

## INTRODUÇÃO

Nenhum escritor dos nossos dias se esforçou mais do que Bronislaw Malinowski para reunir de forma acessível a apaixonante realidade da vida humana e as frias abstrações da ciência. As suas páginas tornaram-se um elo praticamente indispensável entre o conhecimento de povos exóticos e longínquos da mesma forma que conhecemos os nossos vizinhos e irmãos, e o conhecimento conceitual e teórico da humanidade. O romancista talentoso põe-nos diretamente em contato com determinados homens e mulheres, mas não extrapola para as generalizações formais da ciência esta percepção rapidamente interiorizada. Em contrapartida, muitos estudiosos de ciências sociais referem essas mesmas formulações genéricas, mas sem proporcionar aquele contato direto com pessoas reais – a tal sensação de assistir à realização de um trabalho ou à execução de uma fórmula mágica – o que torna verdadeiramente significativa e convincente a generalização abstrata. Malinowski recompensou-nos duplamente: de um lado, o gênio que é apanágio dos artistas e, do outro, o poder de o cientista detectar e evidenciar o universal no particular. Quem ler Malinowski ficará com todo um conjunto de conceitos relativamente a religião, magia, ciência, rito e mito, ao mesmo tempo que formará opiniões e interpretações concretas acerca dos Trobriandeses, para cuja a vida é atraído de um modo tão fascinante.

“Vou convidar os meus leitores”, assim escreve Malinowski, “a deixarem as quatro paredes do gabinete do teórico e virem até ao ar livre do campo antropológico...”. O “campo antropológico” é quase sempre as ilhas Trobriand. No encaço de Malinowski, em breve estamos “a remar na lagoa, a ver os nativos a trabalhar na horta sob sol escaldante, a segui-los pela selva adentro e... nas praias e recifes serpenteantes, conheceremos o seu modo de vida”. Esta vida é tanto a de Trobriand como a da humanidade em geral. A crítica tantas vezes feita a Malinowski, de que generalizou a partir de um só caso, perde grande parte da sua força a partir do momento em que se pode admitir o pressuposto de que existem uma natureza humana comum e um padrão universal de cultura. Nunca nenhum outro autor melhor o justificou. Podemos ficar a saber muito de todas as sociedades a partir de uma única, de todos os homens a partir de alguns, se o invulgar conhecimento for combinado com o estudo paciente e prolongado do que outros autores escreveram a respeito de outras sociedades.

Malinowski observa as pessoas, depois consulta os livros e observa de novo as pessoas. Ao contrário do que alguns fizeram ele não observa as pessoas para ver se encontra nelas o que os livros lhe disseram que iria encontrar. O ecletismo da teoria de Malinowski é dinamizado pelo fato de a realidade humana a que sempre regressa não poder ser plenamente representada por uma qualquer ênfase teórica. Veja-se como, no brilhante ensaio “Magia, Ciência e Religião”, toma em consideração as várias concepções de religião apresentadas respectivamente por Tylor Frazer Marett e Durkheim, e como a religião surge naquelas páginas como uma dimensão ainda maior do que em qualquer simples descrição de qualquer um desses antropólogos. A religião não é unicamente a explicação e a projeção dos sonhos das pessoas; não é exclusivamente uma espécie de substância elétrica espiritual – mana –; não é somente o seu reconhecimento da comunhão social – não, a religião e a magia são maneiras que os homens, como tal, devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, mais acessível e justo. E vemos a verdade desta perspectiva multifacetada nos meandros do rito e do mito, do trabalho e da adoração, neste agora bem conhecido universo insular na Nova Guiné.

Talvez o seu método, por ser tão fiel à realidade do único caso bem abordado e intimamente conhecido, fique aquém da formalidade dos quesitos do manual do cientista. Se se estabelecem comparações entre os nativos de Trobriand e outros grupos, elas estão em grande parte implícitas. Os elementos das ilhas Trobriand, ao mesmo tempo profusos e ricos, em parte alguma nos são expostos para apreciação profunda ou enumeração. Os cadernos de campo não nos são dados a conhecer para ordenar ou selecionar. Não existem provas, em qualquer sentido formal.

Clyde Kluckhohn<sup>(1)</sup> caracterizou o método como o de “a anedota bem documentada inserida num contexto ramificado”. Tudo isso está muito certo. Veremos, seguidamente, com que frequência se estabelece uma formulação sobre a sociedade, um conhecimento do comportamento humano, através da viva recordação de uma simples experiência nessas ilhas. A descrição dos nativos a pescar na lagoa constitui a totalidade do ensaio sobre linguagem; o episódio acerca dos nativos de Trobriand que caminham em fila indiana, interessados, mas não aterrorizados, pelo fantasma que surgiu na horta de inhame, e várias outras histórias idênticas, constituem a base da discussão dos espíritos dos mortos e do seu múltiplo significado. Ficamos convencidos, não por intermédio de provas formais, mas acompanhando a descrição que Malinowski faz do significado e da função da crença e do rito de uma sociedade que, sendo-nos simultaneamente estranha, somos levados a sentir que de qualquer modo tem a ver conosco.

---

<sup>(1)</sup> Clyde Kluckhohn, “Bronislaw Malinowski, 1884-1942”, *Jour. Amer. Folklore*, vol. 56, Jul.-Set., 1943, n° 221, p. 214.

A ciência antropológica, é o que ele efetivamente nos diz, também é uma arte. É a arte de ver e perceber uma situação humana e social. É a arte de nos interessarmos acaloradamente pelo particular enquanto o procuramos no universal.

Assim como também nos diz que a arte do conhecimento etnográfico, levado à plena concretização dos seus objetivos se deve transformar em ciência. Nas últimas páginas da dissertação sobre os Espíritos dos Mortos refuta como falso “oculto do fato puro”. “Existe uma forma de interpretação dos fatos sem a qual nenhuma observação científica tem hipóteses de ser efetuada – estou a referir-me à interpretação que vê leis gerais na infundável diversidade dos fatos – que classifica e ordena fenômenos e estabelece relações mútuas entre eles”.

As últimas e mais complicadas tentativas de Malinowski para ordenar os fatos em sistemas teóricos, designadamente nos dois livros publicados postumamente, expuseram-no às críticas, por deficiência no sistema. Mas, nos ensaios coligidos neste volume, a teoria é simples: consiste principalmente em clarificar as distinções em relação a algumas das principais espécies de comportamento social humano, recorrentes e universais, e em incentivar a análise dos processos pelos quais cada uma delas preenche as necessidades do homem e preserva a sociedade.

Com respeito a pelo menos dois assuntos intimamente relacionados – religião e mito – os ensaios que aqui são novamente publicados contêm as mais explícitas e melhor abordadas formulações de Malinowski. Nenhuma das suas extensas obras aborda fulcralmente o tema da religião. (A Ridell Lecture sobre de “The Foundations of the Faith and Morals” foi publicado como opúsculo em 1936). Três dos documentos do presente volume tratam de ou abordam esse tema. O primeiro debruça-se sobre as similitudes e diferenças entre “Religião, Magia e Ciência” com uma clarificação muito melhor do que qualquer outro dos escritos de Malinowski – ou do que qualquer outra obra. A sua brilhante pena permite que compreendamos muitas questões que freqüentemente são obscuras. “A ciência” escreve ele “baseia-se na convicção de que a experiência, o esforço e a razão são válidos – a magia, na crença de que a esperança não pode falhar ou o desejo decepcionar”. O mesmo se aplica às frases que comparam e diferenciam religião e magia.

A pequena obra sobre O Mito na Psicologia Primitiva, a muito esgotada, será bem-vinda nesta recolha para aqueles que a conhecem e a acharam o primeiro e ainda o melhor trabalho que conseguiu abrir caminho por entre a barreira de dificuldades levantadas a compreensão do mito, da lenda e do conto popular, por muitos dos que escreveram sobre estes assuntos exclusivamente a partir de um conhecimento textual dos mesmos. O ensaio de Malinowski faz com que o mito e o conto se integrem no significado e na função da vida das pessoas que os contam.

O ensaio sobre Os Espíritos dos Mortos nas Ilhas Trobriand constitui matéria para leitores tecnicamente mais interessados. Encontra-se mais recheados de textos nativos e outras fontes de informação do que qualquer dos documentos aqui incluídos. O estudo também ilustra a forma através da qual um tema – neste caso espírito dos mortos – conduz Malinowski a muitos aspectos da vida nativa para além da religião e da magia. O leitor vocacionado para o problema da compreensão da paternidade pelos primitivos desejará comparar o que Malinowski aqui escreve sobre o assunto com a posterior posição, consideravelmente modificada, que veio a ser assumida na sua obra *The Sexual Life of Savages*. E o pequeno ensaio sobre o método antropológico de campo, com que termina o estudo, é valioso para qualquer antropólogo.

Robert Redfield

The University of Chicago.

## O HOMEM PRIMITIVO E A SUA RELIGIÃO

Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha lhes seja freqüentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano; por outras palavras, o domínio da Magia e da Religião e o da Ciência.

De um lado, encontram-se os atos e as práticas tradicionais, que os nativos consideram sagrados, executados com reverência e temor, rodeados de proibições e normas especiais de comportamento. Estes atos e práticas encontram-se sempre associados a crenças em forças sobrenaturais, especialmente as ligadas à magia, ou relativas a seres, espíritos, fantasmas, antepassados mortos ou deuses. De outro, basta um momento de reflexão para vermos que nenhuma arte ou ofício, por mais primitivo, poderia ter sido inventado ou preservado, nenhuma força organizada de caça, pesca, agricultura ou procura de alimentos poderia ter sido empreendida sem observação cuidada do processo natural e uma firme convicção na sua regularidade, sem a capacidade de discernir e sem a confiança na força da razão, sem os rudimentos da ciência.

Pertence a Edward B. Tylor o mérito de haver estabelecido as bases de um estudo antropológico da religião. A sua teoria, sobejamente conhecida, assenta no pressuposto de que o animismo, a crença em seres espirituais, é a essência da religião primitiva, e revela-nos de que modo esta crença teve na sua origem uma interpretação errada, mas coerente dos sonhos, visões, alucinações, estados catalépticos e fenômenos semelhantes. Refletindo sobre o assunto, o filósofo ou o teólogo selvagem teve de diferenciar, no ser humano, a alma do corpo. Ora, a alma continua obviamente a existir depois da morte, dado que aparece em sonhos, persegue os vivos em recordações e em visões, e aparentemente influencia os destinos humanos. Assim, surgiu a crença em fantasmas e nos espíritos dos mortos, na imortalidade e no mundo inferior. Mas o homem em geral, e o homem primitivo em particular, tem tendência para imaginar o mundo exterior à sua imagem. E, uma vez que os animais, as plantas e os objetos se mexem, agem, comportam, ajudando ou prejudicando o homem, também devem estar dotados de almas ou espíritos. Deste modo, o animismo, a filosofia e a religião do homem primitivo, foi-se construindo a partir de observações e deduções erradas, mas compreensíveis numa mente em bruto.

Não obstante, a importância da perspectiva de Tylor sobre a religião primitiva baseava-se numa série muito limitada de fatos, tornando demasiado contemplativo e racional o homem primitivo. O recente trabalho de campo levado a cabo por especialistas veio mostrar-nos que o selvagem estava mais interessado no que pescava e no que cultivava, nos acontecimentos e festividades tribais, do que em matutar em sonhos e visões, ou explicar "duplos" e ataques catalépticos, ao mesmo tempo em que revela demasiados aspectos da religião primitiva que não podem, de modo algum, inserir-se no esquema de animismo de Tylor.

A concepção alargada e aprofundada da moderna antropologia encontra a sua expressão mais adequada nas obras sábias e inspiradoras de Sir James Frazer. Nelas expôs os três principais problemas da religião primitiva com que a antropologia dos dias de hoje se ocupa: a magia e a sua relação com a religião e a ciência; o totemismo e o aspecto sociológico da fé primitiva; os cultos de fertilidade e vegetação. Mas é melhor abordar cada um destes assuntos separadamente.

*The Golden Bough*, da autoria de Frazer, o grande códice da magia primitiva, revela manifestamente que o animismo não é a única, nem sequer a crença dominante na cultura primitiva. O homem primitivo procura, acima de tudo, controlar o curso da natureza, tendo em vista os objetos práticos, e fá-lo diretamente através do rito e da fórmula mágica, levando as condições atmosféricas, os animais e as colheitas a obedecerem à sua vontade. Só muito mais tarde, ao descobrir as limitações do seu poder mágico, é que, por medo ou esperança, em súplica ou desafio, apela para seres superiores; quer dizer, para demônios, espíritos ancestrais ou deuses. É nessa distinção entre controle direto, por um lado, e apaziguamento de poderes superiores, por outro, que Sir James Frazer situa a diferença entre religião e magia. Neste aspecto, a magia, assente na confiança que o homem tem no poder de controlar diretamente a natureza, apenas se conhecer as leis que a regem magicamente, aproxima-se da ciência. A religião, o reconhecimento da impotência humana em determinados aspectos, eleva o homem acima do nível mágico e posteriormente mantém a sua independência lado a lado com a ciência, à qual a magia tem de se render.

Esta teoria de magia e religião constitui o ponto de partida da maior parte dos estudos modernos sobre ambos os assuntos. O Professor Preuss na Alemanha, o Dr. Marett na Inglaterra, e Hubert e Mauss na França expuseram separadamente determinadas opiniões, em parte criticando Frazer, em parte acompanhando as linhas mestras da sua investigação. Estes escritores realçam o fato de, não obstante a

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

sua aparente semelhança, a ciência e a magia não deixarem de divergir radicalmente. A ciência nasce da experiência, a magia é construída através da tradição. A ciência é norteada pela razão e corrigida pela observação; a magia, imune a ambas, vive numa atmosfera de misticismo. A ciência está aberta a todos, é um benefício para toda comunidade, a magia é oculta, ensinada através de misteriosas iniciações, transmitida hereditariamente ou pelo menos com grande seletividade<sup>(\*)</sup>. Enquanto a ciência assenta na concepção de forças naturais, a magia desponta a idéia de um determinado poder místico e impessoal, em que a maior parte dos povos crê. Tem sido afirmado que este poder, chamado *mana* por alguns melanésios, *auguiltha* por determinadas tribos australianas, *wakan*, *orenda*, *manitu* por vários índios americanos, e anonimamente em qualquer outra parte, é uma idéia quase universal, detectável onde quer que a magia prospere. Segundo os autores atrás mencionados, podemos encontrar junto dos povos mais primitivos e durante toda baixa selvageria uma crença numa forma sobrenatural e impessoal, que movimenta todas aquelas atividades que são relevantes para o selvagem e que originam toda a série de acontecimentos realmente importantes no domínio do sagrado. Deste modo, o *mana*, e não o animismo, constitui a essência da “religião pré-anímica”, sendo também a essência da magia, que assim se afasta radicalmente da ciência.

Todavia, subsiste a pergunta: que é o *mana*, esta força impessoal da magia que se presume dominar todas as formas de crença primitiva? Será uma idéia fundamental, uma categoria inata da mente primitiva, ou poderá ser explicada através de elementos ainda mais simples e fundamentais da psicologia humana ou da realidade em que vive o homem primitivo? A contribuição mais original e importante para estes problemas é-nos dado pelo falecido Professor Durkheim, que aborda o outro aspecto deixado em aberto por Sir James Frazer: o totemismo e a faceta sociológica da religião.

Citando a definição clássica de Frazer, o totemismo “é uma relação íntima que se supõe existir, por um lado, entre um grupo de pessoas aparentadas entre si e, por outro, uma espécie de objetos naturais ou artificiais, aos quais se dá o nome de tótemes do grupo humano”. O totemismo reveste, por conseguinte, duas facetas: é um modo de agrupamento social e um sistema religioso de crenças e práticas. Enquanto religião, expressa o interesse do homem primitivo pelo ambiente que o rodeia, o desejo de manifestar uma afinidade e de controlar os objetos mais importantes: essencialmente, espécies animais e vegetais, mais raramente objetos inanimados de utilidade, muito esporadicamente, objetos feitos pelo homem. Regra geral, às espécies de animais e plantas utilizadas como principal alimento ou de qualquer modo comestíveis ou como animais ornamentais, é atribuída uma forma especial de “reverência totêmica”, constituindo tabu para os membros do clã associado à espécie e que, por vezes, executam ritos e cerimônias tendentes à sua multiplicação. O aspecto social do totemismo consiste na subdivisão da tribo em comunidades menores, que em antropologia se designam por *clãs*, *tribos*, *sibs*, ou *fratrias*.

Vemos, portanto, no totemismo não o resultado de especulações do homem primitivo acerca de fenômenos misteriosos, mas um misto de ansiedade de caráter utilitário em relação aos objetos mais necessários ao seu ambiente, com alguma preocupação naqueles que povoam a sua imaginação e atraem a sua atenção, como, por exemplo, aves vistosas, répteis e animais perigosos. Com o conhecimento que temos sobre o conceito de atitude totêmica da mente, a religião primitiva estaria mais próxima da realidade e dos interesses imediatos da vida prática dos selvagens do que parecia na faceta “anímica” acentuada por Tylor e pelos primeiros antropólogos.

Ao falar da sua supostamente estranha associação com uma forma problemática de divisão social, estou a referir-me ao sistema de clã; o totemismo deu uma outra lição à antropologia: veio revelar a importância do aspecto sociológico em todas as formas primitivas de culto. Mas, em muito maior escala do que o homem civilizado, o selvagem encontra-se na dependência do grupo com o qual está em contato direto, tanto no que se refere à cooperação prática como à solidariedade mental. Uma vez que – como se pode observar no totemismo, na magia e em muitas outras práticas – o culto e o ritual primitivos se encontram intimamente ligados a preocupações de ordem prática, assim como à satisfação de necessidades mentais, deve existir uma estreita ligação entre a organização social e a crença religiosa. Era já o que pensava o pioneiro da antropologia da religião, Robertson Smith, cujo princípio de que a religião primitiva “era essencialmente uma questão da comunidade e não dos indivíduos” se tornou um Leitmotiv da investigação moderna. Segundo o Professor Durkheim, que avançou energicamente com estas opiniões, o “religioso” é idêntico ao “social”. Pois, “de um modo geral [...] uma sociedade possui tudo o que é necessário para despertar a sensação do Divino nas mentes, unicamente através do poder que exerce sobre elas; para os seus membros é o mesmo que um Deus para os seus veneradores.”

<sup>(1)</sup> O Professor Durkheim chega à mesma conclusão através do estudo do totemismo, que crê ser a forma mais primitiva de religião. Deste modo, o “princípio totêmico” que é idêntico ao *mana* e ao “Deus do clã [...] não é senão o próprio clã” <sup>(2)</sup>.

---

<sup>(\*)</sup> A magia pode, por vezes, ser ensinada a alguém o mago ou o feiticeiro tenha reconhecido condições para detenção de tal poder, normalmente pessoas que apresentem certas particularidades físicas ou de caráter. (N. da T.)

<sup>(1)</sup> *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 206.

