

UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
RONDÔNIA

CENTRO INTERDISCIPLINAR  
DE ESTUDO E PESQUISA DO  
IMAGINÁRIO SOCIAL



REVISTA LABIRINTO  
ANO XVIII  
VOLUME 26  
(JAN-MAR)  
2017  
PP. 182-202.

## AS IDENTIDADES “OUTRAS” DO DISCURSO POLÊMICO ANTIMÁGICO NO BRASIL

Emmanuel Ramalho

Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

emmanuel.rsr@gmail.com

### RESUMO

O discurso polêmico antimágico é um fenômeno histórico-cultural que perpassa todo o curso da civilização Ocidental. A partir dele, compreende-se que o termo magia tem sido utilizado no ocidente como uma categoria de exclusão, uma ferramenta para estigmatizar em particular as crenças, práticas, ideias e comportamentos do *Outro* – uma espécie de adversário religioso, cultural, étnico etc. - que é o alvo de um discurso polêmico. É possível identificar que em determinados períodos históricos e sociedades certas identidades foram estabelecidas como o Outro por excelência desse discurso. Por exemplo, o termo magia surge na Grécia Antiga para estigmatizar inicialmente agentes religiosos persas. No período medieval, o Outro do cristianismo é, principalmente, o pagão. E na modernidade, o maior alvo é a figura do *primitivo*. Dessa forma, esse artigo objetiva investigar quais são e como o discurso polêmico antimágico no Brasil estabeleceu seu(s) Outro(s). Argumenta-se que o negro ou, mais tarde, o aderente de religiões afro-brasileiras têm sido principalmente os maiores alvos do discurso polêmico antimágico no país, porém também destacam-se as figuras do índio, da mulher e do espírita como Outros desse discurso.

**Palavras-chave:** Antimágico; estigma; discurso.

## ABSTRACT

The antimagical polemic discourse is a historical-cultural phenomenon that runs through the entire course of Western civilization. From it, it is understood that the term magic has been used as an exclusion category, a tool to stigmatize in particular the beliefs, practices, ideas, and behaviors of the *Other* – a kind of religious, cultural, ethnic, etc. adversary – which is the target of a polemic discourse. It is possible to identify that in certain historical periods and societies certain identities were established as the Other par excellence of this discourse. For example, the term magic appears in Ancient Greece to initially stigmatize Persian religious agents. In the medieval period, the Other of Christianity is mainly the pagan. And in modernity, the target is the figure of the primitive. Thus, this research aims to investigate what are and how the antimagical polemic discourse in Brazil established its Other(s). It is argued that the black or, later, the adherent of Afro-Brazilian religions have been mainly the main targets of the antimagical polemic discourse in the country, but also stand out the figures of the Indian, the woman and the spiritist as Others of this discourse .

**Keywords:** Antimagical; stigma; discourse.

## Introdução

A história da magia no Ocidente<sup>i</sup> é marcada pela intolerância, pelo estigma, pela exclusão social de determinados grupos religiosos, étnicos etc. associados à magia por outros grupos dominantes em sociedades e períodos

específicos do Ocidente. A compreensão da histórica estigmatização da magia é possível através da noção de *discurso polêmico<sup>ii</sup> antimágico<sup>iii</sup>* (DPA), exposto primeiramente pelo antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino<sup>iv</sup> (1958). Desde a introdução da noção de magia no Ocidente, no século VI a.C. na Grécia, ela tem sido não só alvo de ataques, de oposição religiosa, social, política, mas

principalmente ela própria usada como uma categoria de exclusão, uma ferramenta de controle social para designar, estigmatizar e marginalizar as ideias, crenças, práticas e comportamentos pertencentes ao *Outro*<sup>v</sup> – por exemplo, o inimigo, o estrangeiro – ou para estigmatizar e marginalizar crenças e práticas não aceitas de forma geral. Essa narrativa serve não só para marginalizar um oponente, mas em especial para definir, por contraste ao *Outro*, a própria identidade cultural, religiosa, social, étnica, etc., ou seja, para definir o *Eu*. Além disso, o contraste polêmico com a noção de magia também tem sido utilizado para definir positivamente outros termos, outras atividades humanas consideradas socialmente aceitáveis e importantes na construção de certas identidades ocidentais, como as noções de *religião* e *ciência*<sup>vi</sup>.

Ao longo da história do ocidente, há certos grupos que foram alvos predominantes do discurso polêmico antimágico. Na Grécia Antiga, inicialmente foram agentes religiosos persas. No período medieval, o pagão era o *Outro* por

excelência do cristão. A partir da modernidade, a figura do *primitivo* tem sido o principal alvo do DPA.

Apesar de já haver um número significativo de estudos históricos sobre as manifestações e consequências do DPA no ocidente, estes estudos têm como foco sociedades europeias. Ainda não há pesquisas sobre esse fenômeno no Brasil, portanto se desconhece como ele adentra a cultura brasileira e como se desenvolve. Dessa forma, essa pesquisa objetiva investigar quais são e como o discurso polêmico antimágico no Brasil estabeleceu seu *Outro*. Argumenta-se que o negro ou, mais tarde, o aderente de religiões afro-brasileiras têm sido principalmente os maiores alvos do discurso polêmico antimágico no país, porém também destacam-se as figuras do índio, da mulher e do espírita como *Outros* desse discurso. Este artigo se baseia em pesquisa bibliográfica qualitativa, tem como proposta teórico-metodológica a análise de discursos polêmicos elaborada por Wouter Hanegraaff a partir dos procedimentos de exclusão do discurso elaborados por Michel

Foucault, e tem como principal fundamentação teórica os estudos acadêmicos de esoterismo ocidental<sup>vii</sup>.

