbulas e dentes muito fortes, representa risco e atemoriza pessoas e outros animais<sup>25</sup>. Se o crocodilo tem a capacidade de afugentar quem se dá conta de sua presença, pelo princípio da contiguidade o rito mágico transmite à pele do animal o mesmo poder atemorizador, que faz com que seja afastada a ameaça do granizo. A utilização da pele de foca, por outro lado, dificilmente se explica pela aplicação deste último princípio, pois não indica o uso da pele pelo todo. A pele não traz em si as propriedades essenciais do animal, ou ao menos isso não interessa para que o rito atinja seus objetivos. Ela, por suas características próprias, já representa o abrigo contra ameaças externas; desta forma seu uso tão somente imita o objetivo a ser alcançado, qual seja, a proteção contra a chuva de granizo e seus efeitos destruidores.

No que diz respeito à pele de hiena, o princípio da similaridade é preservado, a exemplo do que ocorre nos dois casos anteriores. O valor simbólico da pele como invólucro protetor é igualmente o mesmo nas três situações. No entanto, não são as características específicas da pele desse animal que lhe dão valia nos rituais

---

<sup>25</sup> Plínio (XXVIII,28,1) menciona vários usos medicinais e mágicos de substâncias extraídas desse anfíbio. Em uma das receitas o naturalista informa que a pessoa que aplicar gordura de crocodilo sobre o próprio corpo estará protegida contra o ataque do animal: "*hic [adepts] perunctos a crocodilis tuetur [...]*".



mágicos. O valor mágico da pele da hiena resulta em grande parte do conceito atribuído ao próprio animal, por conta de seu aspecto, de seu comportamento solitário e notívago, de seu odor repugnante, do hábito de se alimentar de cadáveres, dos sons que emite, era semelhantes a uma gargalhada, ora semelhantes à voz humana, qualidades que provocam horror, fazem com que a hiena seja um animal temido pelo homem (OS ANIMAIS, 1976, p. 381 et seq.) e lhe concedem uma afinidade especial com o simbolismo mágico. Todas essas características e outras, que fazem desse animal um dos mais prodigiosos na magia, são assim mencionadas por Plínio:

O povo acredita - Aristóteles, entretanto, nega - que as hienas têm os dois sexos, que num ano se transformam em machos, no outro em fêmeas e que procriam sem auxílio de um macho. Seu pescoço, assim como a crina, se estende até o prolongamento da espinha dorsal e não pode flexionar-se a não ser com o giro do corpo inteiro. Contam muitas outras coisas espantosas, mas principalmente que ela reproduz a fala humana no meio dos estábulos dos pastores e aprende o nome daquele que ela vai dilacerar após chamá-lo para fora; que também imita o vômito de um indivíduo, para fazer aproximarem-se os cães que ela atacará; que é o único animal que viola sepulturas em busca de cadáveres; que a fêmea dificilmente é capturada; que seus olhos apresentam mil variedades e variações de cor; que os cães emudecem ao contato com sua sombra, e que por meio de certos artifícios mágicos, todo animal ao redor do qual ela der três voltas fica imediatamente imóvel.<sup>26</sup>

Não por acaso a hiena é, segundo informação do próprio Plínio, o animal que desperta maior admiração por parte dos magos: "a hiena é, de todos os animais, o que mais maravilhou os Magos, uma vez que estes lhe atribuem virtudes mágicas e o poder de atrair para junto de si as pessoas, alienando-lhes o espírito"<sup>27</sup>. É inegável que o poder mágico atribuído à hiena advém do seu comportamento não apenas estranho e pouco agradável, como também ameaçador e apavorante. Daí resulta que a magia reconheça no uso da pele de hiena uma capacidade invejável de afugentar malefícios. A pele da hiena concentra duas propriedades: uma delas é intrínseca à pele como invólucro protetor, independentemente de sua proveniência; a outra traduz diretamente a natureza estranha, agressiva e atemorizante desse animal. Ambas somadas reforçam a proteção que se busca garantir. Para se ter uma ideia do poder desse amuleto, basta recorrermos novamente a Plínio, que no mesmo trecho, um pouco adiante, ao enumerar usos medicinais de substâncias extraídas da hiena, prescreve o uso da pele desse animal como proteção contra a pantera, um felino ágil, muito forte e cujos dentes são mais afiados que os do leão:

Conta-se que ela aterroriza principalmente as panteras, de tal modo que estas nem sequer tentam lhe oferecer resistência. Conta-se também que ela não ataca quem portar um pedaço de sua pele. E, coisa admirável de se dizer, se as peles