<sup>(2)</sup> *Ibid.*

Estas conclusões estranha e um tanto obscuras serão criticadas mais adiante, e então se verá para que lado pende a verdade que indubitavelmente encerram e como pode ser próspera. Produziu efetivamente os seus frutos ao influenciar alguns dos escritos mais importantes em que a cultura clássica e a antropologia se entrelaçam, para falar apenas das obras de Jane Harrison e Cornford.

O terceiro grande aspecto introduzido na Ciência da Religião por Sir James Frazer reporta-se aos cultos de vegetação e fertilidade. Em *The Golden Bough*, partindo do terrível e misterioso ritual das divindades do bosque de Nemi, somos conduzidos através de uma extraordinária variedade de cultos mágicos e religiosos, concebidos pelo homem para estimular e controlar o trabalho de fertilização dos céus e da terra, do sol e da chuva, deixando-nos a impressão de que a religião primitiva pulula de forças da vida selvagem, com sua beleza e cruzeza, com uma exuberância e um vigor tão violentos que de vez em quando originam atos suicidas de auto-imolação. O estudo de *The Golden Bough* revela-nos que, para o homem primitivo, a morte significa principalmente um passo para a ressurreição, a decadência como estágio do renascimento, a abundância do Outono e o declínio do Inverno como prelúdios da renovação da Primavera. Inspirada nestes trechos de *The Golden Bough*, uma série de autores desenvolveu, muitas vezes com maior precisão e uma análise mais completa do que a do próprio Frazer, o que se poderá designar por perspectiva *vitaliza* da religião. Assim, Crawley, na sua obra *Tree of Life*, Van Gennep em *Rites de Passage* e Jane Harrison em várias obras, vieram demonstrar que a fé e o culto emergem das crises da existência humana, “os grandes acontecimentos da vida, nascimento, adolescência, casamento, morte [...] é sobre estes acontecimentos que a religião em grande parte se debruça”.<sup>(3)</sup> A tensão da carência instintiva, as fortes experiências emocionais, de uma maneira ou de outra levam ao culto e à crença. “Tanto a Arte como a Religião provêm do desejo insatisfeito”.<sup>(4)</sup> Ser-nos-á dado avaliar posteriormente o que existe de verdade e de exagero nesta afirmação um tanto vaga.

Há duas contribuições importantes para a teoria da religião primitiva que aqui menciono por, de certo modo, terem ficado à margem da principal corrente do interesse antropológico. São eles, respectivamente, a idéia primitiva de Deus único e o lugar da moral na religião primitiva. É espantoso o fato de terem sido e continuarem a ser negligenciados, pois não devem estas duas questões estar, antes de mais nada, na mente de qualquer um que se debruce sobre a religião, por muito tosca e rudimentar que seja? Talvez a explicação resida na idéia preconcebida de que as “origens” devem ser muito rudes, simples e diferentes das “formas desenvolvidas” ou, então, na noção de que “selvagem” ou “primitivo” é realmente selvagem e primitivo!

O falecido Andrew Lang referiu a existência, entre alguns nativos australianos, da crença num Ancião tribal, e o Ver. Padre Wilhelm Schmidt contribuiu com bastantes provas, demonstrando que essa crença é universal entre todos os povos da cultura mais simples, e, por conseguinte não pode ser tratada como um fragmento irrelevante da mitologia e, muito menos ainda, como eco do ensino como indicação de uma forma pura e simples de monoteísmo primitivo.

O problema da moral como função religiosa primitiva também foi deixado de lado, até vir a merecer tratamento exaustivo, não só nos escritos do Padre Schmidt, mas também e principalmente em duas obras de primordial importância: *Origin and Development of Moral Ideas*, do Professor E. Westermarck, e *Morals in Evolution*, do Professor L. T. Hobhouse.

Não é fácil resumir aqui concisamente a tendência dos estudos antropológicos. Em termos gerais, tem procurado adotar uma perspectiva de religião cada vez mais maleável e diversificada. Tylor teria ainda de refutar o sofisma de que existem povos sem religião. Hoje em dia, ficamos um tanto perplexos com a revelação de que tudo é religião para um selvagem, que este vive constantemente num mundo de misticismo e ritualismo. Se, ainda por cima, a religião é coexistente com a “vida” e com a “morte”, se resulta de todos os atos “coletivos” e de todas as “crises na existência do indivíduo”, se abarca toda “a teoria” do selvagem e cobre todas as suas “preocupações de natureza prática” – somos levados a perguntar com algum desânimo: que fica além dela, qual é o universo do “profano” na vida primitiva? Eis-nos face a um problema no qual a antropologia moderna lançou alguma confusão, com várias perspectivas contraditórias, como se pode comprovar pelo que acabamos de referir. No próximo capítulo conseguiremos contribuir para a sua resolução.

A religião primitiva, segundo a concepção da antropologia moderna, tem procurado albergar toda a espécie de aspectos heterogêneos. Inicialmente restrita ao animismo, nas figuras solenes dos espíritos ancestrais, fantasmas e almas, além de alguns fetiches, teve gradualmente de admitir o fluido e ubíquo *mana*; depois, como a Arca de Noé, foi a introdução do totemismo, carregado de animais, não aos pares, mas em bandos e espécies, a que se vieram juntar as plantas, os objetos e mesmo artigos manufaturados; depois, seguiram-se as atividades e preocupações humanas e o fantasma gigantesco da

---

<sup>(3)</sup> J. Harrison, *Themis*, p. 42.

<sup>(4)</sup> J. Harrison, *op. Cit.*, p. 44.

## **Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski**

Alma Coletiva da Sociedade Divinizada. Poderá introduzir-se qualquer ordem ou sistema nesta amálgama de objetos e princípios aparentemente sem qualquer relação? Ocupar-nos-emos desta questão no terceiro capítulo.

Uma conquista da antropologia moderna não poderemos questionar: o reconhecimento de que a magia e a religião não são meramente uma doutrina ou uma filosofia, não apenas o cerne da opinião intelectual, mas um modo especial de comportamento, uma atitude pragmática impregnada de razão, sentimento e vontade em partes iguais. É um modo de ação, assim como um sistema de crença, um fenômeno sociológico, bem como uma experiência pessoal. Mas, com tudo isso, não se distingue a relação exata entre as contribuições sociais e individuais para a religião, como vimos nos exageros cometidos de um lado e de outro. Assim como também não resultam claras quais questões terão de ser abordadas pela antropologia futura, e neste breve ensaio apenas poderão apontar-se soluções e sugerir-se linhas de argumentação.

## SUPERIORIDADE RACIONAL DO HOMEM SOBRE O MEIO ENVOLVENTE

O problema do conhecimento primitivo tem sido particularmente negligenciado pela antropologia. Os estudos efetuados sobre a psicologia do selvagem não foram além da religião, da magia e da mitologia primitivas. Só recentemente o trabalho de vários autores ingleses, alemães e franceses, designadamente as ousadas e brilhantes especulações do Professor Lévy-Bruhl, veio impulsionar o interesse do estudioso pelo que o selvagem faz nos estados de espírito mais reservados. Os resultados são efetivamente surpreendentes: para ser breve, o Professor Lévy-Bruhl conta-nos que o homem primitivo não possui de modo algum quaisquer conscientes, encontrando-se irremediável e completamente imerso num estado de espírito místico. Incapaz de observar com imparcialidade e firmeza, destituído de poder de abstração, entravado por uma “manifesta aversão em relação ao raciocínio”, não consegue tirar qualquer proveito da experiência, construir ou sequer compreender as mais elementares leis da natureza. “Não pode existir nenhum fato puramente físico para quem pensa assim”. Tal como também não pode existir qualquer idéia concreta sobre substância e atributo, causa e efeito, identidade e contradição. A sua perspectiva é a da superstição confusa, “pré-lógica”, constituída por “participações” e “exclusões” místicas. Resumi aqui o aspecto fulcral de uma opinião de que o brilhante sociólogo francês é o porta-voz mais decidido e competente, mas que conta também com muitos antropólogos e filósofos de renome.

Mas há igualmente as vozes discordantes. Quando um antropólogo da craveira do Professor J. L. Myres dá a um artigo em *Notes and Queries* o título de “Ciência Natural” e depois lemos que o selvagem Para se estabelecer a ligação entre essas duas correntes de opinião tão opostas sobre a questão da atividade racional do homem primitivo, o melhor será apresentar o problema com duas perguntas.

Primeira, o selvagem tem qualquer perspectiva racional, qualquer domínio racional sobre o ambiente que o rodeia, ou é, como sustentam Lévy-Bruhl e a sua escola, inteiramente “místicos”? a resposta será que cada comunidade primitiva possui um considerável conjunto de conhecimentos baseados na experiência e moldados pela atividade racional.

A segunda pergunta é esta: Pode este conhecimento primitivo ser perspectivado como uma forma rudimentar de ciência ou, pelo contrário, difere radicalmente, é um tosco empirismo, um conjunto de capacidades práticas e técnicas, métodos empíricos e métodos científicos, sem qualquer valor teórico? Esta segunda questão, mais do foro epistemológico do que do antropológico, será amplamente abordado no final deste capítulo, apresentando-se apenas uma resposta a título experimental.

Ao abordarmos a primeira questão, teremos de nos debruçar sobre o lodo “profano” da vida, das artes e ofícios e atividades econômicas, ao mesmo tempo em que iremos tentar detectar um tipo de comportamento nitidamente demarcado da magia e da religião, baseado no conhecimento empírico e na confiança na lógica. Procuraremos também descobrir se as linhas de tal comportamento se encontram definidas pelas normas tradicionais conhecidas, às vezes talvez até discutidas, e testadas. Investigaremos se as conotações sociológicas do comportamento racional e empírico diferem das do ritual e do culto. Acima de tudo, seremos levados a perguntar, os nativos distinguem os dois domínios e mantêm-nos separados, ou o campo do conhecimento é constantemente inundado por superstições, ritualismo, magia ou religião?

Dado que no assunto aqui em discussão existe uma tremenda falta de observações relevantes e fidedignas, ver-me-ei obrigado a recorrer com freqüência aos elementos que possuo, na grande maioria por publicar, e que reuni durante alguns anos de trabalho de campo junto de tribos melanésias e papuo-melanésias da Nova Guiné Oriental e arquipélagos circundantes. Como dizem que os melanésios são especialmente dominados pela magia, proporcionarão a prova real da existência de conhecimento empírico e racional entre os selvagens que vivem na idade da pedra polida.

Estes nativos, e estou a referir-me principalmente aos melanésios que habitam os atóis de coral a nordeste da ilha principal, o arquipélago Trobriand e grupos adjacentes, são exímios pescadores, laboriosos artífices e comerciantes mas assentam principalmente na horticultura como meio de subsistência. Munidos dos mais elementares utensílios, enxada pontiaguda e um pequeno machado, conseguem produzir colheitas suficientes para manter a densa população e ainda armazenar reservas, que outrora chegavam a apodrecer sem serem consumidas e que atualmente são utilizadas para alimentar os trabalhadores das plantações. O êxito da sua agricultura depende – para além de excelentes condições naturais com que são beneficiados – do seu profundo conhecimento dos tipos de solo, das diversas plantas cultivadas e da mútua adaptação destes dois fatores e, por último, mas não menos relevante, do seu conhecimento da importância do trabalho duro e rigoroso. Têm de escolher o solo e as plantas, têm de determinar exatamente as alturas que vão limpar e queimar o restolho para plantarem e mondarem, para orientarem os caules dos inhames. Em tudo isso são norteados por um conhecimento concreto do tempo e das estações, das plantas e das pragas, do solo e dos tubérculos e por uma

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

convicção de que este conhecimento é verdadeiro e fidedigno, com o qual se pode contar e obedecer-lhe rigorosamente.

No entanto, à mistura com todas as suas atividades vamos encontrar a magia, uma série de ritos executada anualmente nas hortas, em estrita observância da seqüência e da ordem. Uma vez que a liderança do trabalho hortícola está nas mãos do feiticeiro e, uma vez que o ritual e o trabalho prático estão intimamente ligados, poderia um observador menos atento ser levado a presumir que o comportamento místico e racional se misturam, que os nativos não distinguem os seus efeitos, tal como a análise científica também não o faz? Será realmente assim?

A magia é, sem dúvida, encarada pelos nativos como absolutamente indispensável à prosperidade das hortas. O que sucederia sem ela ninguém pode dizer ao certo, pois nenhuma horta nativa alguma fez foi constituída sem o seu ritual, não obstante cerca de trinta anos de domínio europeu e a influência missionária, e à vontade mais de um século de contato com negociantes brancos. Mas certamente os vários tipos de catástrofes, o míldio, as chuvas torrenciais fora da estação, os porcos selvagens e os gafanhotos destruiriam a horta profana cultivada sem magia.

Quererá isto, porém, dizer que os nativos atribuem à magia todos os resultados positivos? Certamente que não. Se, por acaso, sugerisse a um nativo que devia cultivar a sua horta principalmente através da magia, descurando o trabalho, ele rir-se-ia da tal ingenuidade. Sabe, tão bem como nós, que existem condições e causas naturais e, através das observações que faz, também sabe que é capaz de controlar estas forças naturais, por intermédio do esforço físico e mental. O seu conhecimento é, sem dúvida, limitado, mas também não deixa de ser válido e permeável ao misticismo. Se as vedações forem derrubadas, se a semente for destruída ou tiver secado ou for arrastada pela água da chuva, recorrerá não à magia, mas ao trabalho, guiado pelo conhecimento e pela atitude racional. Mas, por outro lado, a experiência também lhe ensinou que, não obstante toda a sua previsão e independentemente de todos os seus esforços, existem agentes e forças que, num ano, concedem invulgares e imerecidos benefícios de fertilidade, permitindo que tudo corra sobre rodas, a chuva e o sol vêm no momento certo, os insetos nocivos não aparecem, a colheita é excedentária; no entanto, noutro ano, de novo as mesmas forças trazem má sorte e azares, perseguem-no do princípio ao fim, frustrando todos os seus mais energéticos e conhecimentos bem alicerçados. Apenas recorre à magia para controlar essas forças.

Por conseguinte, verifica-se uma divisão bem demarcada: de um lado, está o conhecido conjunto de condições, o curso natural do desenvolvimento, assim como as vulgares pragas e perigos a afastar através de vedações e da monda. Do outro lado, encontra-se o domínio das inúmeras influências, bem como o grande e imerecido incremento da feliz coincidência. As primeiras condições enfrentam-se com o trabalho, as segundas com a magia.

Esta linha divisória também pode ser traçada respectivamente em relação às conotações sociais do trabalho e do ritual. Embora o feiticeiro hortícola seja, em regra, também o chefe das atividades práticas, estas duas funções estão rigorosamente demarcadas. Cada cerimônia mágica está perfeitamente identificada, tem o seu momento e tempo apropriados no esquema de trabalho, destacando-se completamente do curso normal de atividades. Algumas constituem um cerimonial, a que toda comunidade deve estar presente, todas são públicas pelo fato de se saber quando vão ocorrer e qualquer pessoa pode assistir a elas. São executadas em canteiros escolhidos no interior da horta, num canto especial desse mesmo canteiro. Nestas ocasiões, o trabalho constitui sempre tabu, umas vezes apenas enquanto decorrer a cerimônia, outras durante um dia ou dois. No seu caráter laico, o chefe e feiticeiro orienta o trabalho, estabelece datas de início, admoestando os hortelãos preguiçosos ou descuidados. Mas as duas funções nunca se sobrepõem ou interferem: são sempre distintas e qualquer nativo não hesita em informar se o homem está a agir sobre o trabalho hortícola como feiticeiro ou como chefe.

O que foi dito sobre as hortas pode ser extrapolado para qualquer das atividades em que trabalho e magia andam lado a lado, sem se chegarem a misturar. Assim, temos que, na construção de canoas, o conhecimento empírico da matéria-prima, da tecnologia e de determinados princípios de estabilidade e hidrodinâmica funcionam em simultânea e estreita associação com a magia, sem que, no entanto, se afetem mutuamente.

Por exemplo, compreendem perfeitamente que quanto maior for a envergadura do suporte exterior do remo, maior estabilidade terá, só que será menor a resistência à tensão. São perfeitamente capazes de dar a explicação da largura tradicional do suporte, medida em frações do comprimento do tronco. Pode igualmente explicar, em termos rudimentares, mas nitidamente mecânicos, a forma como reagem perante uma rajada de vento, a razão da localização do suporte sempre a barlavento, porquê de um tipo de canoa servir e outro não. Possuem, de fato, todo um sistema de princípios de navegação, incorporados numa terminologia rica e complexa, tradicionalmente transmitida e respeitada da mesma forma racional e firme que a ciência moderna dos atuais marinheiros. De que outro modo poderiam navegar nas suas frágeis embarcações sob constantes condições de perigo?



Mas, mesmo com todo o seu conhecimento sistemático, aplicado metodicamente, não deixam de estar à mercê de marés fortes e incalculáveis, súbitas rajadas de vento durante a época de monção e recifes desconhecidos. E aqui entra sua magia, efetuada sobre a canoa enquanto está a ser construída, prosseguida no começo e no decurso de expedições e utilizada em momentos de verdadeiro perigo. Se o navegador moderno, refugiado na ciência e na razão, equipado com toda a espécie de acessórios de segurança, a navegar em barcos a vapor construídos em aço, se mesmo ele tem uma singular tendência para a superstição – que não o despoja do seu conhecimento ou da sua razão, nem o torna de modo algum pré-lógico – constituirá surpresa o fato de seu colega selvagem, em condições muito mais precárias, se apegar à segurança e ao conforto da magia?

Nas ilhas Trobriand, a pesca e a magia que lhe está associada constituem um teste interessante e crucial. Enquanto nas aldeias da lagoa interior a pesca se efetua de uma maneira fácil e com absoluta confiança, recorrendo ao método do envenenamento, permitindo resultados profícuos sem perigo nem incerteza, já nas costas marítimas se encontram tipos de pesca perigosos e também outros em que o volume do pescado varia consoante surgem ou não cardumes. É curioso notar que, no que se refere à pesca na lagoa, em que o homem pode confiar absolutamente no seu conhecimento e perícia, a magia não existe, ao passo que na pesca em pleno mar, cheia de perigos e incertezas, encontramos já um vasto ritual mágico para garantir segurança e bons resultados.

E mais uma vez, na guerra, os nativos sabem que a força, a coragem e a agilidade desempenham um papel decisivo. No entanto, também neste campo praticam a magia, a fim de dominarem os elementos do acaso e da sorte.