### 1. O discurso polêmico antimágico

Magia é uma categoria problemática na academia. No campo socioantropológico, desde as primeiras teorizações de Edward Tylor e James Frazer sobre o tema, passando por clássicos como Émile Durkheim, Marcel Mauss, E. E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, entre outros, a noção de magia tem sido provavelmente a mais instável. A cada nova definição que lhe era dada, a cada teoria da magia estabelecida, logo era amplamente criticada e abandonada. A partir da década de 1970, devido à aparente impossibilidade de se estabelecer uma definição adequada e estável de magia, sociólogos e antropólogos têm abandonado quase inteiramente esse empreendimento. Assim, quando algum pesquisador precisa abordar o tema contemporaneamente, ele se vê na necessidade de retomar

essas definições e teorias clássicas, já que teorizações mais atuais são escassas e geralmente não possuem o mesmo escopo mais abrangente das teorias clássicas.

Contudo, os estudos acadêmicos de magia têm sido retomados nas últimas duas a três décadas em especial pelo campo histórico. Essa nova perspectiva na investigação da magia possibilitou uma desconstrução do tema, verificando que a magia não é um elemento universal e trans-histórico da vida humana como pensavam socioantropólogos clássicos, mas um fenômeno histórico que só pode ser entendido em um contexto ocidental e que tem sido continuamente transformado nos últimos dois milênios desde que tal noção foi introduzida na Grécia Antiga.

E para entender essa nova perspectiva acadêmica sobre a magia é necessário compreender o conceito de discurso polêmico antimágico. Como exposto anteriormente, o DPA é um fenômeno Ocidental em que, constata-se, o termo magia tem sido usado, ao longo da história dessa civilização, para estigmatizar e marginalizar ideias, crenças, práticas e

comportamentos pertencentes a indivíduos ou grupos que determinados segmentos religiosos, étnicos, políticos etc. dominantes em determinada sociedade se opõem. Ou seja, para alguns pesquisadores inseridos nesta nova abordagem da magia (HANEGRRAFF, 2005a; SILVA, 2010), a magia tem sido simplesmente a religião do Outro<sup>viii</sup>.

Portanto, o termo magia não se refere a um tipo de crença ou prática em particular, nada é por si só mágico. A noção de magia é, dessa maneira, vazia de significado. O que se entende como *história da magia* é uma história dos discursos polêmicos contra a magia e as identidades associadas a ela (HANEGRRAFF, 2016), mas também uma história dos *discursos apologéticos pró-mágicos*<sup>ix</sup> que brotaram desses discursos polêmicos contra a magia<sup>x</sup> a partir de grupos e indivíduos que têm usado o termo em auto-referência de maneira positiva (PASI, 2016; OTTO, 2016). Dessa forma, uma proposta metodológica que tem sido adotada recentemente entre pesquisadores acadêmicos de magia é que o termo magia deva ser usado apenas para aqueles

grupos/indivíduos que adotam o termo magia em auto-referência (OTTO, 2016). Nesse contexto, a noção de magia passa a ter significado e definição quando esta é abordada e enquadrada analiticamente em determinados períodos da cultura ocidental.

Enfim, a definição de magia passa a ser histórica, cultural e principalmente politicamente determinada. Assim, de forma geral, é possível afirmar que a magia é um conjunto de conhecimentos (crenças, práticas, ideias e comportamentos) rejeitados<sup>xi</sup>, marginalizados por determinada sociedade, em determinado período da história ocidental, que são apropriados e revalorizados por aqueles que se identificam como magistas<sup>xii</sup>.

Tendo esclarecido essa nova concepção de magia, é possível dar prosseguimento à compreensão do discurso polêmico antimágico. Segundo Wouter Hanegraaff (2005b, p. 226-227)<sup>xiii</sup>, um discurso polêmico se estrutura a partir das seguintes condições:

AS IDENTIDADES “OUTRAS” DO DISCURSO POLÊMICO ANTIMÁGICO NO BRASIL,  
EMMANUEL RAMALHO DE SÁ ROCHA

1. Requer um senso de inquietação ou de ameaça (em situações de satisfação total e segurança – real ou imaginária – não há motivação para se engajar no discurso polêmico).
2. Requer que a fonte de ameaça não seja totalmente clara e facilmente acessível (se o inimigo está de pé à sua porta ameaçando matá-lo, você não polemiza contra ele, mas procura atacar ou se defender).
3. Requer um alvo (se, em contraste com o ponto anterior, não há inimigo – real ou imaginário – que possa ser atacado, o discurso polêmico morre ao nascer de pura frustração).
4. Requer uma audiência (se ninguém está interessado em suas polêmicas, o discurso não se desenvolve além do estágio de mero monólogo).
5. Requer simplicidade, ou seja, o discurso deve ser baseado em oposições simples (argumentos complexos, com muito espaço para nuances e qualificações, são polemicamente ineficazes).