<sup>26</sup> VIII,44,30: "*Hyaenis utramque esse naturam et alternis annis mares, alternis feminas fieri, parere sine mare vulgus credit, Aristoteles negat. Collum ut iuba in continuitatem spinae porrigitur flectique nisi circumactu totius corporis non quit. Multa praeterea mira traduntur, sed maxime sermonem humanum inter pastorum stabula adsimulare nomenque alicuius addiscere, quem evocatum foris laceret, item vomitionem hominis imitari ad sollicitandos canes quos invadat. Ab uno animali sepulcra erui inquisitione corporum. Feminam raro capi. Oculis mille esse varietates colorumque mutationes. Praeterea umbrae eius contactu canes obmutescere, et quibusdam magicis artibus omne animal, quod ter lustraverit, in vestigio haerere.*"

<sup>27</sup> XVIII,27,1: "*Hyaenam Magi ex omnibus animalibus in maxima admiratione posuerunt, utpote cui et ipsi magicas artes dederint vimque, qua alliciat ad se homines mentes alienans.*"

de ambas forem penduradas, uma diante da outra, caem os pelos da pele de pantera.<sup>28</sup>

A pele de hiena, portanto, tem seu poder mágico reforçado pelas propriedades da pele aliadas às qualidades da hiena. O primeiro caso é uma aplicação da lei da similaridade (representação da proteção); o segundo caso é explicado pela lei da contiguidade (transmissão das características espantosas e temíveis do animal a uma de suas partes, com o objetivo de afugentar algum malefício). A lei da contrariedade aparece combinada com a lei da contiguidade, pois com o uso mágico de um animal perigoso e ameaçador procura-se exatamente extinguir qualquer perigo e ameaça contra o campo. Por outro lado, fica evidente ao nosso ver a associação dos processos acima com o animismo. Também aqui, como em outras ocorrências, atribui-se à nuvem de granizo a condição de um ser humano dotado de sentimentos e suscetível a um comportamento comum a uma pessoa quando se depara com uma grande ameaça: o medo, o pavor e a reação instintiva da autoproteção concretizada na iniciativa da fuga. A nuvem certamente fugirá amedrontada, da agressividade da hiena e do crocodilo. Como pode ser constatado, tem-se uma estrutura simbólica complexa e muito rica.

No mesmo parágrafo, logo na sequência do trecho em que é recomendado o uso das peles desses animais, Paládio indica o emprego da tartaruga, para o mesmo fim:

Da mesma forma, se [alguém] percorrer as vinhas carregando na mão direita uma tartaruga de brejo virada de pernas para o ar e, após retornar, a puser no chão, na mesma posição, de tal modo a jogar torrões de terra junto à curvatura de seu casco, para que ela não possa se virar, mas permaneça de pernas para o ar: conta-se que, feito isso, a nuvem ameaçadora passa rapidamente ao longo da localidade assim protegida.<sup>29</sup>

Outra menção à tartaruga é feita em I,35,5, numa receita para proteção das hortaliças contra os ataques de insetos e animais: "seque num casco de tartaruga todas as sementes que você estiver para semear". Em ambos os casos a fonte utilizada é a obra *Geopônicas*, em I,14,8: "se você pegar uma tartaruga do brejo na sua mão direita, de pernas para o ar, jogar terra em volta dela, de modo que ela não consiga virar-se e ir embora [...] o granizo não cairá em sua terra cultivável nem em lugar algum, se isso for feito"<sup>30</sup>; e em XII,7,5: "[...] as hortaliças se manterão intactas se você depositá-las num casco de tartaruga"<sup>31</sup>. É importante esclarecer que a tartaruga oferece um campo vasto de análises se considerarmos as diversas representações simbólicas às quais ela esteve e está associada em diversas civilizações. Uma das mais marcantes certamente está relacionada ao atributo físico que mais desperta a atenção numa tartaruga, ou seja, sua carapaça rígida, que a habilita a se resguardar de ataques externos. E essa percepção era

<sup>28</sup> XXVIII,27,2: "*Praecipue pantheris terrori esse traditur, ut ne contentur quidem resistere, et aliquid e corio eius habentem non adpeti, mirumque dictu, si pelles utriusque contrariae suspendantur, decidere pilos pantherae.*"

<sup>29</sup> "*Item si palustrem testudinem dextra manu supinam ferens uineas perambulet et reuersus eodem modo sic illam ponat in terra, ut glebas dorsi eius obiciat curuaturae, ne possit inuerti sed supina permaneat. Hoc facto fertur spatium sic defensum nubes inimica transcurrere.*"