Em nenhum outro lado encontramos a dualidade de causas naturais e sobrenaturais dividida por uma linha tão fina e intrincada, mas, se seguida com cuidado, tão bem demarcada, decisiva e instrutiva, como nas duas mais fatídicas forças do destino humano: saúde e morte. Para os melanésios, a saúde é um estado natural e, a menos que surjam interferências, o corpo humano permanecerá em perfeita ordem. Mas os nativos sabem muito bem que existem meios naturais de se poder afetar a saúde e até destruir o corpo. Sabem que os venenos, as feridas, as queimaduras, as quedas provocam incapacidade ou morte de um modo natural. E não se trata de uma questão de opinião particular deste ou daquele indivíduo, faz parte do saber e mesmo da crença tradicionais, pois, para aqueles que morreram devido a feitiçaria ou para os que tiveram uma morte “natural”, são diferentes os caminhos que conduzem ao mundo inferior. Mais uma vez se reconhece que o frio, o calor, o esforço excessivo, o sol a mais, o sobre-aquecimento podem provocar padecimentos menores que são tratados com medicamentos naturais, como massagem, vapor de água, aquecimento ao fogo e determinadas poções. Sabe-se que a velhice origina a decadência corporal e a explicação dada pelos nativos para o enfraquecimento dos muitos idosos é o bloqueio do esôfago, por conseguinte, têm de morrer.

Mas para além destas causas naturais reside o enorme domínio da feitiçaria e é-lhe de longe atribuída a maior parte dos casos de doença e morte. A linha divisória entre a feitiçaria e as outras causas, em teoria e na maior parte dos casos práticos, é clara, mas deve ter-se em atenção que se encontra sujeita ao que se poderá designar por perspectiva pessoal. Quer dizer, quanto mais intimamente ligado estiver um caso à pessoa que o considera, será muito menos “natural” e muito mais “mágico”. Assim, temos que um homem muito velho, cuja morte será considerada pelos outros membros da comunidade, apenas receará a feitiçaria e nunca pensará no seu destino natural. Uma pessoa bastante doente diagnosticará feitiçaria no seu próprio caso, enquanto todos os outros poderão falar de excesso de arecas<sup>(\*)</sup> ou excesso de comida ou qualquer outra justificação.

Mas qual de nós verdadeiramente acredita que as suas próprias enfermidades corporais e a aproximação da morte são uma ocorrência perfeitamente natural, apenas um acontecimento sem importância na infinita cadeia de causas? Para o mais racional dos homens civilizados, a saúde, a doença, a ameaça de morte pairam numa neblina emocional incerta, que parece adensar-se, tornando-se cada vez mais impenetrável à medida que as formas fatídicas se aproximam. É efetivamente espantoso que “os selvagens” consigam alcançar nestas questões uma perspectiva tão sóbria e desinteressada.

Portanto, na sua relação com a natureza e o destino, quer tente tirar partido da primeira, quer esquivar-se ao segundo, o homem primitivo admite tanto as forças e atividades naturais como as sobrenaturais e procura usar ambas em seu próprio benefício. Sempre que a experiência lhe tiver ensinado que o esforço guiado pelo conhecimento tem algum proveito, nunca desprezará uma ou ignorará a outra. Sabe que

---

(\*) Do original consta o termo *betel nut*, que é uma denominação errada da *areca* (árvore indiana da espécie das palmeiras, que produz frutos e folhas comestíveis). *Bétel*, *bétele* ou *betle* designa tanto a planta sarmentosa da família das labiadas como as folhas que entram numa preparação masticatória tónica e adstringente usada pelos índios das regiões equatoriais, e em que se incluem raspas de areca (fruto) e um pouco de tília.

Mais adiante no texto, o autor vem a utilizar mesmo o termo *areca*, de que oportunamente se fará a devida referência. (N. da T.)

uma planta não se desenvolve só com magia, ou que uma canoa se desloque ou flutue sem ser devidamente construída e manejada, ou que um combate se vença sem perícia ou ousadia. Nunca confia exclusivamente na magia, enquanto, pelo contrário, às vezes passa muito bem sem ela, por exemplo, quando acende uma fogueira e numa série de ofícios e objetivos. Mas agarra-se a ela sempre que tem de reconhecer a impotência do seu conhecimento e da sua técnica racional.

Expus os motivos que, nesta matéria, me levaram a apoiar-me principalmente nos elementos recolhidos na terra da magia por excelência, a Melanésia. Mas os fatos discutidos são tão fundamentais, as conclusões tiradas de uma maneira tão genérica, que será fácil verificá-los em qualquer moderno registro etnográfico pormenorizado. Comparando o trabalho agrícola e a magia, com a construção de canoas, com a arte de curar pela magia e pelos medicamentos naturais, com as idéias quanto às causas da morte noutras regiões, facilmente se poderia comprovar a validade universal do que aqui foi afirmado. Só que, por não terem sido efetuadas observações metódicas no que se refere ao problema do conhecimento primitivo, os dados de outros autores só poderiam ser respingados um aqui, outro ali, e o seu testemunho, embora evidente, não deixaria de ser indireto.

Preferi enfrentar diretamente a questão do conhecimento racional do homem primitivo: observei-o nas suas principais atividades, vi-o passar do trabalho à magia, escutei as suas opiniões. Todo problema poderia ter sido abordado através do canal de linguagem, mas isso ter-nos-ia levado demasiado longe, até às questões de lógica, de semasiologia e à teoria das línguas primitivas. Termos que servem para exprimir idéias gerais como *existência*, *substância* e *atributo*, *causa* e *efeito*, o *fundamental* e o *secundário*; palavras e expressões usadas em campos complicados como navegação, construção, medida e verificação; algarismos e descrições quantitativas, classificações corretas e pormenorizadas de fenômenos naturais, plantas e animais – tudo isso nos levaria exatamente à mesma conclusão: que o homem primitivo é capaz de observar e pensar, e que possui, integrados na sua linguagem, sistemas de conhecimento metódicos, só que rudimentares.

Idênticas conclusões se podem tirar de um exame dos esquemas mentais e invenções físicas que se descreveriam como diagramas ou fórmulas. Métodos de indicar os principais pontos cardeais da bússola, agrupamentos de estrelas em constelações, sua articulação com as estações, indicar as luas do ano, as suas fases – todos esses aspectos são conhecidos do mais simples dos selvagens. Também todos eles são capazes de traçar na areia ou na poeira diagramas de mapas, indicar combinações colocando no solo pequenas pedras, conchas ou paus, planejar expedições ou incursões com base nestas rudimentares cartas. Através da coordenação do espaço e do tempo conseguem organizar grandes reuniões tribais e combinar deslocações tribais abrangendo várias áreas. <sup>(1)</sup> encontra-se difundido e parece ser quase universal o recurso a folhas, paus com pequenos golpes e idênticos auxiliares de memória. Todos estes “diagramas” são meios de reduzir um pedaço de realidade complexa e pesada a uma forma simples e prática, dando ao homem um controle mental relativamente fácil. Como tal, não são – sem dúvida numa forma muito rudimentar – fundamentalmente idênticos às fórmulas e “modelos” científicos desenvolvidos, que também são simples e práticas paráfrases de uma realidade complexa ou abstrata, permitindo ao físico civilizado o controle mental sobre ela?

Isto leva-nos à segunda questão: Podemos encarar o conhecimento científico que, como vimos, é simultaneamente empírico e racional, como uma fase rudimentar da ciência, ou não tem nada a ver com ela? Se por ciência se entender um conjunto de regras e conceitos, baseados na experiência e dela derivados através da inferência lógica, personificados nas realizações materiais e numa forma fixa de tradição e executados por uma espécie de organização social – então, sem dúvida que mesmo as comunidades selvagens mais inferiores detêm os princípios da ciência, conquanto rudimentares.

A maior parte dos epistemólogos, porém, não se daria por satisfeita com uma “definição mínima” de ciência, pois poderia aplicar-se tanto às regras de uma arte como de um ofício. Sustentariam que as regras da ciência devem ser estabelecidas de uma forma explícita, abertas ao controle através de experiências e à crítica através da razão. Não devem ser unicamente regras de comportamento prático, mas leis teóricas do conhecimento. Mesmo aceitando esta imposição, não resta margem para dúvidas de que muitos dos princípios do conhecimento selvagem, neste sentido, são científicos. O construtor naval não tem só conhecimentos práticos de flutuação, alavancas e equilíbrio, tem de obedecer a estas leis não apenas na água, pois ao construir a canoa deve também ter em mente os princípios. Instrui neles os seus ajudantes. Transmite-lhes as regras tradicionais e de uma maneira tosca e simples, servindo-se das mãos, de pedaços de madeira e de um vocabulário técnico simples, explica algumas das leis gerais de hidrodinâmica e equilíbrio. A ciência não se encontra separada do ofício, já o sabemos, é apenas um meio para atingir um fim, é tosca, rudimentar e imperfeita, mas, apesar de tudo isso, é a matriz a partir da qual devem provir os desenvolvimentos mais elevados.

---

<sup>(1)</sup> Cf. do autor, *Argonauts of the Western Pacific*, cap. XVI

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

No entanto, se aplicássemos um outro critério, o da atitude realmente científica, a pesquisa desinteressada e da compreensão das causas e motivos, a resposta não seria certamente uma negativa direta. Logicamente que não existe numa comunidade selvagem uma sede generalizada de conhecimentos, coisas novas como os temas europeus enfastiam-nos, pois todo o seu interesse é grandemente abrangido pelo mundo tradicional da cultura em que se inserem. Mas, mesmo aqui, surge tanto o espírito arqueológico vivamente interessado em mitos, histórias, pormenores de costumes, genealogia e acontecimentos antigos como o espírito naturalista, paciente e metuculoso nas suas observações, capaz de generalizar e ligar longas cadeias de acontecimentos na vida dos animais, no mundo marinho ou na selva. Basta apercebermo-nos do quanto naturalistas europeus têm aprendido com os seus colegas selvagens para apreciarmos este interesse do nativo pela natureza. Por último, encontraremos junto dos primitivos, como qualquer investigador de campo muito bem sabe, o sociólogo, o informador ideal, capaz de, com extraordinário rigor e conhecimento, apresentar a *raison d'être*, a função e a organização de muitas instituições mais simples na sua tribo.

Claro que a ciência não existem em qualquer comunidade bárbara como força motriz crítica, renovadora e construtora. A ciência nunca é feita conscientemente. Mas, por esta ordem de idéias, o mesmo se aplica à lei, à religião, ao governo entre os selvagens.

Porém, a questão de saber se lhe devemos chamar *ciência* ou apenas *conhecimento empírico e racional* não é de primordial importância neste contexto. Procuramos obter uma idéia concreta sobre se o selvagem possui apenas um ou dois domínios da realidade, e chegamos à conclusão de que tem o seu mundo profano de atividades práticas e perspectiva racional, para além da zona sagrada do culto e da crença. Conseguimos traçar cuidadosamente os dois domínios e apresentar uma descrição mais pormenorizada do primeiro. Passemos agora ao segundo.

### III

#### VIDA, MORTE E DESTINO NA FÉ E NO CULTO PRIMITIVOS

Entremos então no domínio do *sagrado*, do religioso e das crenças e ritos mágicos. A perspectiva histórica das teorias deixou-nos um pouco surpreendidos com o caos de opiniões e com a confusão de fenômenos. Ao passo que era difícil não admitir no campo da religião, um após outro, espíritos e fantasmas, tótems e acontecimentos sociais, morte e vida, com a continuação, a religião parecia estar a tornar-se cada vez mais confusa, um tudo ou nada. Certamente que não pode ser definida pelo seu conteúdo em sentido estrito, como "veneração do espírito" ou como "culto do antepassado", ou como "culto da natureza". Inclui o animismo, a animatismo, o totemismo e o fetichismo, mas não se encontra exclusivamente em nenhum deles. A definição de *ismo* nas origens da religião deve ser posta de lado, pois a religião deve não se prende a qualquer objeto ou classe de objetos, embora ocasionalmente possa tocar ou venerar todos. Como vimos, também a religião não é idêntica a Sociedade ou ao Social, nem podemos ficar satisfeitos com o vago indício de que se prende unicamente à vida, pois a morte mostramos talvez a panorâmica mais vasta sobre o outro mundo. Como "apelo a poderes superiores", a religião só se pode distinguir da magia e não se pode definir em termos gerais, mas mesmo esta opinião terá de ser levemente modificada e acrescentada.

O problema que se nos depara é, então, tentar pôr um pouco de ordem nos fatos. Isso permitir-nos-á determinar com maior precisão o caráter do domínio do *Sagrada* e distingui-lo do *Profano*. Também nos dará o ensejo de mencionar a relação entre magia e a religião.

#### 1. OS ATOS CRIADORES DA RELIGIÃO

Será melhor, primeiro, uma confrontação direta com os fatos e, de forma a não estreitarmos a panorâmica, tomaremos como palavra de ordem o mais vago e o mais genérico dos índices: "a Vida". Com efeito, basta um ligeiro conhecimento da literatura etnológica para que qualquer pessoa fique convencida de que, na realidade, as fases fisiológicas da vida humana e, acima de tudo, as suas crises, como a concepção, a gravidez, o casamento e a morte, constituem o núcleo de inúmeros ritos e crenças. Deste modo, as crenças sobre a concepção, tais como as sobre encarnação, a entrada dos espíritos, a fecundação mágica, numa forma ou noutra, existem em quase todas as tribos, e freqüentes vezes encontram-se associadas a ritos e formalidades. Durante a gravidez, a futura mãe tem de respeitar determinados tabus e submeter-se a cerimônias, podendo às vezes o marido ser abrangido por elas. Na altura do nascimento, antes e posteriormente, existem vários ritos mágicos a fim de se evitarem perigos e desfazerem feitiços, cerimônias de purificação, comemorações comunais e atos de apresentação do recém-nascido aos poderes superiores ou a comunidade. Mais tarde na vida, os rapazes e, muito menos freqüentemente, as meninas têm de se submeter aos muitas vezes prolongados ritos de iniciação, por norma envoltos em mistérios e marcados por provações cruéis e obscenas.

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

Sem se entrar em mais pormenores, podemos já verificar que o próprio começo da vida humana se encontra rodeado por uma complicada teia de crenças e ritos. Parecem ser fortemente atraídos por qualquer acontecimento importante na vida, cristalizar à sua volta, rodeá-lo de uma crosta rígida de formalismo e ritualismo – mas com que finalidade? Uma vez que não podemos definir culto e crença pelos seus objetos, talvez seja possível compreender a sua função.

Uma melhor observação dos fatos permite-nos estabelecer logo de início uma classificação preliminar em dois grandes grupos. Compare-se um rito destinado a evitar a morte no parto, com outro costume típico, uma cerimônia de celebração de nascimento. o primeiro rito como meio para atingir um fim, tem um objetivo prático definido que é conhecido de todos os que o praticam e pode ser facilmente descoberto por qualquer informador nativo. A cerimônia pós-natal, digamos a apresentação de um recém-nascido, ou uma festa para a comemoração do acontecimento, não tem objetivo: não é um meio para atingir um fim, é o próprio fim. Exprime os sentimentos da mãe, do pai, dos familiares, de toda a comunidade, mas não existe nenhum acontecimento futuro que esta cerimônia faça pressupor, que se destine a ocasionar ou evitar. Esta diferença servir-nos-á de distinção *prima facie* entre magia e religião. Enquanto no ato mágico a idéia e o objetivo subjacentes são sempre claros, evidentes e definidos, não cerimônia religiosa não existe qualquer objetivo subsequente. O sociólogo só pode estabelecer a função, a *raison d'être* sociológica do ato. O nativo pode sempre determinar o fim do rito mágico, mas dirá que uma cerimônia religiosa se efetua por força do hábito ou porque foi ordenada, ou fará a narrativa de um mito elucidativo.

Por forma a melhor maneira de entender a natureza e funções das cerimônias da religião primitiva, iremos analisar as cerimônias de iniciação. Apresentam determinadas semelhanças extraordinárias no vasto espectro da sua ocorrência. Os iniciantes têm de passar por um período mais ou menos demorado de isolamento e preparação. Depois, vem a iniciação propriamente dita, em que o jovem, após passar por uma série de provas, é finalmente submetido a um ato de mutilação do corpo: o mais brando, uma leve incisão ou o arrancar de um dente; ou mais grave, a circuncisão; ou realmente cruel e perigoso, uma operação como a subincisão, praticada em algumas tribos australianas. A prova está normalmente associada às idéias de morte e renascimento do iniciado, que por vezes tem de desempenhar uma representação mimética. Mas, para além da prova, menos notório e dramático, mas na realidade mais importante, reside o segundo aspecto principal da iniciação: a instrução do jovem no mito e tradição sagrados, o gradual desvendar dos mistérios tribais e a exibição dos objetos sagrados.

Crê-se que a prova e o desvendar dos mistérios tribais tenham sido instituídos por um ou mais antepassados lendários ou heróis da cultura por um Ser Superior de caráter sobre-humano. Por vezes diz-se que engoliu os jovens, ou que os matou, e depois restituiu-os como homens plenamente iniciados. A sua voz é imitada pelo ruído do resfolegar de um touro, para incutir medo às mulheres e crianças não iniciadas. Através dessas idéias, a iniciação estabelece a relação do iniciante com os poderes e personalidades superiores, como o Guardião dos espíritos e Divindades Tutelares dos índios norte-americanos, o Ancião tribal de alguns aborígenes australianos, os Heróis Mitológicos da Melanésia e outras partes do mundo. É esse terceiro elemento fundamental, para além da prova e do ensino da tradição, nos ritos de passagem para o estado adulto.

Qual é, então, a função sociológica destes costumes, qual o seu papel na manutenção e no desenvolvimento da civilização? Como vimos, através deles, o jovem toma conhecimento das tradições sagradas sob condições de preparação e provação extraordinariamente impressionantes, e, à mercê do poder sancionatório de Seres Sobrenaturais – a luz da revelação tribal projeta-se sobre ele, afastando as sombras do medo, da privação e da dor física.

Esclareça-se que, em estados de primitivismo, a tradição é primordial para a comunidade e nada tem maior importância do que a concordância e o conservantismo dos seus membros. A ordem e a civilização só podem ser mantidas na estrita observância do saber e conhecimentos recebidos de gerações anteriores. Qualquer frouxidão enfraquecerá a coesão do grupo e fará perigar o seu esquema cultural, a ponto de ameaçar a sua própria existência. O homem ainda não concebeu os aparelhos extremamente complexos da ciência moderna, que lhe permitirão hoje em dia determinar os resultados da experiência em moldes definitivos, testando-a sempre, gradualmente, até alcançar formas mais adequadas e enriquecendo-a constantemente com novas contribuições. A parte do conhecimento do homem primitivo, o seu tecido social, os seus costumes e crenças, constituem valioso resultado da experiência negativa, comprada a peso de ouro e para ser preservada a qualquer custo. Deste modo, de todas as qualidades, a fidelidade à tradição é a mais importante, e uma sociedade que torna sagrada a sua tradição conseguiu uma incalculável superioridade de poder e continuidade. Tais crenças e práticas, por conseguinte, colocarão sobre a tradição uma aura de santidade, um rótulo de sobrenatural, terão um “valor de sobrevivência” para o tipo de civilização em que se tenham desenvolvido.

Podemos, então, estabelecer a função principal das cerimônias de iniciação: são uma expressão ritual e dramática do poder supremo e do valor da tradição nas sociedades primitivas; servem, de igual modo,

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

para imprimir nas mentes de cada geração esse poder e esse valor, ao mesmo tempo que são um meio extremamente eficaz de transmitir o saber tribal, de garantir a continuidade da tradição e de manter a coesão tribal.