Além dessa dinâmica, Hanegraaff (2005), inspirando-se nos procedimentos de exclusão do discurso de Michel Foucault, estabelece razões e estratégias de exclusão em discursos polêmicos<sup>xiv</sup>. As razões de exclusão são os tipos de objeções feita contra os Outros e suas supostas crenças e práticas mágicas e se constituem do perigo, da imoralidade, da irracionalidade e do erro/falsidade. Importante notar que se a autoidentidade de quem polemiza se constrói pelo contraste

com a identidade alvo, ou seja, o Outro, ela buscará se definir, portanto, através da segurança, da moralidade, da racionalidade e da verdade. As estratégias de exclusão, por sua vez, são as formas como o alvo do discurso polêmico e suas crenças, práticas, ideias e comportamentos são – de preferência – censurados e se constituem da proibição (ao perigo e à imoralidade) e da ridicularização (à irracionalidade e ao erro/falsidade). Abaixo está um quadro que sistematiza o que foi exposto acima:

Quadro 1 – Procedimentos de exclusão no discurso polêmico

<b>Razão para exclusão</b>	<b>Alternativa Positiva</b>	<b>Estratégia preferida</b>
Perigo	Segurança	Proibição
Imoralidade	Moralidade	Proibição
Irracionalidade	Razão	Ridicularização
Erro/Falso	Verdade	Ridicularização

(*Ibid.*, p. 229)

Assim, como será visto na breve a análise histórica do DPA a seguir, inúmeros Outros vão sendo construídos e a cada

um será apontado um ou mais de uma razão para exclusão, assim como a estratégia correspondente<sup>xv</sup>.

## 2. Os Outros do discurso polêmico antimágico

A palavra moderna magia tem sua origem na designação em persa antigo dada a determinado sacerdote da Pérsia, o *maguš/magush* (pl. *magi*). No século VI a.C., a palavra é introduzida na Grécia – sendo a palavra grega *μάγος/magos* (pl. *mágoi*) usada para referir-se a tais sacerdotes e *μαγεία/mageía* para suas crenças e práticas – inicialmente ainda com poucos tons polêmicos, mas a partir do século seguinte, magia passa a designar na Grécia não só um estereótipo depreciativo relativo a tais sacerdotes persas, mas também estrangeiros, mulheres ou qualquer identidade Outra considerada perigosa, sendo seus rituais então vistos como falsos, subversivos, e, portanto, proibidos ou pelo menos marginalizados (GRAF, 2005). Esse discurso antimágico

transcorre de forma similar na Roma clássica (STRATTON, 2007).

Antes da cristianização de Roma, os cristãos eram um dos grupos comumente acusados de magia por serem vistos como estranhos ou *pouco romanos*, porém, a partir do século IV, é com a expansão do cristianismo no Império Romano que o discurso polêmico antimágico ganha vigor<sup>xvi</sup>. Apesar de entre os estigmas comumente associados à magia no cristianismo medieval se manterem alguns provenientes dos discursos de exclusão gregos e romanos, como o de que determinadas ideias, comportamentos, crenças ou práticas eram ilegítimas, aparece aqui um novo estigma, por vezes relacionado à razão de exclusão do perigo e por outras do imoral, e que estará presente desde os primeiros séculos de formação do cristianismo até a modernidade: a da magia como atividade demoníaca. Esse estigma vai estar presente em particular no período de caças às bruxas nos séculos XV a XVII (FANGER; KLAASSEN, 2005).

Esse DPA produzido pelo cristianismo é um novo discurso de alteridade com novas razões de exclusão e também novos alvos. Os principais alvos de ataques deste discurso polêmico foram povos pagãos e outros cristãos. A magia era atribuída aos primeiros no intuito de estigmatizar suas crenças e práticas como uma falsa religião que se opunha à única religião verdadeira, o cristianismo<sup>xvii</sup>. Outros cristãos se tornavam alvos desse discurso devido a disputas por poder dentro da Igreja Católica ou, já no início da modernidade, o DPA foi um argumento recorrente de ataque usado por protestantes contra o catolicismo (STRATTON, 2007).

Segundo Hanegraaff (2005), o protestantismo produziu um discurso antimágico mais rígido do que o catolicismo e se opôs a este como religião falsa. Também se opôs ao que percebeu serem paganismos cristianizados, um conjunto de práticas e conhecimentos gregos, egípcios, hebraicos que estavam sendo redescobertos, sincretizados, ressignificados ou inventados por acadêmicos, filósofos, médicos e teólogos no período do Renascimento, como a astrologia, alquimia e a

*magia naturalis*. Esta que só conseguiu escapar – de certa forma – das polêmicas católicas devido ao esforço de se legitimar como prática não demoníaca, mas divina, pois lidaria com as *forças ocultas* da natureza<sup>xviii</sup>.

Essa rejeição protestante ao que veio denominar-se *ciências ocultas* logo também foi compartilhada nos séculos XVI e XVII por filósofos da natureza e cientistas. Estes produziram a Revolução Científica e contribuíram na construção de um novo discurso polêmico antimágico que se estabelece no século XVIII por meio do Iluminismo. “O Iluminismo definiu sua própria identidade por meio de um discurso polêmico que se apresentou como totalmente racional, enquanto excluía todas as formas de ‘superstição’ como irracionais” (HANEGRAAF, 2005, p. 246)<sup>xix</sup>. Entre essas superstições estavam não só as ciências ocultas, mas também as ideias, crenças, práticas e comportamentos do *primitivo*, do *selvagem*, figura que sob influência do DPA teológico iria ocupar o lugar do pagão como alvo desse novo discurso polêmico que opõe não a religião à magia, mas a ciência à



magia e que tem na figura imaginada desse primitivo desprovido de razão e ciência e, portanto, incivilizado, seu Outro por excelência. A figura do *oriental* também assumiu a posição de alvo desse discurso em certas circunstâncias. Embora vista como mais civilizada do que a do primitivo nesse discurso, ainda assim é uma identidade não ocidental, portanto não seria vista como tão civilizada e racional quanto esta.