<sup>30</sup> "*And if you take a tortoise found in the marshes in your right hand, in a supine posture, having thrown some mould on it, that it may not be able to turn and get away [...] the hail will not fall on your arable land, nor on any place, when this is done.*"

<sup>31</sup> "[...] *esculents will keep unhurt, if you sow them in the hide of a tortoise.*"

bastante visível entre os romanos. Isso pode ser atestado quando nos remetemos ao vocabulário militar: durante os combates, para se protegerem das lanças atiradas pelo inimigo, os soldados romanos que avançavam em direção ao exército oponente ou à cidade sitiada se agrupavam, cobrindo suas cabeças com os próprios escudos, formando uma cobertura, uma carapaça coesa; a essa tática de defesa e proteção muito eficiente e muito empregada pelo exército romano dava-se em latim o nome de *testudo*, em português, “tartaruga”.

O fato de poder recolher-se e esconder-se dentro do próprio casco para se pôr a salvo em situações de risco, faz com que não raras vezes a tartaruga evoque as ideias de segurança e proteção. Segundo Laurioz (1999, p. 254), “a carapaça de uma tartaruga, usada como amuleto, constitui uma proteção eficaz contra o azar e a desgraça [...]”. É com esse valor que, pelo princípio da similaridade, a tartaruga não apenas compõe o ingrediente mágico desses dois procedimentos como também os faz simbolicamente eficazes. A mesma símile que explica o uso da pele de foca, de hiena e de crocodilo se aplica nesses dois casos ao emprego da tartaruga ou de seu casco. Na receita para afastar a chuva de granizo, o fato de ser indicada a inclusão da tartaruga inteira, viva e de pernas para o ar (de frente e não de costas para a nuvem, como quem está em posição de confronto) poderia talvez ser explicado pelo temor que se pretenderia infundir na nuvem ameaçadora. Neste caso, seria repetido aqui, o recurso ao animismo, expediente da magia já comentado acima. Quanto à receita para proteção das hortaliças, além da representação da proteção assegurada pela carapaça, há que se levar em consideração um outro aspecto importante da simbologia da tartaruga. Na antiguidade europeia (aí certamente estão incluídas Grécia e Roma), a tartaruga era símbolo de fertilidade, em razão do grande número ovos que deposita em cada procriação<sup>32</sup>. A fecundidade é transmitida aos grãos pelo contato com o material no qual eles são depositados, o casco, que é parte da tartaruga e é dotada das características do animal do qual foi extraída. Em suma, a consecução do rito se dá pelo princípio da contiguidade.

Merecem ainda atenção no tocante às leis que regem a magia uma receita indicada para combate a algumas espécies de pragas, como gafanhotos e escorpiões. Para afastar a ameaça desses dois invasores, em I,35,12 o autor diz o seguinte: “alguns julgam que os gafanhotos e escorpiões possam ser espantados se alguns deles forem queimados na presença de todos”<sup>33</sup>.

A terceira recomendação é inspirada igualmente no texto das *Geopônicas*, no qual consta um curioso comentário: “se você pegar alguns gafanhotos e queimá-los eles ficarão entorpecidos com o cheiro, alguns de fato morrem, outros, pendendo suas asas, ficam à mercê de seus perseguidores e são destruídos pelo sol. Essa é uma causa natural; pois se você pegar um escorpião e o queimar, você atingirá os demais, ou você os afugentará; e o mesmo ocorre com as formigas, conforme nos ensinou a experiência; e o mesmo também acontece com outros insetos do gênero”<sup>34</sup>. Essa recomendação de Paládio apresenta a característica de

<sup>32</sup> Plínio (IX,12,3), ao descrever a tartaruga, estima em cerca de uma centena o número de ovos expelidos pela fêmea em cada postura. Tracy (2000, p. 654) estima em 400 o número de ovos postos anualmente por uma tartaruga.

<sup>33</sup> “*Aestimant aliqui locustas uel scorpios fugari posse, si aliqui ex his urantur in medi.*”

<sup>34</sup> XIII,1,5-6: “*if you take and burn some of the locusts, they are rendered torpid from the smell, and some indeed die, and some drooping their wings, await their pursuers, and they are destroyed by the sun. This is a natural cause; for if you take a scorpion and burn it, you will also take the rest, or you will chase them to flight: and it is*

imitar o objetivo que se deseja ver concretizado. A queima de alguns gafanhotos prefigura a destruição de todos os seus semelhantes presentes no local, ou ao menos é uma representação de sua ausência pela fuga. Esse gesto é símile do objetivo de sua realização. O ritual cumpre simbolicamente o resultado que imita. A indicação das *Geopônicas* mencionada há pouco é um testemunho da universalidade do princípio segundo o qual o semelhante age sobre o semelhante, os iguais atraem os iguais. Embora a afirmação constante na obra grega se refira à aplicação do princípio da similaridade como um recurso comum especialmente quando se trata de afastar pragas na forma de insetos e pequenos animais, vimos que esse princípio tem uma vasta ocorrência no receituário do capítulo 35 do *Opus agriculturae*.