Ainda nos resta uma pergunta: Qual é a relação entre o fato puramente fisiológico da maturidade física que estas cerimônias assinalam e o seu aspecto social e religioso? Vemos de imediato que a religião faz algo mais, infinitamente mais do que a mera “sagração de uma crise de vida”. De um acontecimento natural faz uma transição social, acrescentada à maturidade física a vasta concepção de entrada na idade adulta, como os seus deveres, privilégios, responsabilidades, acima de tudo, com o seu conhecimento da tradição e a comunhão com coisas e seres sagrados. Existe, pois, nos ritos de natureza religiosa um elemento criativo. O ato determina não só um acontecimento social na vida do indivíduo, mas também uma metamorfose espiritual, ambos associados ao fenômeno biológico, mas transcendendo-o em importância e significado.

A iniciação é um ato tipicamente religioso e podemos ver aqui nitidamente como são unidos a cerimônia e o seu objetivo, como o fim é alcançado na própria consumação do ato. Ao mesmo tempo, podemos ver a função de tais atos na sociedade, em virtude de criarem hábitos mentais e práticas sociais de valor incalculável para o grupo e para a sua civilização.

Outro tipo de cerimônia religiosa, o rito de casamento, é também em si um fim que cria um elo sobrenatural sancionatório, acrescentando ao fato essencialmente biológico: a união vitalícia de um homem e de uma mulher no afeto, na comunidade, na comunhão econômica, na procriação e na educação dos filhos. Esta união, o casamento monógamo, sempre existiu nas sociedades humanas – pelo menos assim nos ensina a antropologia moderna, em face de anteriores hipóteses fantásticas de “promiscuidade” e de “casamento de grupo”. Ao dar ao casamento monógamo um cunho de valor e santidade, a religião faz outra oferta à cultura humana. E isso leva-nos a considerar as duas grandes necessidades humanas de propagação e nutrição.

### 2. A PROVIDÊNCIA NA VIDA PRIMITIVA

A propagação e a nutrição encontram-se, antes de mais nada, entre as preocupações vitais do homem. Tem sido reconhecida e mesmo excessivamente relevada a sua relação com a crença e a prática religiosas. Especialmente o sexo tem sido, desde os autores mais antigos à escola psicanalítica, perspectivado como a principal fonte de religião. Com efeito, desempenha um papel extraordinariamente significativo na religião, se atendermos à sua força e à sua interferência na vida humana em geral. Para além do amor, da magia e do uso do sexo em determinados atos de magia – fenômenos que não pertencem ao domínio da religião – resta-nos mencionar aqui apenas os atos de licenciosidade nas festividades das colheitas ou outras reuniões públicas, os aspectos da prostituição e, a nível do barbarismo e da civilização inferior, a adoração de divindades fálicas. Contrariamente ao que seria de esperar entre os selvagens, os cultos sexuais desempenham um papel importante. Iguamente se deve ter presente que os atos de licenciosidade cerimonial não constituem um mero prazer, mas que também exprimem uma atitude de reverência para com as forças da geração e da fertilidade no homem e na natureza, forças de que depende a própria existência da sociedade e da cultura. A religião, fonte constante do controle moral, que altera a sua incidência, mas permanece eternamente vigilante, tem de canalizar a sua atenção para estas forças, arrastando-as, numa primeira fase, unicamente para a sua esfera, submetendo-as posteriormente à repressão, e estabelecendo, por último, o ideal de castidade e a santificação da ascese.

Quando passamos para a nutrição, a primeira coisa que salta à vista é que, para o homem primitivo, a alimentação constitui um ato rodeado de etiqueta, de prescrições e proibições especiais e de uma tensão emocional geral, de uma forma que nos é desconhecida. Para além da magia dos alimentos, destinada a fazê-los render ou a evitar a sua escassez em geral – e não estamos a nos referir aqui a todas as inúmeras formas de magia associadas à obtenção dos alimentos – é também notável o seu papel em cerimônias de caráter nitidamente religioso. Ofertas de primeiros frutos, de natureza demarcadamente ritual, cerimônias de colheitas, grandes festas sazonais em que se acumulam, exibem e, de uma forma ou de outra, sagram as colheitas, tudo isso tem um papel preponderante para a comunidade agrícola. De igual modo, os caçadores ou os pescadores comemoram uma boa caçada ou pescaria, ou a abertura da época através de festas e cerimônias em que a comida é entregue segundo um ritual e os animais sacrificados ou adorados. Todos esses atos exprimem a alegria da comunidade, o seu sentido do enorme valor do alimento, e através deles a religião consagra a atitude reverente do homem em relação ao seu sustento diário.

Nunca para o homem primitivo, nem sequer nas melhores condições, longe da ameaça de fome, a abundância de alimentos é uma condição primária da vida normal. Significa a possibilidade de ultrapassar as preocupações do dia-a-dia, de dedicar maior atenção aos aspectos espirituais e mais remotos da civilização, se considerarmos então que os alimentos são o principal elo entre o homem e o ambiente que

o rodeia, que ao recebê-los sente as forças do destino e da providência, veremos qual a importância cultural, ou melhor, biológica, da religião primitiva na sagração dos alimentos. Poderemos ver nela os germes daquilo que em tipos de religião mais evoluídos dará origem à sensação de dependência da Providência, de gratidão e de confiança nela.

Sacrifício e comunhão, as duas principais formas de distribuição ritual dos alimentos, podem ser agora vistos à luz dos antecedentes da atitude primária de reverência religiosa do homem em relação à abundância providencial dos alimentos. Não parecem subsistir dúvidas de que a idéia de dar, a importância de trocar “presentes” <sup>(\*)</sup> em todas as fases do contato social, assume relevante importância no sacrifício – não obstante a impopularidade desta teoria nos nossos dias – se atendermos aos novos conhecimentos em matéria de psicologia econômica primitiva <sup>(1)</sup>. Uma vez que fazer ofertas constitui o acompanhamento normal de todas as relações sociais entre primitivos, os espíritos que visitam a aldeia ou os demônios que assombram qualquer lugar santificado, ou divindades, quando contactados, recebem seu tributo, a sua parte retirada do todo, como sucederia em relação a quaisquer visitantes ou pessoas visitadas. Mas, subjacente a este costume, encontra-se ainda um elemento religioso mais profundo. Dado que para o selvagem o alimento é o símbolo da beneficência no mundo, dado que a abundância lhe proporciona o primeiro e mais elementar indício da Providência, partilhando os elementos através de sacrifícios aos espíritos e divindades, está também a partilhar com eles os poderes benéficos da sua Providência, que já sente, mas ainda não entende. Deste modo, nas sociedades primitivas, as raízes das oferendas sacrificiais encontram-se na psicologia da oferenda, que, para a comunhão, é na abundância beneficente.

A refeição sacramental é apenas outra expressão da mesma atitude mental, levada a cabo da maneira mais adequada, através do ato pelo qual se conserva e renova a vida – o ato de comer. Mas este ritual parece ser extremamente raro nos selvagens inferiores, e o sacramento da comunhão, preponderante num nível de cultura em que já não há lugar para a psicologia do comer, terá nessa altura adquirido um significado simbólico e místico diferente. Talvez o único caso de comer sacramental, bem certificado e conhecido com algum pormenor, seja o chamado “sacramento totêmico” das tribos centro-australianas, e que apreço requerer uma interpretação um pouco mais especial.

### 3. O INTERESSE SELETIVO DO HOMEM PELA NATUREZA

Leva-nos à questão do totemismo, definida sumariamente no primeiro capítulo. Como pôde se ver, impõe-se formular as seguintes questões a respeito do totemismo: Primeira, por que razão é que uma tribo primitiva escolhe para seus totens um número limitado de espécies, principalmente animais e plantas; e com base em que princípios se faz essa seleção? Segunda, por que é expressa esta atitude seletiva em crenças de afinidade, em cultos de multiplicação, acima de tudo, nas prescrições negativas de tabus totêmicos e de novo nas prescrições rituais de alimentação, como no caso do “sacramento totêmico” dos australianos? Terceira e última, por que motivo surge, em paralelo com a subdivisão da natureza num número limitado de espécies, uma subdivisão da tribo em clãs relacionados com as espécies?

A psicologia, a que atrás se aludiu, da atitude primitiva em relação aos alimentos e à sua abundância e o nosso princípio da perspectiva prática e pragmática do homem conduzem-nos diretamente a uma resposta. Vimos que os alimentos são o elo primário entre o primitivo e a providência. E a sua necessidade e o desejo de abundância têm levado o homem a empreendimentos econômicos, recolha, caça, pesca, impregnando de emoções variadas e tensas todas essas atividades. Uma série de espécies animais e vegetais, as que constituem os alimentos principais da tribo, domina os interesses dos seus membros. Para o homem primitivo, a natureza é despensa viva, onde – especialmente nas épocas mais baixas de cultura – se vai abastecer diretamente para poder apanhar, cozinhar e comer quando tiver fome. O caminho do mato até à barriga do selvagem e, conseqüentemente, até ao cérebro é muito curto e para ele o mundo é um ambiente indiscriminado no qual de destacam as espécies úteis, principalmente as comestíveis, de animais ou plantas. Aqueles que viveram no mato com selvagens, que participaram em expedições de coleta ou caça, ou que navegaram com eles nas lagoas, ou passaram noites de luar nos bancos de areia à espera de cardumes de peixes, ou que surgisse uma tartaruga, sabem como é ávido e seletivo o interesse do selvagem, como se agarra a indicações, rastros, e aos hábitos e particularidades das suas presas, ao passo que permanece indiferente a quaisquer outros estímulos. Cada uma das espécies que habitualmente é perseguida constitui um núcleo à volta o qual tendem a cristalizar-se todos os interesses, impulsos e emoções de uma tribo. Ergue-se em torno de cada espécie um sentimento de natureza social, um sentimento que espontaneamente encontra expressão no folclore, na crença e no ritual.

(\*) As aspas são da tradução. (N. da T.)

(1) Cf. do autor *Argonauts of the Western Pacific*, 1923, e o artigo sobre “Economia Primitiva” no *Economic Journal*, 1921; igualmente o Professor Rich. A dissertação de Thurnwald, sobre “Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus” in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923.

Também se deverá ter presente que o mesmo tipo de impulso que faz as crianças deliciarem-se com uma ave, interessarem-se por animais e arrepiarem-se com os répteis, coloca, para o homem primitivo, os animais na primeira fila da natureza. Devido a sua afinidade geral com o homem – mexem-se, emitem sons, manifestam emoções, têm rostos e corpos como ele – e aos seus poderes superiores – os pássaros voam em pleno céu, os peixes nadam debaixo da água, os répteis mudam de pele e podem ocultar-se na terra – por tudo isso, o animal, o elo imediato entre o homem e a natureza, muitas vezes superando-o em força, agilidade e argúcia, normalmente sua presa indispensável, assume um lugar de destaque na apreensão que o selvagem faz do meio envolvente.

O primitivo interessa-se profundamente pelo aspecto e pelas propriedades dos animais; deseja tê-los e, por conseguinte, controlá-los como coisas úteis e comestíveis; umas vezes admirando-os, outras, receia-os. Todos esses interesses confluem e, fortalecendo-se mutuamente, produzem o mesmo efeito: a seleção, nas principais preocupações do homem, de um número limitado de espécies, primeiro animais, em segundo lugar vegetais, enquanto, indubitavelmente, as coisas inanimadas ou feitas pelo homem são uma formação secundária, uma introdução por analogia, de objetos que nada têm a ver com a substância do totemismo.

A natureza do interesse do homem pelas espécies totêmicas indica também nitidamente qual o tipo de crença ou culto que se deve esperar. Uma vez que é o desejo de controlar as espécies perigosas, úteis e comestíveis, este desejo deve conduzir a uma crença no poder sobre a espécie, na afinidade com ela, numa essência comum entre homem e animal ou planta. Tal crença implica, por outro lado, determinadas considerações e restrições – sendo a mais óbvia a proibição de matar ou comer; por outro lado, dota o homem da faculdade sobrenatural de contribuir ritualmente para a abundância da espécie, para o seu aumento e vitalidade.

Este ritual acarreta atos de natureza mágica, através dos quais é trazida a abundância. A magia, como veremos em seguida, tem tendência, em todas as suas manifestações, para se tornar especializada, exclusiva, setorial e hereditária no seio de uma família ou clã. No totemismo, a multiplicação mágica de cada espécie tornar-se-ia naturalmente dever e privilégio de um especialista, coadjuvado pela família. Como o decorrer do tempo, as famílias passaram a clãs, cada um com o seu líder como feiticeiro-chefe do totem. O totemismo, nas suas formas mais elementares, como surge na Austrália Central, consiste num sistema de cooperação mágica, numa série de cultos práticos, cada qual com sua base social, mas tendo todos um fim comum: proporcionar abundância à tribo. Desta feita, o totemismo pode ser explicado, na sua vertente sociológica, pelos princípios gerais da sociologia mágica primitiva. A existência de clãs totêmicos e a sua correlação com o culto e a crença, não deixam de ser um exemplo da magia setorial e da tendência hereditária do ritual mágico por parte da família. Esta explicação, embora um pouco condensada, procura mostrar que, na sua organização social, na sua crença e no seu culto, o totemismo não é uma excentricidade, uma consequência fortuita de algum acidente ou constelação especiais, mas o resultado natural de condições naturais.

Assim, encontramos respostas para as nossas perguntas: o interesse seletivo do homem por um número limitado de animais e plantas e a maneira como este interesse é ritualmente expresso e socialmente condicionado surgem como consequência natural da existência primitiva, das atitudes espontâneas do selvagem em relação a objetos naturais e das suas atividades predominantes. Do ponto de vista da sobrevivência, é vital que nunca esmoreça o interesse do homem pelas espécies praticamente indispensáveis, que a sua crença na capacidade de as controlar lhe dê força e resistência na perpetuação dos hábitos e características dos animais e das plantas. O totemismo surge, assim, como uma bênção concedida através da religião pelos esforços do homem primitivo para enfrentar o ambiente que o rodeia, na sua "luta pela existência". Simultaneamente, desenvolve o seu respeito por aqueles animais e plantas de que depende, em relação aos quais, de certo modo, se sente grato e, no entanto, cuja destruição constitui necessidade sua. E tudo isto emana da crença na afinidade do homem com aquelas forças da natureza das quais depende bastante. Encontramos, pois, no totemismo, num sistema de crenças, práticas e disposições sociais, um valor moral e um significado biológico que, à primeira vista, podem parecer uma fantasia infantil, irrelevante e degradante do selvagem.

#### 4. A MORTE E A REINTEGRAÇÃO DO GRUPO

De todas as fontes de religião, a crise suprema e final da vida- a morte – reveste-se da maior importância. A morte é a porta de saída para o outro mundo e não apenas no sentido literal. De acordo com a maioria das teorias da religião primitiva, uma boa parte, se não mesmo a totalidade, da inspiração religiosa proveio dela – e, nesse aspecto, todas as perspectivas ortodoxas se encontram corretas. O homem vive a sua vida sob o espectro da morte, e quem se apegava à vida e a vive intensamente, receia a ameaça do seu termo. E aquele que se vê confrontado com a morte recorre à promessa de vida. A morte e a sua negação – a Imortalidade – sempre constituíram, e ainda hoje constituem, o tema mais incisivo dos prognósticos do homem. A extrema complexidade das reações emocionais do homem em relação à

vida encontra forçosamente a contrapartida na sua atitude para com a morte. Só aquilo que na vida se espalhou durante um longo espaço e manifestou numa sucessão de experiências e acontecimentos fica aqui condensado numa crise que origina uma explosão complexa e violenta de manifestações religiosas.

Mesmo entre os povos mais primitivos, a atitude para com a morte é infinitamente mais complexa e, poderia acrescentar, mais semelhante à nossa, do que normalmente se supõe. Com frequência os antropólogos referem que a sensação dominante dos vivos é de horror ao cadáver e de receio do fantasma. Esta dupla atitude chega mesmo a constituir, e quem o afirma é, nada mais, nada menos que Wilhelm Wundt, uma autoridade na matéria, o próprio núcleo de toda a crença e prática religiosas. No entanto, esta afirmação é só meio verdadeira, o que quer dizer, nada verdadeira. As emoções são extremamente complexas e mesmo contraditórias; os elementos dominantes, amor pelo morto e desprezo pelo cadáver, ligação ainda forte à personalidade que paira sobre o corpo e um horrível medo da coisa macabra que ficou, estes dois elementos parecem misturar-se e digladiar-se. Isto está patente no comportamento espontâneo e nos procedimentos do ritual por ocasião da morte. No velório do corpo, no modo como é colocado, nas cerimônias pós-fúnebres e evocativas, os parentes mais chegados, a mãe que chora o filho, a viúva o marido, o filho o pai, encontra-se sempre horror e receio misturados com amor piedoso, mas nunca os elementos negativos aparecem isolados ou em posição dominante.

Os procedimentos fúnebres revelam uma extraordinária semelhança em todo o mundo. Quando a morte se avizinha, em qualquer caso, sempre os parentes mais próximos, por vezes toda a comunidade, reúnem-se em torno do moribundo, e a morte, o ato mais privado que um homem pode efetuar, é transformado em acontecimento tribal público. Por via de regra, verifica-se de imediato uma certa diferenciação, alguns dos parentes observam de perto o corpo, outros efetuam os preparativos para o fim próximo e suas conseqüências, outros celebram talvez um ato religioso num local sagrado. Assim, em determinadas partes da Melanésia, os parentes consanguíneos devem manter-se afastados e só os parentes afins procedem aos serviços fúnebres, enquanto em algumas tribos da Austrália é observada a ordem inversa.

Logo que se verifica a morte, o corpo é lavado, ungido e adornado, por vezes vedam-se as aberturas do corpo, atam-se os braços e as pernas. Depois, fica exposto para que todos o vejam e tem início o luto, a fase mais importante. As pessoas que presenciaram junto dos selvagens a morte e o que se lhe segue e que podem comparar os acontecimentos com a sua contrapartida entre outros povos bárbaros, ficarão surpreendidas com a extraordinária semelhança dos procedimentos. Existe sempre uma manifestação mais ou menos convencionalizada e dramatizada de dor e lamentação de pesar, que por vezes nos selvagens passa por lacerações corporais e arrancamento dos cabelos. É quase sempre uma exibição pública e está associada aos sinais exteriores de luto, como pinturas pretas ou brancas no corpo, cabelo raspado ou desgrenhado, vestes estranhas ou rasgadas.

Começa a carpição à volta do corpo. Este, em vez de ser evitado ou receado, constitui normalmente o centro de piedosa atenção. Registram-se com frequência formas rituais de carinho ou testemunhos de respeito. Por vezes o corpo é colocado sobre os joelhos de pessoas sentadas, acariciado e abraçado. Simultaneamente, estes atos em regra são considerados perigosos e repugnantes, deveres que o executante tem de cumprir com algum custo. Passado algum tempo, tem de ser sepultado. Inumação em sepultura aberta ou fechada; exposição em grutas ou plataformas, no tronco de árvores ou no solo, em local selvagem e deserto; incineração ou colocação à deriva em canoas – eis as formas mais correntes de sepultar um corpo.