Deve-se notar que a identificação do primitivo e do oriental como Outros do DPA moderno<sup>xx</sup> também se explica por outra função político-ideológica desse DPA iluminista – além da função de construção do Eu – que é a de legitimar os processos de colonização e imperialismo realizados pelos Estados-Nação europeus modernos. A subjugação desses *selvagens* e orientais era justificada como um imperativo moral das nações europeias, pois estariam realizando o processo civilizatório desses povos por meio da educação científica e cristã, expurgando, assim, seus supostos obscurantismos e superstições mágicas.

### 3. O discurso polêmico antimágico no Brasil e seus Outros

Com a chegada dos portugueses no território que viria a ser o Brasil, eles trouxeram consigo o discurso polêmico antimágico. Inicialmente, o cristão. Portanto, crenças, práticas, ideias e comportamentos considerados mágicos de identidades marginalizadas eram vistas como demoníacas, más. Para Laura de Mello e Souza (1986), os elementos mágicos nos primeiros momentos da colonização brasileira eram considerados de cunho europeu, contudo, nos séculos XVII e XVIII, elementos ameríndios e africanos interpenetraram-se ao que era visto como magia europeia. Indo de acordo com a noção do DPA de que, na modernidade, tal discurso serviu para legitimar a colonização daqueles povos submetidos a este processo, Souza afirma que havia a percepção entre portugueses de que a colônia brasileira era uma terra particularmente propícia ao mal e as crenças e práticas de índios e negros estavam associadas a visões infernais comuns no imaginário português daquele período.

Durante os três séculos de colonização brasileira – XVI, XVII e XVIII – Visitações do Santo Ofício – que seguiam para Portugal e eram julgadas pelo Tribunal da Inquisição - e Devassas Eclesiásticas apuraram casos de práticas mágicas. Souza (*Ibid.*, p. 16) conta que “Só na Visitação do Grão-Pará (1763-1769), apuraram-se, num total de 47 culpas, 21 casos de feitiçaria e nove de curas mágicas”. Em outra citação de Souza fica claro o caráter de controle social de grupos marginalizados na Colônia através da repressão de crenças e práticas identificadas como mágicas. Referindo-se à marginalizada e pobre população negra de Minas, retratada pelas Devassas Eclesiásticas como feiticeiros:

Sobre eles incidia a carga reprobatória dos poderosos [...] *Reprimindo-se a magia africana<sup>xvi</sup>, cerceavam-se as possibilidades de manifestação de uma cultura própria, específica, que era a do negro e, mais grave ainda, era a do escravo – sendo, como tal, extremamente ameaçadora à ordem vigente (Ibid., p. 15-16, grifo nosso).*

Como argumenta Hanegraaff, discursos polêmicos necessitam de um senso de ameaça – real ou imaginário –

focado em um alvo. O alvo aqui era o negro, em particular, o escravo, sua cultura vista como ameaça à ordem vigente. Tem-se aqui aquele que viria a ser o Outro por excelência do discurso polêmico antimágico no Brasil, o negro e sua cultura.

Ainda no período colonial, suas crenças e práticas eram sempre julgadas pelo olhar estigmatizante da magia como atividade demoníaca. Por exemplo, em julgamentos inquisitoriais, em Lisboa, de escravos brasileiros ou com passagens pelo Brasil, os relatos de alguns rituais desses escravos foram interpretados como reuniões sabáticas pelos inquisidores, quando na verdade eram rituais de possessão de influência indígena e africana, geralmente calundus e catimbós (SOUZA, 1986, p. 261). Porém, ainda no Brasil, quando julgados por seus donos, negros eram fisicamente punidos continuamente – sobretudo, como forma de castigo exemplar – simplesmente por serem considerados feiticeiros (*Ibid.*, p. 205).

Há uma indagação de Souza acerca de uma prática considerada mágica de negros na colônia que ajuda a entender

como determinados elementos eram considerados mágicos simplesmente por serem vistas como de negros, mesmo quando eram, em princípio, similares a práticas religiosas cristãs. Souza (*Ibid.*, 212), questiona “Por que se aceitava o uso de escapulários e se reprovava o das bolsas de mandinga no Brasil colonial?”. Mandingas eram bolsas que levavam pequenos objetos que, reunidos, serviam para afastar doenças e acidentes, agindo como uma espécie de talismã com elementos africanos, europeus – como orações cristãs - e até indígenas, e teriam sido trazidos ao Brasil por escravos. Contudo, mesmo mandingas e escapulários tendo, em geral, o mesmo propósito – afastar doenças e acidentes – agindo da mesma forma – como uma espécie de talismã – e as mandingas também fazendo uso de elementos cristãos – como orações –, uma era aceita, a outra não. Respondendo à pergunta de Souza sob a ótica do DPA, isso ocorria porque uma era vista como prática do Outro, do negro – mesmo que possuindo elementos do Eu, orações cristãs – e era, portanto, considerada mágica, enquanto

que o escapulário era visto como prática do Eu, do ocidental e, portanto, uma prática religiosa, não mágica<sup>xxii</sup>.

Dessa forma, “[...] sincretismo religioso afro-brasileiro, perseguição religiosa e escravismo andaram juntos em terras coloniais” (*Ibid.*, p. 269). Como ainda será visto, essa perseguição continua além do período colonial e o negro e sua cultura continua o Outro por excelência do DPA no Brasil, contudo, as figuras do indígena e da mulher também foram marginalizados por esse estigma. Assim como os negros, índios também eram vistos como uma *raça de demônios* pelos colonizadores portugueses, seus rituais de possessão para curar os doentes eram considerados pelo processo inquisitorial como feitiços invocando demônios (*Ibid.*, p. 270).