## Considerações finais

Em sua grande maioria, as prescrições dão mostras de uma preferência pelo uso de animais como substâncias mágicas capazes de desencadear pela imitação o efeito procurado. Essa preferência, entretanto, não indica que os ingredientes essenciais dessa magia imitativa sejam extraídos exclusivamente do mundo animal. Vimos que um prego pode significar muito para a consecução de um resultado aguardado, que nós, laços e amarras podem comprometer toda a eficácia dos rituais, sendo muitas vezes coibidos. Além disso, percebe-se no receituário estudado acima que a semelhança entre rito e acontecimento esperado não é um processo absoluto. Ela é capaz de encerrar a atuação de outras leis, a partir do momento em que o emprego de elementos que evoquem por imitação ou similitude o final desejado pode também resultar no oposto do que essas substâncias estão representando; ao mesmo tempo, constata-se que a símile coexiste com outro princípio mágico que considera o contato (mesmo depois de encerrado) como poderoso e eficaz transmissor de propriedade. Uma substância pode simbolizar o fim que se deseja e ao mesmo tempo, e ao mesmo tempo, principalmente tratando-se de que um fragmento de um objeto ou um membro do um animal, traz em si as propriedades essenciais do elemento ao qual pertenceu e ao qual esteve unido. Em suma, a análise prática dessas receitas nos permite concluir que similaridade, contiguidade e contrariedade frequentemente se interpenetram, não sendo possível, dessa forma, estabelecer claramente os limites que determinam sua aplicação, embora sejam conceitos distintos e possam ser definidos isoladamente.

TOTTI, L. A. S. Magic and its laws: magical practices in the countryside in roman antiquity in the light of a 5th century A.D. agronomic treatise. *Olho d'água*, São José do Rio Preto, v. 14, n. 1, p. 273-298, 2022.

## Referências

AULU-GELLE. *Les nuits attiques*. Tome II, Livres V-X. Trad. René Marache. Paris: Les Belles Letres, 1978.

---

*the same in respect of ants, as experience has taught us; and the same thing happens also with regard to other animals of this kind."*

- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire de symboles*. Paris: Seghers, 1974.
- COLUMELLA. *De l'agriculture*. Traduction par J. C. Dumont. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- DEONNA, W.; RENARD, M. Croyances et superstitions de table dans la Rome antique. *Latomus*. Bruxelles, n. 3, p. 23, 1961.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Histoire des mots. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.
- FESTUS, S. P.; FLACCUS, M. V. *De uerborum significatu*. Edidet, adnotavit W.-M. Lindsay. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- FRAZER, J. G. *The golden bough*. London: Macmillan London Limited, 1978 (tradução brasileira: *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.).
- GEOPONIKA. *Agricultural pursuits*. Translated from the Greek by T. Owen. London: Spilsbury & Snowhill, 1805.
- GLARE, P.G.W. (Ed.). *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- HORACE. *Satires*. Texte établi e traduit par François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LAURIOZ, H. *Dicionário de superstições*. Origens, símbolos, segredos. Trad. Isabel St. Aubyn. Lisboa: Temas e Debates, 1999.
- MARTIN, R. *Palladius: traité d'agriculture; livres I et II*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Trad. J. F. Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2000.
- OPIE, I.; TATEM, M. *A dictionary of superstitions*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- OS ANIMAIS. Rio de Janeiro: Block editors, 1976.

OVIDE. *Les remèdes à l'amour*. Texte établi, traduit et commenté par H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

PALLADIUS. *Traité d'agriculture*. Texte établi, traduit et commenté par René Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*. Texte établi, traduit et commenté par J. André et J. Filliozat. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ: 1991. Paris: Larousse, 1990.

SIMPSON, J.A.; WEINER, E.S.C. *The Oxford English dictionary*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 2000. vol. IX.

TAMBIAH, S. J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TRACY, I.S. et alii. *Zoologia geral*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2000.

TUPET, A-M. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

TYLOR, E. *Primitive culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. New York: Holt, 1876.

VIRGILE. *Bucoliques*. Traduit par E.de Saint-Denis. Introduction et notes de J.-P. Néraudeau. Paris: Les Belles Lettres, 1997.