Isto conduz-nos, talvez, ao ponto mais importante, a dupla tendência contraditória, de um lado preservar o corpo, manter intacta a sua forma ou reter partes dele; do outro, o desejo de se livrar dele, de o tirar do caminho, de o aniquilar completamente. A mumificação e a incineração são as duas expressões extremas desta tendência dupla. É impossível considerar a mumificação ou a incineração ou qualquer forma imediata como determinada por mero acidente de crença, como faceta histórica de uma qualquer cultura que adquiriu a sua universalidade unicamente através do mecanismo da difusão ou do contato. Encontrasse nitidamente patente nestes costumes a atitude mental básica do parente, amigo ou amante vivos, a recordação de tudo o que ficou da pessoa morta e o desgosto e o receio da horrível transformação trazida pela morte.

Uma variedade extrema e interessante da atitude dualista manifesta-se de maneira macabra no sarcocanibalismo, o costume de partilhar, num ato de piedade, da carne da pessoa morta. É feito com extrema repugnância e temor, seguindo-se normalmente um violento ataque de vômitos. Ao mesmo tempo, tem o sentido de um ato supremo de respeito, amor e devoção. Na verdade, é considerado um dever sagrado que, entre os Melanésios da Nova Guiné, onde o estudei e presenciei, continua a efetuar-se secretamente, embora fortemente penalizado pelo governo branco. A unção do corpo com a gordura do morto, que predomina na Austrália e na Papuásia é, talvez, uma variante deste costume.



## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

Em todos estes ritos está patente um desejo de manter a ligação e a tendência paralela de quebrar a cadeia. Deste modo, os ritos fúnebres, são considerados impuros e maculantes, o contato com o cadáver conspurcante e perigoso e os executantes têm de lavar e purificar o seu corpo, retirar todos os vestígios de contato e efetuar lustrações rituais. Todavia, o ritual fúnebre obriga o homem a superar a repugnância, a vencer os seus receios, a triunfar sobre a piedade e o afeto, acarretando a crença numa vida futura, na sobrevivência do espírito.

E aqui tocamos numa das funções mais importantes do culto religioso. Na análise que antecedeu, fiz incidir a tônica nas forças emocionais diretas criadas pelo contato com a morte e com o cadáver, pois determinam em primeiro lugar e de modo poderoso o comportamento dos vivos. Mas, em conexão com estas emoções e delas emanada, está a idéia do espírito, a crença na nova vida em que o falecido entrou. E eis-nos regressados ao problema do animismo com que começamos o nosso estudo dos fatos religiosos primitivos. Qual a substância de um espírito e qual a origem psicológica desta crença?

O selvagem receia imensamente a morte, talvez como conseqüência de instintos arraigados comuns ao homem e aos animais. Não quer compenetrar-se nela como um fim, não consegue encarar a idéia de cessação absoluta, de aniquilação. A idéia do espírito e da existência espiritual encontra-se perto, fornecida por experiências como as detectadas e descritas por Tylor. Agarrando-a, o homem primitivo alcança a reconfortante crença na continuidade espiritual e na vida após a morte. Porém, esta crença é desafiada no jogo complexo e duplo de esperança e receio que surge sempre em presença da morte. A reconfortante voz da esperança, ao intenso desejo de imortalidade, à dificuldade, no caso de cada um, quase à impossibilidade de enfrentar a aniquilação, opõem-se poderosos e terríveis presságios. O testemunho dos sentidos, o horrível decomposição do corpo, o visível desaparecimento da personalidade – certas sugestões aparentemente instintivas de receio e terror parecem ameaçar o homem em todos os estágios de cultura com uma idéia de aniquilação, com alguns receios e presságios escondidos. E, neste jogo de forças emocionais, neste supremo dilema de vida e morte derradeira, entra a religião, escolhendo o credo positivo, a visão reconfortante, a crença cultural válida na imortalidade, no espírito independente do corpo, e na continuação da vida depois da morte. Nas várias cerimônias por ocasião de uma morte, em comemoração e comunhão com o falecido, em veneração de espíritos ancestrais, a religião dá corpo e forma às crenças de salvação.

Desta feita, a crença na imortalidade é o resultado de uma profunda revelação emocional, estandardizada pela religião e não por uma doutrina filosófica primitiva. A convicção do homem de que a continuidade da vida é um dos dons supremos da religião, que julga e escolhe a melhor de duas alternativas sugeridas pela conservação própria da vida – a esperança da continuidade da vida e o receio da aniquilação. A crença nos espíritos é conseqüência da crença na imortalidade. A substância de que são feitos os espíritos é a paixão ardente e o desejo de viver, e não a massa irreal que ensombra os seus sonhos e delusões. A religião resgata o homem de uma rendição à morte e à destruição, e ao fazê-lo recorre apenas às observações de sonhos, sobras e visões. O verdadeiro cerne do animismo reside no mais profundo fato emocional da natureza humana, o desejo de viver.

Assim, os ritos fúnebres, o comportamento ritual imediatamente subsequente à morte, podem ser considerados como padrão do ato religioso, enquanto a crença na imortalidade na continuidade da vida e no mundo inferior podem ser encarados como protótipo de um ato de fé. Aqui, tal como nas cerimônias religiosas anteriormente descritas, deparamos com atos independentes, cujo objetivo é alcançado na própria execução. O ritual do desespero, as exéquias, os atos de carpição exprimem a emoção da família do morto e a perda de todo o grupo. Confirmam e redobram os sentimentos naturais dos que ficaram; criam um acontecimento social a partir de um fato natural. Todavia, embora nas cerimônias fúnebres, na mímica do desespero, da lamentação, no tratamento do corpo e na sua sepultura nada de transcendente se passe, estes atos representam uma função importante e possuem um valor considerável para a cultura primitiva.

Qual é esta função? As cerimônias de iniciação que encontramos desempenham a sua sacralização da tradição; os cultos dos alimentos, o sacramento e o sacrifício levam o homem à comunhão com a providência, com as forças benéficas da abundância; o totemismo estandardiza a atitude prática e útil do homem no interesse coletivo do ambiente que o rodeia. Se a perspectiva aqui apresentada da função da religião for verdadeira, também será muito idêntica a função desempenhada por todo ritual fúnebre.

A morte de um homem ou de uma mulher, num grupo primitivo formado por um número limitado de indivíduos, não é um acontecimento de menor importância. A vida emocional dos parentes e dos amigos mais chegados é profundamente perturbada. Uma pequena comunidade privada de um membro, especialmente se for importante, a gravemente afetada. Todo acontecimento quebra o ritmo normal da vida e abala as estruturas morais da sociedade. A forte tendência a que demos relevo na anterior descrição: manifestar receio e horror, abandonar o corpo, fugir da aldeia, destruir todos os pertences do morto – todos estes impulsos existem e, se sucedessem, seriam extremamente perigosos, desbaratariam o grupo, destruindo as estruturas materiais da cultura primitiva. A morte numa sociedade primitiva é, por

## **Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski**

consequente, muito mais do que a eliminação de um membro. Ao movimentar uma parte das profundas forças do instinto de conservação da vida, põe em perigo a própria coesão e solidariedade do grupo, e disto depende toda a organização da sociedade, a sua tradição e, por último, toda a cultura. Portanto, se o homem primitivo cedesse sempre aos impulsos destruidores da sua reação à morte, a continuidade da tradição e a existência da civilização material seriam impossíveis.

Vimos já de que forma a religião, sagrando e, conseqüentemente, estandardizando o outro conjunto de impulsos, concede ao homem o dom da integridade mental. Desempenha exatamente a mesma função em relação à totalidade do grupo. O cerimonial da morte, que prende os vivos ao corpo e os arrasta até ao local da morte, as crenças na existência da alma, nas suas influências benéficas ou intenções maléficas, nos deveres de uma série de cerimônias evocativas ou sacrificais – em tudo a religião contraria as forças centrífugas do medo, da dor, da desmoralização e proporciona o meio poderoso de reintegração da abalada solidariedade do grupo e de restabelecimento do seu moral.

Em breves palavras, a religião garante a vitória da tradição e da cultura sobre as reações negativas do instinto perturbado.

Com os ritos da morte concluímos o estudo dos principais tipos de atos religiosos. Acompanhamos as crises da vida como principal fio condutor do nosso relato, mas, à medida que iam surgindo, também abordamos questões colaterais, como o totemismo, o culto dos alimentos e de propagação, sacrifício e sacramento, os cultos comemorativos dos antepassados e os cultos dos espíritos. Iremos voltar a um dos tipos já mencionados – quero dizer, às festas sazonais e cerimônias de caráter comunal ou tribal – cujo debate agora abrimos.

### **IV**

#### **O CARÁTER PÚBLICO E TRIBAL DOS CULTOS PRIMITIVOS**

O caráter festivo das cerimônias de culto é um aspecto notável da religião em geral. A maior parte dos atos sagrados ocorre numa congregação: na verdade, o conclave dos fiéis unidos em oração, sacrifício e súplica ou ação de graças constitui o protótipo exato de uma cerimônia religiosa. A religião necessita da comunidade como um todo para que os seus membros possam em comum venerar os objetos e as divindades sagrados, e a sociedade carece da religião para a manutenção da lei moral e da ordem.

Nas sociedades primitivas, o caráter público do culto, a concessão mútua entre a fé religiosa e a organização social são pelo menos pronunciados quanto nas culturas superiores. Basta darmos uma vista de olhos à enumeração de fenômenos religiosos que efetuamos para vermos que as cerimônias por ocasião do nascimento, os ritos de iniciação, as atenções fúnebres para com os mortos, o funeral, os atos de carpição e comemoração, o sacrifício e o ritual totêmico, todos eles são públicos e coletivos, afetados com freqüência a tribo globalmente e absorvendo todas as suas energias na ocasião. Este caráter público, a reunião de muita gente, é especialmente evidenciado nas festas anuais ou periódicas realizadas em épocas de abundância, de colheita ou no auge da época de caça ou de pesca. Estas festas permitem que as pessoas aproveitem a boa disposição, desfrutem da abundância de colheitas e de caça, se encontrem com amigos e familiares, reúnam toda comunidade em peso, decorrendo tudo num clima de felicidade e harmonia. Por vezes, durante estes festivais ocorrem visitas dos que partiram: os espíritos dos antepassados regressam e recebem ofertas e libações sacrificais, misturando-se com os vivos em atos de culto e júbilo da festa. Ou, mesmo que os mortos não venham visitar os vivos, são evocados por eles, normalmente sob a forma de culto ancestral. Mais uma vez, devido à freqüência com que estas festividades se realizam, personificam o ritual da recolha dos cereais e outros cultos de vegetação. Mas, quaisquer que sejam os temas de tais festividades, não subsistem dúvidas de que a religião requer a existência de festas sazonais periódicas, com grande afluência de pessoas, com júbilo e aparato festivo, com abundância de comida e liberação das regras e tabus. Os membros da tribo reúnem-se e liberam as restrições normais, especialmente as barreiras da reserva condicional nas relações sociais e sexuais. Faculta-se a satisfação dos apetites, na verdade, são mesmo favorecidos, e há uma participação comum nos prazeres, uma ostentação pública de tudo que é bom, a participação de todos num clima universal de generosidade. Ao interesse na abundância dos bens materiais vem juntar-se o interesse no grande número de pessoas, na congregação, na tribo como estrutura global.

Com estes fatos de reunião festiva periódica, impõe-se a esquematização de uma série de outros elementos marcadamente sociais: o caráter tribal de quase todas as cerimônias religiosas, a universalidade social das regras morais, a disseminação do pecado, a importância da simples convenção e tradição na religião e moral primitivas, acima de tudo, a identificação de toda a tribo, enquanto a unidade social, com a sua religião; quer dizer, a ausência de qualquer sectarismo, dissidência ou heterodoxia religiosos no credo primitivo.

### 1. A SOCIEDADE COMO SUBSTÂNCIA DE DEUS

Todos estes fatos, em especial o último, mostram que a religião é um assunto tribal e ocorre-nos a afirmação célebre de Robertson Smith, de que a religião primitiva exprime a preocupação da comunidade e não a do indivíduo. Esta opinião exagerada encerra uma grande parte da verdade, mas, por um lado, reconhecer na ciência onde reside a verdade e, por outro, desenterrá-la e trazê-la à luz do dia, não é de modo algum o mesmo. Efetivamente, Robertson Smith pouco mais fez neste aspecto do que apresentar o problema principal: por que é que o homem primitivo realiza publicamente suas cerimônias? Qual é a relação entre a sociedade e a verdade revelada pela religião e nela venerada?

A estas perguntas alguns antropólogos modernos, como sabemos, dão uma resposta incisiva, aparentemente conclusiva e tremendamente simples. O Professor Durkheim e os seus seguidores defendem o caráter social da religião para todas as suas Entidades, o seu Deus ou Deuses, a Massa de que é feito tudo o que é religioso, e que não é mais do que a divinização da Sociedade.

Esta teoria parece vir ao encontro da explicação da natureza pública do culto, da inspiração e do conforto alcançados pelo homem, do animal social, com base na congregação, da intolerância revelada pela religião, principalmente nas suas manifestações primitivas, do peso da moral e outros fatos idênticos. Também satisfaz a nossa tendência democrática moderna, que surge nas ciências sociais como uma propensão para explicar tudo por "forças coletivas" em vez de "individuais". Esta teoria que faz com que *vox populi vox Dei* se assuma como verdade prudente e científica, certamente é própria do homem moderno.

No entanto, se refletirmos, deparemos aqui com apreensões críticas de bastante gravidade. Quem já penetrou profunda e sinceramente na religião sabe que os momentos de maior religiosidade se verificam com a solidão, com o afastamento do mundo, com a concentração e com a abstração mental, e não na distração de uma multidão. Pode a religião primitiva ser tão totalmente destituída da inspiração da solidão? Ninguém que tenha observado localmente os selvagens ou os tenha estudado nos livros terá quaisquer dúvidas. Fatos como o isolamento dos candidatos à iniciação, os seus conflitos individuais e pessoais durante as provas, a comunhão com os espíritos e poderes em locais solitários, todos eles nos mostram que, na religião primitiva, freqüentemente se passa pela solidão. E, como já vimos atrás, a crença na imortalidade não pode ser explicada ao arrepio do estado de espírito do indivíduo, que enfrenta com receio e tristeza a própria morte que se avizinha. A religião primitiva não está inteiramente desprovida de profetas, videntes, adivinhos e intérpretes das crenças. Todos estes fatos, embora não provem ao certo o caráter exclusivamente individualista da religião, dificultam a sua percepção em termos de Social puro e simples.

E de novo, a essência da moral, por oposição às normas legais ou consuetudinárias, reside no fato de serem impostas pela consciência. O selvagem não respeita este tabu por receio da punição social ou da opinião pública. Abstém-se de o infringir, em parte porque receia as conseqüências malélicas diretas que emanam da vontade de uma divindade, ou das forças do sagrado, mas principalmente porque a sua responsabilidade e consciência pessoais proíbem que o faça. O animal totêmico proibido, as relações proibidas ou incestuosas, a ação ou alimento proibidos causam-lhe diretamente aversão. Tenho visto e sentido os selvagens recuarem perante um ato proibido com o mesmo horror e a mesma repugnância com que um cristão praticante recua perante o que considera pecado. Ora, esta atitude mental fica, sem dúvida, em parte a dever-se à influência da sociedade, pelo fato de a proibição específica ser estigmatizada como horrível e repugnante pela tradição. Mas exerce influência sobre o indivíduo e sobre as forças do espírito individual. Por conseguinte, não é nem exclusivamente social nem individual, mas um pouco de ambas as coisas.

O Professor Durkheim procura definir a sua notável teoria de que a Sociedade é a matéria-prima da Divindade, mediante uma análise das festividades tribais primitivas. Debruça-se especialmente sobre as cerimônias sazonais dos centro-australianos. Nestas, "a grande efervescência coletiva durante os períodos de concentração" está na origem de todos os fenômenos da sua religião e "a idéia religiosa brota da sua efervescência". O Professor Durkheim coloca assim a tônica na ebulição emocional, na exaltação, na crescente força que cada indivíduo sente quando elemento ativo de uma tal concentração. Mas basta um pouco de reflexão para se ver que, inclusivamente nas sociedades primitivas, o clímax das emoções e a exaltação do indivíduo não se limitam de modo algum aos ajustamentos e aos fenômenos de multidão. O amante próximo da sua amada, o aventureiro destemido que vence seus receios em face do verdadeiro perigo, o caçador que luta com um animal selvagem, o artífice que cria uma obra-prima, seja ele selvagem ou civilizado, nestas condições sentir-se-á alterado, inspirado, dotado de forças superiores. E não restam dúvidas de que de muitas destas experiências solitárias, em que o homem sente o prenúncio da morte, os tormentos da ansiedade, a exaltação da alegria, emana uma grande dose de inspiração religiosa. Embora quase todas as cerimônias se efetuem em público, grande parte da revelação religiosa ocorre na solidão.

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

Por outro lado, verificam-se nas sociedades primitivas atos coletivos com tanta efervescência e paixão como se pode encontrar em qualquer cerimônia religiosa, no entanto, sem o menor colorido. O trabalho coletivo nas hortas, como tive ocasião de presenciar na Melanésia, em que os homens se deixam arrebatados pela emulação e pelo entusiasmo do trabalho, entoando cantos rítmicos, emitindo sons de alegria e frases de desafio competitivo, está cheio desta “efervescência coletiva”. Mas é absolutamente profano, e a sociedade que “se revela” nesta, como em qualquer outra manifestação pública, não assume qualquer grandeza ou aspecto divinos. Uma batalha, uma competição de vela, uma das grandes reuniões tribais com finalidades comerciais, uma dança, uma contenda na aldeia são essencialmente exemplos de efervescência da multidão, tanto do ponto de vista social como do psicológico. No entanto, em nenhuma destas ocasiões se gera uma religião. Assim, o *coletivo* e o *religioso*, embora colidindo um com o outro, não são de modo algum coextensivos e, enquanto uma grande parte da crença e da inspiração religiosa se reportam a experiências solitárias, há muita confluência e efervescência sem qualquer significado ou consequência religiosos.