Sobre a estigmatização, ainda no período colonial, da figura da mulher por esse discurso cristão que associa a magia ao mal, ao demônio, Souza (*Ibid.*, p. 158) afirma que “[...] estigmatizar mulheres – e, mais raramente, homens – era andar meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria”. A repressão ao adultério e a práticas

sexuais desviantes, comumente mais associados a comportamentos femininos, andava junto com a repressão à feitiçaria no Brasil Colônia, reafirmando essa associação da magia e da identidade estigmatizada da mulher entre colonizadores.

Contudo, apesar de haver apurações e julgamentos de práticas mágicas no Brasil colonial por parte das Visitações do Santo Ofício e das Devassas Eclesiásticas, será apenas no República que o Estado brasileiro irá criar seus próprios procedimentos reguladores do controle e combate à mesma. No Código Penal de 1890, o Artigo 157 afirma: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública” (*apud* MAGGIE, 1992, p. 22). Para tais crimes, a punição variava em prisão celular de um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. Além destas penas, médicos que realizassem tais práticas seriam

privados do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação.

Nota-se aqui algumas mudanças significativas na repressão à magia quando comparado ao período colonial. Primeiro, há uma nova identidade associada à magia e aqui associada de forma direta a esta, os espíritas. Segundo, o estigma do perigo ainda está presente, não mais pelo fato de a magia ser vista como algo demoníaco, mas por causar o mal ao *fascinar e subjugar a credulidade pública*. No entanto, ao mesmo tempo que a razão de exclusão do perigo está presente, as do irracional e do erro/falso também estão nessa visão da magia como fraude, charlatanismo. Como já explicado, a partir do século XVIII, na Europa, um novo discurso polêmico antimágico surge e opõe não a religião à magia, mas a ciência à magia e, assim, a designa como falsa ciência, como superstição, como crenças e práticas irracionais. Essa visão da magia como pseudociência ajuda a entender também o foco na condenação da prática médica associada à magia nesse Código Penal<sup>xxiii</sup>.

No entanto, no contexto brasileiro, especificamente nesse contexto jurídico e policial decorrente do Código Penal de 1890, a polarização magia/religião ainda persiste e é ela, na verdade, a polarização fundamental na compreensão de como se dá o controle e marginalização das crenças, práticas, ideias e comportamentos das identidades associadas à magia no Brasil no início da República. Segundo Yvonne Maggie, ao investigar 25 processos criminais dos artigos 156, 157 e 158 no Rio de Janeiro, entre 1890 a 1945, ela afirma:

À primeira vista, os processos criminais se referem a ações de repressão aos cultos. A análise mais detida descobre que, na verdade, tratam da caça aos feiticeiros. Sua leitura não evidencia a intenção de liquidar a crença, mas a necessidade de identificar feiticeiros [...] Os verdadeiros espíritas, umbandistas etc., *trabalham para o bem e cultuam os verdadeiros espíritos* [...] Todos os casos estudados revelam essa distinção clara entre magia e culto dos espíritos. Portanto, **o que está em jogo é justamente a crença na magia e a maneira pela qual esta se relaciona com a religião**. Os acusados são sempre definidos como feiticeiros e sempre se defendem dessa acusação (MAGGIE, 1992, p. 24-25, grifo em negrito nosso).

Assim, a categoria magia vai ser usada como ferramenta de controle do Estado brasileiro para definir o que é *religião verdadeira* e o que não é, ou seja, para estabelecer quais crenças, práticas, ideias e comportamentos são aceitáveis de acordo com o projeto de nação brasileira instituído pela República e quais não são, e obviamente as não aceitáveis estão diretamente associadas aos grupos sociais marginalizados naquele período da história brasileira. “O Estado, no Brasil, se imiscuiu nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres” (*Ibid.*, p. 29).

Antes de analisar mais detalhadamente os Outros desse DPA na República, é preciso compreender mais uma particularidade desse discurso no Brasil. Enquanto que na maioria dos países europeus e suas colônias africanas e asiáticas buscava-se, em geral, suprimir a feitiçaria e qualificá-la como completa fraude, no Brasil, juízes, peritos, policiais jamais colocam a crença nos espíritos, na magia em questão e, portanto, esses agentes da lei envolvidos nos processos têm o

intuito apenas de controlar, administrar a magia no país. Porém, a noção de fraude, a razão de exclusão do erro/falso continua presente, não por constituir toda crença e prática mágica como falsas, mas apenas algumas delas através de um processo de hierarquização que define espíritos, crenças e práticas verdadeiros e falsos. Contudo, ao mesmo tempo, há uma hierarquização que define uma boa magia e uma má magia, uma magia branca e uma magia negra. E este processo de hierarquização, de construção do que é verdade ou não, o que é perigoso ou não na magia está claramente associado às hierarquias sociais no Brasil da virada do século XX, ou seja, quem são os Outros na sociedade brasileira e quais são aquelas identidades mais em afinidade com a identidade nacional imaginada.

Até a década de 1920, segundo Maggie (1992), a maioria das acusações eram sobre o espiritismo<sup>xxiv</sup>, não aparecendo nos processos, até então, definições de *macumba*, *candomblé* e *espiritismo científico*. Porém, nessa década, e principalmente na seguinte, o que se entende por magia passa a

ser, cada vez mais, as práticas da macumba e candomblé, estabelecidas como atividades de charlatanismo, crime. Ao mesmo tempo, o espiritismo e umbanda firmavam uma legitimidade de seus cultos que evitavam condenações pelo Artigo 157. Dessa forma, foi sendo estabelecida nos laudos periciais uma hierarquia de alto e baixo espiritismo, estando o próprio espiritismo e a umbanda associados à primeira, enquanto macumba e candomblé, à segunda. E baixo espiritismo era comumente traduzido como magia negra<sup>xxv</sup>. O porquê dessa hierarquia se explica, em parte,<sup>xxvi</sup> pela antiga associação da magia com o negro e sua cultura trazida da África:

O candomblé e a macumba trazem marcas deslegitimadoras porque reivindicam sinais de aproximação com a África. Os peritos definem as categorias classificatórias de modo relacional. Assim, macumba é a reunião espírita de rito africano, onde “os espíritos manifestados, a maioria de caboclos e africanos, bebem, fumam, sambam, cantam efetuando trabalhos”. Essa descrição é relacionada com seu contrário, o alto espiritismo, considerado magia branca, onde só se manifestam espíritos brancos, atraídos por concentração. Na macumba ou magia negra, só se manifestam espíritos de caboclos (*Ibid.*, p. 189).