Se alargarmos ainda mais a definição de “sociedade” e a perspectivarmos como uma entidade permanente, perpassando a tradição e a cultura, cada geração criada pela anterior, e moldada à sua semelhança pela herança social da civilização – não poderemos, então, encarar a Sociedade como protótipo de Divindade? Mesmo assim, os fatos da vida primitiva rebelar-se-ão contra esta teoria. A tradição abarca o somatório das normas e costumes sociais, regras científicas e empíricas, sentenças, preceitos, lendas e mitos, e só parte disto é religião, enquanto o resto é essencialmente profano. Como vimos no segundo capítulo deste ensaio, os conhecimentos empírico e racional que o homem primitivo tem da natureza, e que são as bases das suas artes e ofícios, das suas iniciativas econômicas e das suas capacidades construtivas, constituem um domínio autonomizado da tradição social. A sociedade, como guardiã da tradição laica, do profano, não pode assumir-se como princípio religioso ou Divindade, pois o lugar desta última é unicamente no domínio do sagrado. Além disso, vimos que um dos principais objetivos da religião primitiva, especialmente na realização das cerimônias de iniciação e mistérios tribais, é sacralizar a parte religiosa da tradição. É, por conseguinte, evidente que a religião não pode absorver toda a sua santidade junto daquela fonte a que ela própria atribui caráter sagrado.

De fato, só através de um inteligente jogo de palavras e de uma dupla sofisticação do argumento pode a “sociedade” ser identificada com o Divino e o Sagrado. Se, efetivamente, pusermos em pé de igualdade o *social* e o *moral* e alargamos este conceito por forma a abranger toda a crença, todas as normas de conduta, todos os ditames da consciência; se, além disso, personificarmos a Força Moral e a perspectivarmos como uma Alma Coletiva, nesse caso, a identificação de Sociedade com Divindade não carecerá de ser definida com muita perícia dialética. Mas, como as normas morais constituem apenas uma parte da herança tradicional do homem, como a moralidade não se identifica com o Poder do Ser, donde se supõe que provenha, por último, como o conceito metafísico de “Alma Coletiva” é estéril em antropologia, teremos de refutar a teoria sociológica da religião.

Em suma, não se podem aceitar as perspectivas de Durkheim e da sua escola. Em primeiro lugar, nas sociedades primitivas, a religião surge, em grande medida, a partir de fontes puramente individuais. Em segundo, a sociedade como grupo não tem, de forma alguma, tendência para a criação de crenças religiosas ou sequer estados de espírito religiosos, ao passo que a efervescência coletiva reveste freqüentemente uma natureza totalmente secular. Em terceiro, a tradição, somatório de determinadas normas e realizações culturais, abraça, e nas sociedades primitivas chega mesmo a envolver fortemente, tanto o Profano como o Sagrado. Por último, a personificação da sociedade, a concepção de uma “Alma Coletiva” não tem, de fato, quaisquer fundamentos, e opõe-se aos métodos válidos das ciências sociais.

### 2. A EFICÁCIA MORAL DAS CRENÇAS SELVAGENS

Com tudo isso, e para fazer jus a Robertson Smith, a Durkheim e à sua escola, temos de admitir que apresentaram uma série de aspectos relevantes da religião primitiva. Sobretudo com o próprio exagero do aspecto sociológico da fé primitiva, deram a conhecer todo um conjunto de questões de extrema importância: Por que a maior parte dos atos religiosos nas sociedades primitivas se realiza coletivamente e em público? Qual o papel da sociedade no estabelecimento das normas de conduta moral? Por que é que não apenas a moralidade, mas também a crença, a mitologia, e mesmo a tradição sagrada são impostas a todos os membros de uma tribo primitiva? Por outras palavras, por que é que existe só um conjunto de crenças religiosas em cada tribo, e por que não é tolerada qualquer opinião divergente?

Para respondermos a tais questões precisamos de regressar ao nosso estudo dos fenômenos religiosos, de recordar algumas das conclusões a que chegamos e, em especial, de concentrarmos as atenções na técnica através da qual se exprime a crença e impõe a moral na religião primitiva.

Começemos pelo ato religioso *par excellence*, o cerimonial da morte. Aqui, o apelo à religião emerge de uma crise individual, a morte que ameaça um homem ou uma mulher. Nunca um indivíduo sente tanto a necessidade do conforto da crença e do ritual como no sacramento da extrema-unção, nas últimas

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

vontades que lhe são feitas na fase derradeira da viagem da sua vida – atos que são quase universais em todas as religiões primitivas. Estes atos são dirigidos ao esmagador receio, à dúvida corrosiva, de que o selvagem não se encontra mais liberto do que o homem civilizado. Estes atos confirmam a sua esperança numa outra vida, que não é pior do que a atual; com efeito, até melhor. Todo o ritual exprime essa crença, essa atitude emocional que o moribundo requer, e que é o maior conforto que pode ter no seu conflito supremo. E esta afirmação tem subjacente o peso numérico e a pompa do ritual solene. Como vimos, em todas as sociedades selvagens, a morte leva a comunidade toda a reunir-se, a cuidar do moribundo e a cumprir obrigações para com ele. Logicamente que estas obrigações não suscitam qualquer compaixão emocional pelo moribundo – só levariam a um pânico destruidor. Pelo contrário, a linha de conduta do ritual opõe-se a e contradiz algumas das mais fortes emoções de que o moribundo pode vir a ser vítima. Toda a conduta do grupo, de fato, exprime a esperança na salvação e na imortalidade; isto é, exprime apenas uma de entre as emoções incompatíveis do indivíduo.

Depois da morte, embora o ator principal tenha saído de cena, a tragédia ainda não se consumou. Há os familiares do morto, e estes, selvagens ou civilizados, também sofrem, e são lançados num perigoso caos mental. Apresentamos já a análise do assunto, e chegamos à conclusão de que, divididos entre o receio e piedade, a reverência e o horror, o amor e o desgosto, se encontram num estado de espírito que pode conduzir à destruição mental. Fora disto, a religião faz ascender o indivíduo àquilo que se poderia chamar de cooperação espiritual nos ritos fúnebres sagrados. Vimos que se encontra patente nestes ritos o dogma da continuidade após a morte, assim como a atitude moral para os que partiram. O cadáver, e juntamente com ele a pessoa do morto, é um potencial objeto de horror, e também de terno amor. A religião confirma a segunda parte desta atitude dualista, fazendo do corpo objeto de obrigações sagradas. São mantidos os laços de união entre os que acabaram de morrer e os vivos, fato este de primordial importância para a continuidade da cultura e para a segurança da tradição. Vemos nisto tudo que a comunidade inteira executa as ordens da tradição religiosa, mas que mais uma vez são decretadas apenas para o benefício de alguns indivíduos, os familiares do morto, que surgem de um conflito pessoal e que são uma solução para esse conflito. Também se deve ter presente que aquilo que sucede à pessoa viva em tal circunstância, a prepara para a sua própria morte. A crença na imortalidade, por que passou e praticada no caso da mãe ou do pai, faz com que se aperceba melhor da sua própria vida futura.

É necessário estabelecer aqui uma distinção entre a crença e a ética do ritual, por um lado, e, por outro, os meios de os fazer cumprir, a técnica através da qual o indivíduo vem a receber o seu conforto religioso. Na mente do indivíduo encerra-se já a crença redentora na continuidade espiritual após a morte; não foi criada pela sociedade. O somatório de tendências inatas, normalmente conhecidas por “instinto de preservação da espécie” está na base dessa crença. A fé na imortalidade encontra-se, como vimos, intimamente ligada à dificuldade de enfrentar a própria aniquilação ou a de uma pessoa chegada ou querida. Esta tendência torna odiosa, intolerável e socialmente destruidora a idéia do desaparecimento derradeiro da personalidade humana. No entanto, esta idéia e o receio que infunde estão latentes na experiência individual, e a religião pode retirá-la só com sua negação no ritual.

Quer seja alcançada por uma Providência que guia diretamente a história da humanidade, quer por um processo de seleção natural, em que uma cultura que desenvolve uma crença e um ritual de imortalidade sobrevive e se difunde – o problema é da teologia ou da metafísica. O antropólogo cumpriu a sua missão ao mostrar o valor de um determinado fenômeno para a integridade social ou para a continuidade da cultura. Em qualquer hipótese, vemos que, nesta questão, a religião seleciona uma das duas alternativas apresentadas ao homem pelo seu dom natural.

No entanto, uma vez feita a seleção, a sociedade é indispensável à sua imposição. O familiar do morto, que é um membro do grupo, ele próprio acabrunhado pelo desgosto e pelo receio, é incapaz de confiar nas suas próprias forças. Seria impossível aplicar, com o seu próprio esforço, o dogma ao seu caso pessoal. Os outros membros, não afetados pela desgraça, não destrocados mentalmente pelo dilema metafísico, podem reagir à crise seguindo os ditames da ordem religiosa. Assim, trazem consolação aos sofredores e conduzem-no através das reconfortantes experiências da cerimônia religiosa. É sempre fácil suportar os infortúnios – dos outros e de todo o grupo, em que a maioria não é afetada pelas torturas do medo e do horror, podendo, deste modo, ajudar a minoria afetada. Passando pelas cerimônias religiosas, os familiares chegados são transformados pela revelação da imortalidade, da comunhão com o ente querido, pela ordem do outro mundo. A religião impera nos atos do culto, o grupo executa a ordem.

Mas, como vimos já, o conforto do ritual não é artificial, não é fabricado para a ocasião. Não deixa de ser consequência das duas tendências em conflito que existem na reação emotiva e inata do homem à morte: a atitude religiosa consiste unicamente na seleção e na afirmação ritual de uma destas alternativas – a esperança numa vida futura. E, neste caso, a confluência pública vem dar a ênfase, o forte testemunho da crença. A pompa e a cerimônia públicas produzem efeito através do contágio da fé, através da dignidade do consentimento unânime, da impotência do comportamento coletivo. Se uma multidão que atua conjuntamente numa cerimônia sincera e digna consegue arrebatá-lo o observador desinteressado, muito mais o participante afetado.

Mas, por um lado, deve acentuar-se demarcadamente a distinção entre a colaboração social como única técnica necessária à imposição de uma crença e, por outro, a criação da crença ou a auto-revelação da sociedade. A comunidade proclama toda uma série de verdades concretas e proporciona conforto moral aos seus membros, mas não lhes dá a vaga e vazia asserção da sua própria divindade.

Noutro tipo de ritual religioso, nas cerimônias de iniciação, vimos que o ritual determina a existência de alguma força ou personalidade de que deriva a lei tribal, e que é responsável pelas regras morais atribuídas ao iniciante. Para dar à crença um aspecto impressionante, forte e grandioso, há toda pompa da cerimônia e as dificuldades da preparação e das provas. Cria-se na vida do indivíduo uma experiência única e inesquecível e, através dela, aprende as doutrinas da tradição tribal e as regras da sua moralidade. É mobilizada toda tribo e acionada toda a sua autoridade, por forma a testemunhar-se o poder e a realidade das coisas reveladas.

Mais uma vez, como na morte, se nos depara uma crise na vida do indivíduo e um conflito mental a ela associado. Na puberdade, o jovem tem de pôr à prova a sua força física, enfrentar a sua maturidade sexual, assumir o seu lugar na tribo, o que lhe acarreta promessas, prerrogativas e tentações, ao mesmo tempo em que lhe impõe responsabilidades. A solução adequada para o conflito reside na sua observância da tradição, na sua submissão à moralidade sexual da tribo e às responsabilidades do estado adulto, o que se alcança com as cerimônias de iniciação.

O caráter público destas cerimônias serve tanto para estabelecer a grandeza do legislador como para alcançar a homogeneidade e a uniformidade do ensino moral. Tornam-se, assim, uma forma de educação intensiva do caráter religioso. Como em qualquer processo de aprendizagem, os princípios transmitidos são apenas selecionados, estabelecidos e acentuados com base no que existe nas qualidades do indivíduo. E, novamente, o caráter público é uma questão de técnica, enquanto o conteúdo que se ensina não é inventado pela sociedade, existe no indivíduo.

Mais uma vez vamos encontrar noutros cultos, como os festivais de colheitas, as reuniões totêmicas, as oferendas de primeiros frutos e a cerimoniosa exibição dos alimentos, a religião a dar caráter sagrado à segurança e a determinar a atitude de reverência em relação às forças benéficas exteriores. E é novamente necessário o caráter público do culto como única técnica adequada à implantação do valor dos alimentos, da acumulação e da abundância. A exibição perante todos, a admiração de todos, a rivalidade entre dois produtores, são as formas de criar o valor. Para cada valor religioso e econômico deve existir uma corrente universal. Mas continuamos a só encontrar a seleção e a ênfase de uma das duas reações possíveis do indivíduo. Os alimentos acumulados podem ser desperdiçados ou guardados. Tanto podem constituir um incentivo ao consumo imediato e desmedido e à alegre despreocupação quanto ao futuro, como estimular o homem a conceber meios de armazenar o tesouro, utilizando-o para fins culturais mais elevados. A religião imprime o seu cunho na atitude culturalmente válida e fá-la vigorar através da observância de todos.

O caráter público destas festas consagra outra importante função sociológica. Os membros de cada grupo que forma uma unidade cultural, de vez em quando, devem estabelecer contatos uns com os outros, mas independentemente do aspecto positivo do fortalecimento dos laços sociais, tal contato também encerra o perigo de atrito. Este perigo é ainda maior quando os povos se encontram em ocasiões de tensão, escassez e fome, quando seu apetite não está saciado e os seus desejos sexuais estão prestes a inflamarem-se. Uma reunião tribal festiva em época de abundância, em época que todos estão predispostos à harmonia com a natureza e consequentemente uns com os outros, reveste, neste caso, o caráter de uma reunião em atmosfera moral. Estou a referir-me a uma atmosfera de harmonia e benevolência gerais. A ocorrência esporádica de licenciosidades nestas reuniões e a brandura das normas do sexo e determinadas imposições de regras ficam provavelmente a dever-se a uma mesma coisa. Devem ser eliminados todos os motivos de briga e desacordo, ou então uma grande reunião tribal pode redundar num fim menos pacífico. O valor moral da harmonia e da boa-vontade surge, assim, acima de meros tabus que vergam os principais instintos humanos. Não existe maior virtude do que a caridade e, nas religiões primitivas, assim como nas mais evoluídas, encontra refúgio uma diversidade de pecados; mais do que isso, ultrapassa-os em grande número.

Será, talvez, desnecessário entrar em pormenores acerca de todos os tipos de atos religiosos. O totemismo, a religião do clã, que afirma a ascendência comum de ou a afinidade com o animal totêmico, e defende o poder coletivo do clã no controle das provisões e convence todos os seus membros de um tabu totêmico e de uma atitude reverencial conjuntos relativamente à espécie totêmica, predominará, obviamente, nas cerimônias públicas e terá um caráter social demarcado. O culto dos antepassados, cujo objetivo é unir num só grupo de veneradores a família, o *sib* ou a tribo, deve congregá-los nas cerimônias públicas pela própria natureza destas, ou então verá falhar a consecução da sua função. Espíritos tutelares de grupos, tribos ou cidades; deuses setoriais; divindades profissionais ou locais, cada

um e todos devem – atendendo à própria definição – ser venerados pela aldeia, pela tribo, pela cidade, pela atividade ou pelo organismo político.

Nos cultos que se situam na linha divisória entre a magia e a religião, como as cerimônias Intichuma, os ritos hortícolas públicos, as cerimônias de pesca e caça, é manifesta a necessidade de representação pública, dada que estas cerimônias, nitidamente distintas de quaisquer atividades práticas que inauguram ou acompanham, não deixam de ser sua contrapartida. A cooperação no empreendimento prático corresponde a respectiva cerimônia. Só através da união do grupo de cooperantes num ato de veneração se concretiza a sua função cultural.

Com efeito, em vez de irmos diretamente a todos os tipos de cerimônia religiosa, poderíamos ter estabelecido a nossa tese a partir de um argumento abstrato: visto que a religião se centra em torno de atos vitais, e como estes dominaram o interesse público dos grupos cooperantes reunidos, cada cerimônia religiosa deve ser pública e efetuada por grupos. Todas as crises da vida, todos os empreendimentos importantes, despertam o interesse público das comunidades primitivas, e todas têm as suas cerimônias, mágicas ou religiosas. O mesmo grupo social de homens, que se une para um empreendimento ou é levado a associar-se pelo acontecimento crítico, também executa o ato cerimonial. Um argumento tão abstrato, no entanto, por muito correto que seja, não nos teria permitido obter uma verdadeira perspectiva dos mecanismos da legalização dos atos religiosos, como a que alcançamos com a descrição concreta.

### 3. CONTRIBUIÇÕES SOCIAIS E INDIVIDUAIS PARA A RELIGIÃO PRIMITIVA

Somos, pois, levados a concluir que o caráter público é a técnica indispensável à revelação religiosa nas comunidades primitivas, mas que a sociedade não é detentora de verdades religiosas e muitomenos o seu sujeito auto-revelado. A necessidade da *mise en scène* pública do dogma e da enumeração coletiva das verdades morais fica a dever-se a várias causas. Apresentemo-las.

*Primeiro que tudo*, a cooperação é necessária quando se desvendam objetos sagrados e seres sobrenaturais com solene grandiosidade. A comunidade sinceramente empenhada na representação de formas do ritual cria a atmosfera de crença homogênea. Nesta ação coletiva, aqueles que no momento menos carecem do conforto da crença, da afirmação da verdade, vão ajudar os outros que delas necessitam. As forças maléficas e destruidoras do destino são então distribuídas por um sistema de confiança mútua no infortúnio e na tensão espirituais. Com a morte, na crise da puberdade, durante a ameaça de perigo ou mal, em alturas em que a prosperidade poderia ser usada para o bem ou para o mal – a religião estandardiza a forma correta de pensar e agir e a sociedade aceita o veredicto e repete-o em uníssono.

*Em segundo lugar*, a representação pública do dogma religioso é indispensável à manutenção da moral nas comunidades primitivas. Cada artigo de fé, como vimos, para ser de algum modo ativa, tem de ser universal. Em qualquer sociedade, a resistência dos laços sociais, a permuta dos serviços e obrigações, a possibilidade de cooperação, baseiam-se no fato de cada membro saber o que esperem de si; que, por outras palavras, existe um padrão universal de conduta. Nenhuma moral pode funcionar sem que esteja prevista e a menos que se possa contar com ela. Nas sociedades primitivas, em que a lei, aplicada pelos julgamentos e penalidades, está praticamente ausente, o caráter automático e vinculativo imediato da norma moral reveste primordial importância para a construção das bases da organização e cultura primitivas. Isto só é possível numa sociedade em que o ensino da moral não é privado, em que não existem códigos pessoais de conduta e honra, escola éticas, diferenças de opinião moral. O ensino da moral deve ser aberto, público e universal.