Assim, para Luís Cláudio Bandeira (2009, p. 52), a umbanda *branca* buscou legitimidade e distância do que era considerado baixo espiritismo, justamente, ao se desfazer de características de origem africana. Segundo José Henrique de Oliveira (2007), além de tentar distanciar-se de outras religiosidades de matriz africana, como a macumba – por serem vistas como *coisa de negro e gente ignorante* – seus congressos também buscavam se legitimar por meio de explicações científicas. Emerson Giumbelli (2008, p. 84), por sua vez, diz que em complemento com as regulamentações policiais e sanitárias existentes no país à época, o Código Penal de 1890 atingiu sobretudo os cultos com maiores referências africanas, sendo estes identificados como *selvagens*. Retomando Maggie (1992, p. 190), “Macumbeiro é pobre, preto e feiticeiro. Perigoso e ignorante. A falta de cultura leva à produção de magia. Os membros das classes oprimidas são definidos como macumbeiros, perigosos”. A identificação desses grupos associados à magia como

*selvagens e incultos, ignorantes, é uma expressão clara do DPA moderno.*

Apesar de um novo Código Penal ser estabelecido em 1942, macumba e candomblé continuaram perseguidos pelo Estado nesse novo código ao serem definidas como práticas de charlatanismo. No entanto, naquele período, apesar dessa noção da magia *africana* como fraude, o medo da magia como algo real e maléfico proveniente da macumba e do candomblé ainda estava presente no imaginário popular e era a ferramenta mais efetiva na estigmatização e marginalização desses segmentos de religiosidades de matriz africana no Brasil (SANTOS, 2013, p. 2).

Apesar de macumba e candomblé terem ganho mais legitimidade desde então, não mais sendo definidas como crimes nos Códigos Penais brasileiros e, da mesma forma, a própria noção de magia também deixou de ser uma categoria passível de penalidade, o medo da magia, a associação dela com religiões afro-brasileiras e o estigma persistem na sociedade brasileira. Por exemplo, os termos *macumba,*

*macumbeiro(a)* ainda são amplamente utilizados no país de maneira pejorativa, às vezes, designando de forma depreciativa não só membros de religiões afro-brasileiras, mas praticantes de magia de forma geral.

E se a perseguição estatal deixou de ser, em grande parte, uma realidade<sup>xxvii</sup>, é possível, contudo, que a discriminação no seio do campo religioso tenha se intensificado nas últimas décadas. Isso em muito se deve ao processo de estigmatização empreendido por religiões pentecostais e, mais uma vez, o alvo por excelência é o membro de religiões afro-brasileiras. Práticas dessas tradições religiosas são constantemente designadas como *magia negra* por pentecostais, seus deuses e entidades são apontados como demônios (BANDEIRA, 2009). Como dito antes, o termo *macumba* é usado de forma pejorativa com frequência para agrupar todo segmento religioso de matriz africana no país, como é perceptível nesse relato de um membro da Igreja Universal do Reino de Deus colhido por Ari Pedro Oro (2006, p. 329): “A Macumba é uma porcaria e nós vamos lutar contra

esta porcaria até o fim [...] Na Macumba tem uma legião de demônios; estes demônios da macumba só querem roubar, matar, destruir”.

Contudo, as outras identidades estigmatizadas pela magia ao longo da história do Brasil, como a do índio e da mulher, embora não tão estigmatizadas pela noção de magia quanto a do negro e sua cultura contemporaneamente, ainda padecem de tal marca. A percepção popular da figura do índio, por exemplo, ainda visto sob a lente do DPA iluminista, lhe impõe a crença que suas práticas são mágicas, pois, *obviamente*, ele é um *primitivo*.

Contudo, o DPA cristão ainda é influente na estigmatização das ideias, crenças, práticas e comportamentos de povos autóctones do Brasil. Isso é bastante perceptível nas religiões ayahuasqueiras brasileira, por exemplo. Compostas pelo Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, essa tradição sincretiza *vetegalismo* amazônico<sup>xxviii</sup>, a cultura cabocla, o catolicismo popular, as tradições de matriz africana, o kardecismo, dentre outras tradições (GOULART, 2004).



Buscando se distanciar das culturas ameríndias das quais o uso ritualístico da ayahuasca se originou, a noção de magia foi usada como ferramenta para esse propósito. Por exemplo, nas narrativas de formação histórica dessas religiões há exemplos claros da estigmatização pela magia. No Santo Daime, afirma-se que “[...] os primeiros contatos de Irineu Serra<sup>xxix</sup> com a ayahuasca se deram num contexto de práticas demoníacas, ocasionalmente denominadas de mágicas ou de feitiçaria e magia negra” (GOULART, 2004, p. 31). Esses primeiros contatos foram com os índios e caboclos da floresta peruana. No entanto, conta-se que Irineu logo se afastou deles, pois enquanto esses praticavam o mal através de práticas de magia negra, a missão de Irineu era para fazer o bem. Portanto, “O antigo contexto de consumo da ayahuasca tinha que ser abandonado e novas formas de seu uso deveriam ser adotadas” (*Ibid.*, p. 35)<sup>xxx</sup>.