*Em terceiro e último*, a transmissão e a conservação da tradição sagrada implicam o caráter público, ou pelo menos coletivo da atuação. É essencial a qualquer religião que o seu dogma seja considerado e tratado absolutamente inalterável e inviolável. O crente deve estar firmemente convencido de que o que é levado a aceitar como verdade terá de ser mantido em segurança, transmitido da mesma forma que foi recebido, colocado acima de qualquer hipótese de falsificação ou alteração. Qualquer religião deve possuir as suas salvaguardas, palpáveis e fidedignas, através das quais é garantida a autenticidade da sua tradição. Sabemos como é extremamente importante, nas religiões superiores, a autenticidade das sagradas escrituras, a preocupação suprema com a pureza do texto e a verdade na interpretação. As raças nativas têm de se basear na memória humana. Porém, sem livros ou inscrições, sem grupos de teólogos, não deixam de estar menos preocupadas com a pureza dos seus textos, nem menos precavidas contra as alterações ou afirmações erradas. Apenas um fator pode evitar a quebra da linha sagrada: a participação de um grupo de pessoas na manutenção da tradição. A observância pública do mito em algumas tribos, os relatos oficiais de histórias sagradas em determinadas ocasiões, a personificação de partes da crença em cerimônias sagradas, a tutela de partes da tradição atribuídas a grupos especiais de homens: sociedades secretas, clãs totêmicos, classes de anciãos – todos estes meios permitem salvaguardar a doutrina das religiões primitivas. Vemos, pois, sempre que esta doutrina não seja

## **Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski**

totalmente pública na tribo, um tipo especial de organização social a servir os objetivos da sua subsistência.

Estas considerações explicam também a ortodoxia das religiões primitivas, e justificam sua intolerância. Numa comunidade primitiva, não só a moral, mas também os dogmas, devem ser idênticos para todos os membros. Desde que os credos selvagens sejam perspectivados como meras superstições, como simulações, como fantasias infantis ou doentias, ou, na melhor das hipóteses, cruas especulações filosóficas, torna-se difícil compreender por que motivo o selvagem se prendeu a eles com tanta obstinação, com tanta fé. Mas, depois de vermos que cada cânone da crença do selvagem constitui para ela uma força viva, que a sua doutrina é a própria essência do tecido social – pois toda a sua moralidade, toda a sua coesão social e compostura provieram dele – é fácil compreendermos a razão da sua intolerância. E também é evidente que quando se começa a brincar ao gato e ao rato com suas “superstições” se destrói toda a sua moralidade, sem grandes oportunidades de se lhe dar outra em sua substituição.

Vemos, assim, de modo claro, a necessidade de maior abertura à natureza coletiva dos atos religiosos e à universalidade dos princípios morais, a fim de também nos apercebamos de que reveste muito maior importância para as religiões primitivas do que para as civilizadas. A participação pública e o interesse social nos assuntos religiosos é, assim, explicável à luz de razões claras, concretas e empíricas, não havendo espaço para uma Entidade que se manifesta aos seus veneradores em habilidoso disfarce, mistificada e enganadora no próprio ato da revelação. O fato de a parte social na observância religiosa se assumir como condição necessária mas não suficiente, e sem a análise racional do indivíduo, impede-nos de avançar na compreensão da religião.

No início do nosso estudo sobre os fenômenos religiosos, no capítulo III, estabelecemos uma distinção entre magia e religião; contudo, na seqüência do relato, pusemos completamente de parte os ritos mágicos. Retomamos agora este domínio importante da vida primitiva.



## A ARTE DA MAGIA E O PODER DA FÉ

Magia – a própria palavra parece revelar um mundo de possibilidades misteriosas e inesperadas! Mesmo para os que não comungam daquela ânsia do oculto, dos pequenos golpes na “verdade esotérica”, este interesse mórbido, hoje em dia tão livremente auxiliado pelo renascer de antigos credos e cultos semi-compreendidos, cozinhados sob as designações de “teosofia”, “espiritismo” ou “espiritualismo”, e várias pseudo-“ciências”, -ologias e –ismos – mesmo para o claro espírito científico, o tema da magia constitui atrativo especial. Talvez em parte porque esperamos encontrá-la na quinta-essência dos anseios e da sabedoria do homem primitivo – e, seja o que for, vale a pena conhecê-la. Em parte, porque a magia parece agitar em todos nós algumas forças mentais escondidas, algumas esperanças duradouras no milagroso, algumas crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem. Testemunha disto é o poder que as palavras *magia*, *fórmula*, *feitiço*, *enfeitiçar* e *encantar* possuem na poesia, onde o valor secreto das palavras, as forças emocionais que ainda libertam, continuam a sobreviver e são reveladas com clareza.

Todavia, quando o sociólogo faz a abordagem ao estudo da magia, ali, onde continua a ser soberana, onde, mesmo nos dias que correm, se encontra plenamente desenvolvida – quer dizer, entre os atuais selvagens da Idade da Pedra – para desilusão sua, encontra uma arte inteiramente sóbria, prosaica, mesmo grosseira, vigorando por razões de ordem prática, governada por crenças rudes e superficiais, executadas segundo uma técnica simples e monótona. Este aspecto já foi indicado na definição de magia atrás dada quando, para a distinguirmos da religião, a descrevemos como um conjunto de artes puramente práticas, executadas como meio para atingir um fim. O mesmo sucedeu quando tentamos destacá-la do conhecimento e das artes práticas, em que se encontra tão enredada, superficialmente tão semelhante, que é necessário algum esforço para destrinçar a atitude mental essencialmente diferente e a natureza especificamente ritual dos seus atos. A magia primitiva – qualquer antropólogo de campo conhece-a a expensas suas – é extremamente monótona e sem grande interesse, estritamente limitada nos seus meios de ação, circunscrita às suas crenças, atrofiada nos seus pressupostos fundamentais. Acompanhe-se um rito, estude-se um feitiço, metam-se os princípios da crença mágica, da arte e da sociologia numa mala, e ficar-se-á com bagagem sobre todos os atos da tribo, mas incluindo uma variante aqui, outra acolá, e poderá instalar-se como praticante de magia em qualquer parte do mundo, no entanto, suficientemente afortunado por ter fé naquela arte desejável.

### 1. O RITO E A FÓRMULA

Observemos um ato de magia típico, e optemos por um que seja bem conhecido e geralmente encarado como representação-padrão – um ato de magia negra. Entre os vários tipos que encontramos junto dos selvagens, o ato de bruxaria de espetar uma flecha mágica é talvez o mais divulgado de todos. Um osso ou um pau pontiagudo, uma seta ou uma espinha de animal são ritualmente, em estilo de mímica, espetados, arremessados ou apontados na direção do homem a matar por feitiçaria. Possuímos inúmeras receitas em livros antigos e orientais de magia, em descrições etnográficas e contos de viajantes, da maneira como é executado o rito. Mas o cenário emocional, os gestos e expressões do feiticeiro durante o ato, muito raramente foram descritos. E são da maior importância. Se um espectador fosse subitamente transportado para uma parte da Melanésia e pudesse ver um feiticeiro a trabalhar, talvez sem saber o que estava a presenciar, seria levado a pensar que se tratava de um lunático ou então suporia estar perante um homem a agir sob a influência de raiva incontrolada. O feiticeiro tem, como parte essencial da execução do ritual, não só que apontar à vítima a flecha de osso, mas também, com uma profunda expressão de fúria e ódio, erguê-la, virá-la e torcê-la, como se a espetasse na ferida, depois retirá-la com um puxão súbito. Assim, não é só necessário reproduzir o ato de violência, ou de apunhalar, também tem de ser patenteada a paixão da violência.

Vemos, por conseguinte, que a expressão dramática da emoção constitui a essência deste ato, mas que é está reproduzido nele? Não a sua finalidade, pois, nesse caso, o mago teria de simular a morte da vítima, mas o estado emocional do executante, um estado que em muito corresponde à situação em que o encontramos e que tem de ser desempenhada pela mímica.

Poderia acrescentar uma série de idênticos ritos que conheço por experiência própria, e logicamente muitos mais, de outros registos. Deste modo, quando noutros tipos de magia negra o feiticeiro, através do ritual, fere, mutila ou destrói a figura ou objeto que simboliza a vítima, este rito é, acima de tudo, uma nítida expressão de ódio e raiva. Ou, no caso da magia do amor, quando o executante tem efetiva e simbolicamente de agarrar, afagar, acariciar a pessoa amada ou qualquer objeto que a represente, reproduz o comportamento de um amante desolado que perdeu o senso comum e está dominado pela paixão. Na magia de guerra, a raiva, a fúria do ataque, as emoções da paixão combativa, são freqüentemente expressas de uma maneira mais ou menos direta. Na magia do terror, no exorcismo dirigido a poderes das trevas e do mal, o mago comporta-se como se ele próprio estivesse subjogado

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

pela emoção do medo, ou pelo menos em luta violenta contra ele. Constituem com freqüência a substância deste rito os gritos, o brandir de armas, o uso de archotes acesos. Ou então, num ato, que eu próprio registrei, destinado a afastar os poderes maléficos das trevas, um homem que execute o ritual, tem de tremes, de proferir uma fórmula, como se paralisado pelo medo. E este receio também se apodera do feiticeiro, que se aproxima e o ampara.

Todos estes atos, normalmente racionalizados e explicados por algum princípio de magia, são expressos *prima facie* da emoção. As substâncias e a parafernália neles usadas têm freqüentes vezes o mesmo significado. Punhais, objetos pontiagudos lacerantes, substâncias de odor fétido ou venenosas, usados na magia negra; objetos de valor, na magia econômica – tudo se encontra associado, através das emoções e não das idéias, com o fim da respectiva magia.

No entanto, para além desses ritos, em que um elemento dominante serve para exprimir uma emoção, outros há em que o ato deixa antever o seu resultado, ou, para usar a expressão de Sir James Frazer, o rito imita sua finalidade. Assim, na magia negra dos Melanésios, que eu próprio registrei, uma maneira ritual e característica de acabar com uma fórmula é o feiticeiro baixar o tom de voz, emitir i estertor da morte e cair imitando a sua rigidez. Contudo, não é necessário acrescentar quaisquer outros exemplos, pois este aspecto da magia e o seu aliado da magia contagiosa foram brilhantemente descritos e exaustivamente documentados por Frazer. Sir James também nos mostrou que existe um conhecimento especial da substâncias mágicas baseadas em afinidades, relações, em idéias de semelhança e de contágio, desenvolvidas com uma pseudo-consciência mágica.

Mas processos rituais há, também, em que não surgem nem a simulação, nem a antevisão, nem a expressão de qualquer idéia de emoção. Há ritos tão simples que se podem descrever apenas como a aplicação imediata de uma virtude mágica, como no caso em que o executante se ergue e, invocando diretamente o vento, faz com que este se levante. Ou então, como no caso em que um homem transfere a fórmula para qualquer substância material que posteriormente será aplicada ao objeto ou à pessoa a enfeitiçar. Os objetos materiais utilizados neste ritual são também de caráter estritamente adequado – substâncias que melhor recebem, retêm e transmitem virtudes mágicas, proteções destinadas a aprisioná-las e a conservá-las até serem aplicadas ao objeto.

Ora, qual é a virtude mágica que figura não só no tipo de ato mencionado em último lugar, mas em qualquer rito mágico? Quer seja um ato que exprime certas emoções ou um rito de imitação e prefiguração ou um ato de simples lançamento, um aspecto têm sempre em comum: a força da magia, sua virtude, devem ser sempre transferidas para o objeto enfeitiçado. De que se trata? Sumariamente, trata-se sempre do poder contido no feitiço, pois, nunca é suficientemente realçado, o feitiço é o elemento mais importante da magia. O feitiço é aquela parte da magia que está oculta, transmitida por filiação mágica, que só o praticante conhece. Para os nativos, o conhecimento da magia significa o conhecimento do feitiço e, na análise de qualquer ato de bruxaria, verificaremos sempre que o ritual se centra em torno da formulação do feitiço. A fórmula é sempre o cerne da execução mágica.

O estudo dos textos e fórmulas de magia primitiva revela que são três os elementos típicos associados à crença na sua eficácia. Temos, em primeiro lugar, os efeitos fonéticos, imitações e sons naturais, como o assobiar do vento, o ribombar do trovão, o bramido do mar, as vozes de diversos animais. Estes sons simbolizam determinados fenômenos, crendo-se assim que os originem magicamente. Ou então, exprimem certos estados emocionais associados ao desejo a realizar por intermédio da magia.

O segundo elemento, muito notório nos feitiços primitivos, é o uso de palavras que invocam, referem ou ordenam o objetivo desejado. Desta forma, o feiticeiro terá de mencionar todos os sintomas da doença que vai infligir, ou de descrever o fim da sua vítima, na fórmula mortífera. Na cura mágica, o feiticeiro apresentará imagens de perfeita saúde e robustez física. Na magia econômica, serão representados o crescimento de plantas, o aparecimento de animais, a chegada de cardumes de peixes. Ou então o mago utiliza palavras e frases que transmitem a emoção sob cuja tensão aplica sua magia, e a ação que dá expressão a esta emoção. O feiticeiro, em tons de fúria, terá de repetir formas verbais como “Quebro – Torço – Queimo – Destruo”, enumerando com cada uma delas as diversas partes e órgãos internos de sua vítima. Vemos em tudo isto que os feitiços se constroem muito segundo o esquema dos ritos e que as palavras são escolhidas pelos mesmos motivos que as substâncias mágicas.

Em terceiro lugar, há em quase todas as fórmulas um elemento que não encontra correspondência no ritual. Estou a referir-me às alusões mitológicas, às referências a antepassados e heróis da cultura de quem foi recebida a magia. E isto conduz-nos ao ponto mais importante da questão, à consolidação da magia através da tradição.

## 2. A TRADIÇÃO DA MAGIA

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

A tradição, que, como já insistimos por diversas vezes, impera na civilização primitiva, reúne-se proficuamente em torno do ritual e do culto. No caso de qualquer magia importante, deparamos invariavelmente com a história que fundamenta a sua existência. A história conta-nos quando e onde entrou o homem na sua posse, como se tornou propriedade de um grupo local, de uma família ou de um clã. Mas essa mesma história não é a história da sua origem. A magia nunca "teve origem", nunca construída ou inventada. Toda magia sempre "foi", desde o começo, um auxiliar essencial de todas as coisas e dos processos de interesse vital para o homem e, no entanto, não deixa de escapar a todos os seus esforços racionais normais. A fórmula, o rito e aquilo que governam é coevo.

Assim, na Austrália Central, toda a magia existiu e foi herdada do tempo do *alcheringa*, quando surgiu como tudo o mais. Na Melanésia, toda magia é oriunda de uma época em que a humanidade vivia debaixo do solo e em que a magia era um conhecimento natural do homem ancestral. Nas sociedades evoluídas, a magia derivou freqüentemente de espíritos e demônios, mas mesmo a estes foi, por forma, inicialmente transmitida, não a inventaram. Desta forma, é universal a crença na existência primeva e natural da magia. Em contrapartida, encontramos a convicção de que só por transmissão absolutamente inalterada e imaculada é que a magia pode manter a sua eficácia. A menor alteração ao padrão original pode ser fatal. Permanece, então, a idéia de que tem de existir um nexó essencial entre o objeto e a sua magia. Esta é a qualidade do objeto, melhor dizendo, da relação entre o homem e o objeto, pois, embora nunca tenha sido feita por ele, é sempre feita para ele. Em toda tradição, em toda a mitologia, a magia encontra-se sempre na posse do homem e através do conhecimento que este tem do homem ou de seres à sua imagem e semelhança. Tem subjacente tanto o mago executante, como o objeto a encantar, como os meios de o fazer. Faz parte do legado da humanidade subterrestre da Melanésia, dos povos da mágica Idade do Ouro de todo o mundo.

A magia não é exclusivamente humana na sua personificação, também o é no seu conteúdo: refere-se principalmente a atividades e estados humanos, à caça, à horticultura, à pesca, ao comércio, ao amor, à doença e à morte. Não está tanto vocacionada para a natureza, antes para a relação do homem com ela, e para as atividades humanas que a afetam. Além disso, os efeitos da magia não são normalmente concebidos como produto da natureza influenciado pelo feitiço, mas como algo especialmente mágico, algo que a natureza não pode produzir, só o poder da magia consegue. As formas mais graves de doença, o amor nas suas fases de paixão, o desejo de uma troca cerimoniosa e outras manifestações idênticas no organismo e no espírito humanos, são o resultado direto da fórmula e do rito. A magia não deriva, assim, de uma observação da natureza ou do conhecimento das suas leis, é uma possessão primeva do homem, dada a conhecer apenas pela tradição e pela afirmação do poder autónomo do homem na consecução dos fins desejados.

A força da magia não é, portanto, uma força universal onipresente, que surge onde quer ou quando solicitada. A magia é o próprio poder específico, uma força única na sua espécie, exclusivamente patente no homem, liberta só através da sua arte mágica, brotando com sua voz, veiculada pela criação do rito.

Pode referir-se aqui que o corpo humano, como receptáculo da magia e canal do seu fluxo, fica sujeito a várias condições. Deste modo, o mago tem de observar toda a espécie de tabus, senão corre o risco de afetar a fórmula, especialmente como sucede em determinadas partes do mundo, por exemplo na Melanésia, em que a fórmula se aloja na barriga do mago, que é a sede da memória, assim como da comida. Sempre que necessário, é chamada à laringe, que é a sede da inteligência, e a partir dali, enviada pela voz, principal órgão da mente humana. Por conseguinte, não só a magia é essencialmente apanágio do homem, como também se encontra literal e efetivamente encerrada nele e só pode passar para outro homem desde que observadas normas muito rigorosas de filiação, iniciação e instrução nos seus poderes. Neste caso, nunca pode ser concebida como força da natureza, residindo nos objetos, agindo independentemente do homem, que é descoberta e aprendida por ele, através de qualquer daqueles processos pelos quais adquire os seus conhecimentos normais sobre a natureza.

### 3. "MANA" E A VIRTUDE DA MAGIA

O resultado óbvio disto é que todas as teorias que colocam na base da magia *mana* e concepções idênticas apontam na direção errada. Pois, pode ser dominada por ele só em condições muito especiais e de uma forma tradicionalmente estabelecida, certamente que não é uma força com a que o Dr. Codrington descreveu: "Esse *mana* não se prende a nada e pode ser transmitido em quase tudo". *Mana* também "atua de todas as formas para o bem e para o mal [...] revela-se na força física ou em qualquer espécie de poder e perfeição que um homem possui". Ora, é evidente que esta força, tal como Codrington a descreveu, é quase o exato oposto da virtude mágica que encontramos personificada na mitologia dos selvagens, no seu comportamento e na estrutura das suas fórmulas mágicas. Porque a verdadeira virtude da magia, e que conheço por experiência da Melanésia, só se encontra presa ao feitiço e ao seu rito, e não pode ser "transmitida em" nada, mas pode ser transmitida exclusivamente pelo seu processo definido em moldes rígidos. Nunca atua "de todas as formas", mas só em formas especificadas

pela tradição. Nunca se manifesta na força física, enquanto o seu efeito sobre os poderes e capacidades do homem se encontra delimitado e definido.

E mais uma vez, a concepção semelhante encontrada nos índios norte-americanos não pode estar relacionada com a virtude concreta e especializada da magia. Pois que, do *wakan* do Dacota extraímos que “toda a vida é *wakan* assim como também o é tudo o que demonstrar poder, quer pela ação, como os ventos e as nuvens arrastam, quer pela resistência passiva, como a pedra à beira do caminho... Abraça qualquer mistério, qualquer poder secreto, qualquer divindade”. Dizem-nos do *orenda*, termo extraído do iroquês: “Essa força é válida como propriedade de todas as coisas... as pedras, as águas, as marés, as plantas e as árvores, os animais e o homem, o vento e as tempestades, as nuvens e os trovões e os relâmpagos... pela mentalidade ainda imperfeita do homem, é considerada como causa eficaz de todos os fenômenos, de todas as atividades do seu ambiente”.