### **Considerações finais**

O Outro, por excelência, do discurso polêmico antimágico no Brasil é o negro e sua cultura. Desde o período colonial, esse Outro estava representado pelo escravo, contudo, a partir da República, é o membro de religiões de matriz africana o alvo principal desse discurso no país. Em menor medida, outras identidades também foram estabelecidas como Outros ao longo da história brasileira, como indígenas, mulheres e espíritas. As razões para exclusão dessas identidades e suas crenças, práticas, ideias e comportamentos variaram, porém, destacam-se 1) a do perigo, através da noção de magia como algo demoníaco, estigma comum no período colonial e contemporaneamente por meio do discurso pentecostal, 2) e a do erro/falso, através da perspectiva de que as crenças e práticas mágicas de certos grupos eram uma manifestação de uma falsa religião, contrapondo-se àquela vista como única verdadeira, o cristianismo, ou também a visão da magia como pseudociência, esta perspectiva comum a partir do século XIX no país e bem expressa no Artigo 157 do Código Penal de 1890. O próprio código é um exemplo de

estratégia de proibição implementada para combater a magia no território brasileiro. Apesar de o Código Penal de 1890 ser a primeira institucionalização do Estado brasileiro nesse sentido, a estratégia de proibição já vinha sendo utilizada no período colonial pelas Visitações do Santo Ofício – que seguiam para Portugal e eram julgadas pelo Tribunal da Inquisição - e as Devassas Eclesiásticas.

#### REFERÊNCIAS

BANDEIRA, L.C.C. **Entidades Africanas em “troca de águas”:** Diásporas religiosas desde o Ceará. 2009. 145 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

FANGER, C.; KLAASSEN, F. Magic III: Middle Ages. In: HANEGRAAFF, Wouter (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GOULART, S.L. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: As religiões da ayahuasca**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

GRAF, F. Magic II: Antiquity. In: HANEGRAAFF, W. (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005.

HANEGRAAFF, W. Occult/Occultism. In: HANEGRAAFF, W. (org.). **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden: Brill, 2005a.

\_\_\_\_\_. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Discourse. **Aries – Journal for the Study of Western Esotericism**, v.5, n. 2, p. 225-254, 2005b.

\_\_\_\_\_. Magic. In: MAGEE, G. A. (org.). **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINO, E. **Il Mondo Magico**: Prolegomeni a una storia del magismo. Turim: Boringhieri, 1958.

ORO, A.P. “O neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, n.68, p. 319-332, 2006.

OTTO, B. Historicising ‘Western Learned Magic’: Preliminary Remarks. **Aries – Journal for the Study of Western Esotericism**, v. 16, p. 161–240, 2016.

PASI, M. Teses de magia. Tradução de Emmanuel Ramalho. **Religare**, v. 13, n. 1, p. 266-276, 2016.

SANTOS, L.M.S. “Deus me livre é feitiço”: visões e imagens sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. *Amargosa* (1940-

1960). **Anais do VI Encontro Estadual de História – ANPUH-BA**, v. 1, p. 1-10, 2013.

SILVA, F. S. Magia: a religião do “outro”. **Veredas da História**, v. 3, n. 2, p. 1-10, 2010.

SOUZA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STRATTON, K. **Naming the Witch**: magic, ideology and stereotype in the ancient world. Nova Iorque: Columbia University Press, 2007.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> A partir das compreensões históricas mais recentes nos estudos acadêmicos de magia, esta só pode ser entendida dentro de um contexto ocidental.

<sup>ii</sup> O termo *polêmico* denota aqui a contraposição à apologia, ou seja, enquanto esta é a defesa de uma tese, a polêmica é um tipo de argumentação que também se propõe a defender uma tese, porém através do ataque a uma outra tese.

AS IDENTIDADES “OUTRAS” DO DISCURSO POLÊMICO ANTIMÁGICO NO BRASIL,  
EMMANUEL RAMALHO DE SÁ ROCHA

<sup>iii</sup> Os termos *discurso de exclusão*, de Bernd-Christian Otto, e *discurso de alteridade*, de Kimberly Stratton, são equivalentes.

<sup>iv</sup> De Martino não percebia tal fenômeno como discurso e trabalhava apenas com a noção de *polêmica antimágica*. É apenas nos últimos quinze a vinte anos que o tema tem sido abordado através das teorias do discurso.

<sup>v</sup> A utilização do termo *Outro* no sentido acima mencionado será recorrente nesse trabalho, portanto, se esclarece que a partir de então ele terá a primeira letra sempre capitalizada para diferenciá-la do uso comum e habitual da palavra *outro*. A mesma regra será usada para *Eu*.

<sup>vi</sup> Na própria academia esse procedimento tem sido amplamente utilizado, basta analisar as teorias socioantropológicas de clássicos como James Frazer, Émile Durkheim, Max Weber, Bronislaw Malinowski, entre outros para observar que eles buscam definir religião e/ou ciência através do contraste com a magia e costumam fazer isso através do estabelecimento de características duais positivas e negativas que se referem, respectivamente, à religião/ciência e à magia.

<sup>vii</sup> *Esoterismo ocidental* é uma construção acadêmica cercada de problematizações conceituais e incertezas teóricas. No entanto, isso não tem impedido a formação de um crescente campo de pesquisa em torno dessa noção nas últimas duas décadas. E é partir deste novo campo de pesquisa em ascensão que os estudos acadêmicos de magia têm sido retomados na academia.

<sup>viii</sup> Apesar de esta frase tornar o fenômeno do DPA mais fácil de ser entendido, a palavra *religião* não é das mais adequadas, pois ela também tem se valido, ao longo da história do ocidente, do discurso polêmico antimágico para se autodefinir. Por isso, prefere-se usar, aqui, os termos: crenças, práticas, ideias e comportamentos.

<sup>ix</sup> O que Bernd-Christian Otto denomina *discurso de inclusão*.

<sup>x</sup> Como os Papiros Mágicos Gregos dos séculos II a.C. e o século V d.C.; os praticantes de *magia naturalis* no Renascimento; e na contemporaneidade ocultistas, wiccanos, umbandistas etc.

<sup>xi</sup> Wouter Hanegraaff foi um dos primeiros a falar em esoterismo, magia, ocultismo e correlatos como *conhecimento rejeitado* no Ocidente. Tal noção tem se tornado popular entre pesquisadores do esoterismo ocidental desde então.

<sup>xii</sup> Considerando que definições de magia nesse novo entendimento são historicamente, culturalmente e politicamente determinadas, uma definição apropriada de magia para uso no contexto brasileiro contemporâneo necessitaria de uma análise de como a magia vem sendo polemicamente e apologeticamente construída na modernidade e, talvez, mais especificamente no Brasil.

<sup>xiii</sup> Tradução nossa.

<sup>xiv</sup> Essas estruturas teóricas foram estabelecidas por Hanegraaff para o estudo do discurso polêmico antiesotérico, mas também é válido para o discurso polêmico antimágico.

<sup>xv</sup> Relevante ressaltar que o exposto acima são apenas ferramentas teórico-metodológicas com a função de facilitar a análise dos discursos polêmicos ao enquadrá-los em categorias bem definidas, contudo, a realidade histórica do DPA é complexa e, por vezes, confusa e tais categorizações nem sempre parecem adequadas.

<sup>xvi</sup> Contudo, antes do século IV o DPA também estava presente no cristianismo.

<sup>xvii</sup> Aqui está um dos exemplos em que a teoria nem sempre está exatamente de acordo com a realidade histórica. Apesar de a estratégia preferida para os discursos de erro e falsidade serem, segundo Hanegraaff, a ridicularização, no caso do cristianismo medieval as religiões falsas e, portanto, identificadas como mágicas, eram geralmente proibidas.

AS IDENTIDADES “OUTRAS” DO DISCURSO POLÊMICO ANTIMÁGICO NO BRASIL,  
EMMANUEL RAMALHO DE SÁ ROCHA

---

<sup>xxviii</sup> Essa magia renascentista pode ser considerada uma das primeiras expressões significativas de magia no ocidente não como uma categoria de exclusão de um DPA, mas como uma espécie de *discurso apologético promágico* em que indivíduos se autoidentificaram como magistas.

<sup>xix</sup> Tradução nossa.

<sup>xx</sup> Deve-se estar claro que o DPA moderno, que tem o *selvagem* como seu Outro por excelência, não está presente, exclusivamente, no meio científico e/ou secular proveniente do Iluminismo. Os empreendimentos colonialistas e imperialistas que criaram a figura imaginada do selvagem são anteriores ao Iluminismo e, em grande parte, o DPA utilizado para estigmatizar as crenças e práticas desses povos eram o DPA cristão. Isso ficará mais evidente ao se observar os discursos contra as crenças e práticas de indígenas e africanos no Brasil colonial.

<sup>xxi</sup> Deve-se notar que, no novo entendimento do que é magia após as desconstruções históricas das últimas décadas, não é possível falar em *magia africana* nesse caso, mas de crenças, práticas, ideias e comportamentos de determinadas etnias africanas que eram designadas como mágicas pelos colonizadores cristãos.

<sup>xxii</sup> No entanto, embora não tão predominante quanto entre escravos, a bolsa de mandinga também atraiu adeptos entre colonos e mesmo na metrópole.

<sup>xxiii</sup> Relevante mencionar que o ofício de *curandeiro* também estava proibido a partir desse Código Penal no Artigo 158, assim como a prática não regulamentada da medicina no Artigo 156.

<sup>xxiv</sup> A maioria dos processos vistos por Maggie acerca do espiritismo é acerca de práticas de cura.

<sup>xxv</sup> Contudo, havia peritos e juízes que não consideravam macumba com tal.

<sup>xxvi</sup> Outro fator que explica é que nas décadas de 20 a 30, espiritismo e umbanda estavam se institucionalizando por meio de federações, as quais

---

buscavam estabelecer acordos com a polícia para evitar que seus membros fossem detidos.

<sup>xxvii</sup> A perseguição policial ainda é uma realidade para muitos adeptos de religiões afro-brasileiras no país (BANDEIRA, 2009).

<sup>xxviii</sup> *Vegetalismo* refere-se a uma tradição mestiça do noroeste da Amazônia internacional em que xamãs legitimam seus conhecimentos nos espíritos vinculados aos vegetais.

<sup>xxix</sup> Fundador do Santo Daime.

<sup>xxx</sup> Contudo, até mesmo nesse contexto de forte influência ameríndia, a identidade mais marginalizada pela noção de magia nas tradições ayahuasqueiras brasileiras foi a do membro de religiões de matriz africana. O foco na depreciação ao índio ocorreu principalmente no início do estabelecimento dessa tradição.

Recebido em: 29/03/2017.

Aprovado em: 02/05/2017.

Publicado em: 28/08/2017.