Depois do que ficou estabelecido quanto à essência do poder mágico, é quase desnecessário acentuar que pouco existe de comum entre os conceitos do tipo *mana* e a virtude especial do feitiço e do rito. Vimos que a tônica dominante de toda a crença mágica é a acentuada distinção entre a força tradicional da magia, por um lado, e as restantes forças e poderes de que o homem e a natureza são dotados. As concepções da classe de *wakan*, *orenda* e *mana*, que incluem toda a série de forças e poderes para além da magia, constituem apenas um exemplo de uma primeira generalização de um conceito metafísico em bruto, como se encontra também em várias outras palavras selvagens da máxima importância para o nosso conhecimento da mentalidade primitiva, mas, dentro das limitações dos dados existentes, constituindo apenas problema quanto à relação entre os conceitos primitivos de “forças”, “sobrenatural” e “virtude da magia”. É impossível decidir, com a sumária informação de que dispomos, qual o principal significado dos seguintes conceitos compostos: o de força física e o de eficácia sobrenatural. Nos conceitos da América, a tônica parece incidir sobre o primeiro, nos da Oceania sobre o segundo. O que pretendo deixar claro é que, em todas as tentativas de compreender a mentalidade nativa, se torna necessário estudar e descrever primeiro os tipos de comportamento e explicar depois o seu vocabulário pelos costumes e modo de vida. Não existe guia de conhecimentos mais falacioso do que a linguagem, e em antropologia, o “argumento ontológico” reveste especial perigo.

É necessário abordar este problema em pormenor, pois a teoria de *mana* como essência da magia e religião primitivas tem sido tão brilhantemente defendida e tão imprudentemente manipulada, que se deve ter desde já a percepção de que o nosso conhecimento de *mana*, designadamente na Melanésia, é um tanto contraditório, e sobretudo de que não dispomos de quase nenhuns dos dados que nos mostrem de que forma esta concepção entra no culto e na crença religiosos ou mágicos.

Mas uma coisa é certa: a magia nasceu de uma concepção abstrata do poder universal, subseqüentemente aplicada a casos concretos. Sem dúvida que surgiu independentemente numa série de situações de fato. Cada tipo de magia, nascido da sua própria situação e conseqüente tensão emocional, deve-se a um fluxo espontâneo de idéias e à reação espontânea do homem. É a uniformidade do processo mental em cada caso que levou a determinados fatores universais da magia e às concepções gerais que encontramos na base do pensamento e do comportamento mágicos do homem. Será necessário proceder agora uma análise das situações de magia e às experiências que suscitam.

#### 4. MAGIA E EXPERIÊNCIA

Até agora, temos estado a tratar principalmente de idéias e de perspectivas nativas de magia. Isto levou-nos a um ponto em que o selvagem afirma simplesmente que a magia dá ao homem poder sobre determinadas coisas. Vamos agora analisar esta crença do ponto de vista do observador sociológico. Compenetremos-nos mais uma vez do tipo de situação que encontramos na magia. O homem, empenhado numa série de atividades práticas, encontra um abismo; o caçador que fica sem a sua presa, o navegante que perde ventos favoráveis, o construtor de canoas que tem de trabalhar uma madeira que não sabe se irá agüentar a tensão ou a pessoa saudável que subitamente sente fugirem-se as forças. Que é que o homem faz nestas circunstâncias, abstraindo a magia, a crença e o ritual? Destituído de mais conhecimentos, desorientado pela experiência anterior e pela perícia técnica, apercebe-se da sua importância. No entanto, o desejo agarra-o com força; a ansiedade, os receios e as esperanças provocam tensão no seu organismo, impelindo-o a agir de qualquer forma. Seja selvagem ou civilizado, conheça a magia ou ignore em absoluto a sua existência, a inação passiva, a única ditada pela razão, é a última que pode aquiescer. O seu sistema nervoso e todo o organismo impelem-no a uma atividade substitutiva. Obcecado pela idéia do fim almejado, vê-o e sente-o. O seu organismo reproduz os atos sugeridos pelas expectativas de esperança, ditadas pela emoção da paixão tão fortemente sentida.

O homem, sob a onda de fúria fica impotente ou dominado pelo ódio frustrante, cerra espontaneamente o punho e desfere imaginários golpes sobre seu inimigo, balbuciando imprecações, lançando palavras de ódio e raiva contra ele. O amante que sofre com a insensibilidade e a impassividade da sua amada, tem visões dela, dirige-lhe a palavra, suplica-lhe e ordena favores, sente-se correspondido, abraça-a em

sonhos. O pescador ou o caçador ansioso vê na sua imaginação a presa emaranhada nas redes, o animal atingido pela lança; profere os seus nomes, descreve por palavras as suas visões da magnífica pescaria ou caçada, esboça mesmo gestos de representação mímica daquilo que deseja. O homem perdido à noite no bosque ou na selva, atormentado pelo receio supersticioso, vê-se rodeado de demônios, dirige-lhes a palavra, tenta afastá-los, ou foge deles cheio de medo, como um animal que procura salvar-se fingindo-se morto.

Estas reações à acabrunhante emoção ou desejo obsessivo constituem reações naturais do homem à situação específica, baseadas num mecanismo psicofisiológico universal. Engendram o que se poderia designar por expressões alargadas de emoção por atos ou por palavras, os gestos ameaçadores de raiva impotente e suas maldições, a realização espontânea do fim desejado num *impasse* prático, os gestos apaixonados e acariciadores do amante, e assim sucessivamente. Todos estes atos e obras espontâneos deixam antever ao homem os resultados desejados, ou exprimem a sua paixão em gestos incontroláveis, ou irrompem em palavras que dão livre expressão ao desejo e deixam antever o seu fim.

E qual é o processo puramente intelectual, a convicção formada durante esta livre explosão de emoção em palavras e atos? Em primeiro lugar, surge uma imagem nítida do fim almejado, da pessoa odiada, ou o perigo receado ou do fantasma. E cada imagem mistura-se com a sua paixão específica, o que nos leva a pressupor uma atitude ativa em relação a essa imagem. Quando a paixão atinge o ponto de rotura, em que o homem se descontrola, as palavras que profere, o comportamento cego, permitem o afluxo de tensão psicológica acumulada. Mas a toda esta explosão preside a imagem do fim. Proporciona a força motriz da reação, aparentemente organizada e dirige palavras e atos em relação a um objetivo definido. A ação substitutiva em que a paixão encontra o seu escape, e que se fica a dever à impotência, tem subjacente todo o valor de uma ação real, a que a emoção, caso não fosse impedida, teria conduzido naturalmente.

À medida que a tensão se desgasta nas palavras e nos gestos, as visões obsessivas se desvanecem, o fim desejado parece mais próximo da concretização, recuperamos o equilíbrio, estamos novamente em harmonia com a vida. E permanece em nós a convicção de que as palavras de maldição e os gestos de fúria se deslocam para a pessoa odiada e acertaram no alvo; que a imploração de amor, os abraços visionários não podem ter ficado sem resposta, que o êxito da consecução visionária da nossa demanda não pode ter ficado sem uma influência benéfica para a questão pendente. No caso do medo, como a emoção que nos levou ao comportamento frenético abranda gradualmente, sentimos que dói esse comportamento que afastou os terrores. Em resumo, uma forte experiência emocional, que se desgasta num fluxo puramente subjetivo de imagens, palavras e atos de comportamento, deixa uma convicção muito profunda da sua realidade, como se fosse alguma realização prática e positiva, como se fosse algo efetuado por um poder revelado ao homem. Este poder, nascido da obsessão mental e fisiológica, parece apoderar-se de nós vindo de fora, e para o homem primitivo, ou para o espírito crédulo e ignorante de todos os tempos, o feitiço, o rito e a crença espontâneos na sua eficácia devem assumir-se como revelação direta de fontes exteriores e sem dúvida impessoais.

Ao compararmos este ritual espontâneo e esta verborrêia do extravasamento da paixão ou do desejo com os rituais mágicos estipulados por tradição e com os princípios personificados nos feitiços e substâncias mágicas, a extraordinária semelhança de ambos os resultados mostra que não são independentes um do outro. O ritual mágico, a maior parte dos seus feitiços e substâncias, têm sido revelados ao homem através daquelas experiências acerbas que o acometem nos *impasses* da sua vida instintiva e dos seus objetivos práticos, naqueles intervalos e fendas deixados no sempre imperfeito muro da cultura que se ergue entre si e as circundantes tentações e perigos do seu destino. Creio que temos de reconhecer não só uma das fontes como também o próprio manancial da crença mágica.

Por conseguinte, à maior parte dos tipos de ritual mágico corresponde um ritual espontâneo de expressão emocional ou uma antevisão do fim desejado. À maior parte dos aspectos do feitiço mágico, às ordens, invocações, metáforas, corresponde uma torrente natural de palavras na maldição, na súplica, no exorcismo e nas descrições dos desejos não realizados. A cada crença na eficácia da magia se pode estabelecer uma correspondência com uma daquelas ilusões de experiência subjetiva, efêmera no espírito do racionalista civilizado, embora mesmo ali nem sempre ausente, mas forte e convincente para o homem simples de cada cultura e, acima de tudo, para o espírito do selvagem primitivo.

Assim, os fundamentos da crença e da prática mágicas não saem do nada, devem-se antes a uma série de experiências efetivamente vividas em que o homem recebe a revelação do seu poder para alcançar o fim desejado. Cabe-nos perguntar agora: qual a relação entre as promessas contidas em tal experiência e a sua concretização na vida real? Por muito plausíveis que pudessem ser as falsas pretensões de magia para o homem primitivo, como é que permaneceram ocultas por tanto tempo?

A resposta é que, em primeiro lugar, constitui fato sobejamente conhecido que, na memória humana, o testemunho de um caso positivo ofusca sempre o negativo. Uma vitória compensa muitas derrotas.

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

Assim, é de desconfiar mais das instâncias que afirmam a magia do que daquelas que a negam. Mas existem outros fatos que confirmam, através de testemunhos reais ou aparentes, a existência da magia. Vimos que o ritual mágico deve ter tido origem numa revelação numa experiência real. Mas o homem que a partir dessa experiência concebeu, formulou e forneceu aos membros da sua tribo o cerne de uma nova execução mágica – agindo, recorde-se, de perfeita boa-fé – deve ter sido um gênio. Os homens que depois dele herdaram e transmitiram a sua magia, sem dúvida que sempre a enriquecê-la e a desenvolvê-la, ao mesmo tempo que acreditavam estar simplesmente seguindo a tradição, devem ter sido sempre homens de grande inteligência, energia e capacidade de iniciativa. Seriam homens bem sucedidos em todas as emergências. Constitui fato empírico que, em todas as sociedades selvagens, a magia coincide também com o êxito pessoal, com a perícia, com a coragem e com o poder mental. Não admira que seja considerada uma fonte de sucesso.

A reputação pessoal do mago e a sua importância no engrandecimento da crença quanto à eficácia da magia são a causa de um fenômeno interessante: daquilo a que se pode chamar de *corrente mitológica* da magia. A volta de cada grande mago surge uma aura de histórias sobre as suas maravilhosas curas ou mortes, as suas pescarias, as suas vitórias, as suas conquistas de amor. Em cada sociedade selvagem tais histórias constituem a espinha dorsal da crença da magia, pois, apoiando-se como se apóiam nas experiências emocionais por que cada um passou, a crônica dos milagres mágicos firma-se, independentemente de qualquer dúvida ou sofisma. Cada eminente praticante, para além da sua afirmação tradicional, para além da filiação com os seus antecessores, dá a sua garantia pessoal de operar maravilhas.

Desta forma, o mito não é um produto inútil de épocas recuadas, sobrevivendo apenas como vã narrativa. É uma força viva, produzindo constantemente novos fenômenos, rodeando constantemente a magia de novos testemunhos. A magia move-se na glória da tradição passada, mas também cria uma atmosfera de mito sempre viva. Assim como existe já o conjunto de lendas, fixo, estandardizado e constituindo o folclore da tribo, existe também uma corrente de narrativas no gênero das da época mitológica. A magia é a ponte entre a idade de ouro do ofício primevo e o atual poder prodigioso. Daí que as fórmulas estejam cheias de alusões míticas que, quando proferidas, libertam os poderes do passado, lançando-os no presente.

Vê-se também aqui a função e o significado da mitologia sob uma nova luz. O mito não é uma especulação selvagem sobre a origem das coisas que extravasam o interesse filosófico. Assim como também não é o resultado da contemplação da natureza – uma espécie de representação simbólica das suas leis. É a afirmação histórica de um daqueles acontecimentos que atestam definitivamente a verdade de uma determinada forma de magia. Por vezes, é o registro efetivo de uma revelação mágica que provém diretamente do primeiro homem a quem a magia foi revelada numa ocorrência dramática. Mais frequentemente, assenta o fato de ser apenas um relato da forma como a magia entrou na posse de um clã, ou de uma comunidade, ou de uma tribo. Em qualquer dos casos, é uma garantia da sua verdade, uma prova da sua filiação, um certificado de validade. E como já vimos, o mito é a consequência natural da fé humana, porque cada poder deve dar indícios da sua eficácia, deve atuar e saber-se que atua, se se pretende que as pessoas acreditem na sua virtude. Cada crença gera a sua mitologia, pois não existe fé sem milagres, e o principal mito relata simplesmente o primeiro milagre da magia.

Pode acrescentar-se de imediato que o mito está ligado não só à magia como a qualquer forma de poder ou direito social. É sempre utilizado na justificação de privilégios ou deveres extraordinários, de grandes desigualdades sociais, de pesados fardos hierárquicos, quer se passe ao nível mais elevado quer ao mais inferior. As crenças e os poderes da religião são detectados na fonte através de relatos mitológicos. Todavia, o mito religioso é um dogma bastante explícito, a crença no inferno, na criação, na natureza das divindades, convertido numa história. Em contrapartida, o mito sociológico, especialmente nas culturas primitivas, está normalmente misturado com as lendas relativas às origens do poder mágico. Não estaremos a exagerar se dissermos que a mitologia mais típica e mais altamente desenvolvida nas sociedades primitivas é a magia, e a função do mito não é explicar, mas confirmar, não é satisfazer a curiosidade, mas dar confiança no poder, não é fazer render histórias inverossímeis, mas estabelecer a livre circulação de ocorrências atuais, frequentemente semelhantes à validade da crença. A estreita ligação entre o mito e o culto, a função pragmática do mito a aplicação da crença, tem sido persistentemente descurada em favor da teoria etimologista ou explicativa do mito, tornando-se necessário fazermos uma paragem neste ponto.

### 5. MAGIA E CIÊNCIA

Tivemos de efetuar uma digressão à mitologia, uma vez que descobrimos que o mito é engendrado pelo êxito real ou imaginário da feitiçaria. Mas – e os seus insucessos? Com toda força que a magia extrai da crença espontânea e do ritual espontâneo de intenso desejo ou emoção frustrada, com toda força que lhe é dada pelo prestígio pessoal, pelo poder social e pelo sucesso tanto do mago quanto do praticante – registram-se ainda imperfeições e quebras, e deveríamos subestimar no selvagem a inteligência, a lógica

e a compreensão da experiência se presumíssemos que não se apercebe dela e que falha ao tentar controlá-la.

Em primeiro lugar, a magia está rodeada de condições rigorosas: recordação exata de uma fórmula, execução irrepreensível do rito, observância rígida dos tabus e formalidades que manietam o mago. Se qualquer destes aspectos for negligenciado, a magia não surtirá efeito. E depois, mesmo que a magia seja efetuada de maneira perfeita, os seus efeitos podem igualmente ser anulados: pois, para cada magia pode existir também a contramagia. Se a magia, como vimos, se obtém pela união do forte desejo do homem com o capricho da sorte, nesse caso, qualquer desejo, positivo ou negativo, pode – ou melhor, deve – ter a sua magia. Ora, em todas as suas ambições sociais e materiais, em todos os seus esforços para apanhar boa fortuna e agarrar sorte favorável, o homem move-se numa atmosfera de rivalidade, de inveja e de ódio. Para a sorte, os bens, mesmo a saúde, são questões de grau e de comparação, e se o vizinho tem mais cabeças de gado, mais esposas, mais saúde e mais poder do que ele, sente-se inferiorizado com tudo o que possui e tudo o que representa. E é tal a natureza humana que o desejo de um homem é satisfeito tanto pelo retrocesso dos outros como pelo seu próprio progresso. A este jogo sociológico de desejo e contradesejo, de ambição e de ódio, de sucesso e de inveja, corresponde o jogo da magia e da contramagia, ou da magia branca e da magia negra.

Na Melanésia, onde observei participativamente este problema, não se encontra um único ato de magia que não se acredite ter um neutralizante que, se forte, destrói por completo os seus efeitos. Em determinados tipos de magia, como por exemplo o da saúde e da doença, as fórmulas agrupam-se duas a duas. Um feiticeiro que aprende a forma de provocar uma doença específica aprenderá simultaneamente a fórmula e o rito com que poderá anular por completo os efeitos da sua magia negativa. Mais uma vez, no amor, existe não só a crença de que, quando são aplicadas duas fórmulas para conquistar o mesmo coração, a mais forte suplantar a mais fraca, mas há feitiços proferidos diretamente para afastar o afeto da amada ou da mulher alheia. É difícil afirmar se esta dualidade da magia é consistentemente efetuada em todo o lado como nas Trobriand, mas não resta margem para dúvidas de que existem universalmente as forma gêmeas da magia branca e da negra, da magia positiva e da negativa. Desta maneira, quando a magia não resulta, pode sempre encontrar-se como justificação um lapso de memória, incúria na execução ou na observância de um tabu e, por último, mas não menos importante, no fato de alguém ter praticado a contramagia.

Estamos agora em posição de afirmar com maior segurança a relação entre a magia e a ciência, a que fizemos referência anteriormente. A magia é semelhante à ciência pelo fato de ser sempre intimamente associada aos instintos, carências e objetivos humanos uma finalidade definida. A arte da magia está vocacionada para a consecução de objetivos práticos. À semelhança de outras artes e ofícios, também é governada por uma teoria, por um sistema de princípios que dita a maneira de dar forma ao ato para que este resulte plenamente. Ao analisarmos os feitiços, ritos e substâncias mágicas, verificamos que existe uma quantidade de princípios gerais a que ambas obedecem. Tanto a ciência como a magia desenvolvem uma técnica especial. Na magia, tal como nas outras artes, o homem pode desfazer aquilo que fez ou reparar os danos que causou. Efetivamente, na magia, os equivalentes quantitativos da negra e da branca parecem ser muito mais exatos, e os efeitos da bruxaria muito mais completamente erradicados através da contrabruçaria, do que é possível em qualquer outra arte ou ofício de caráter prático. Assim, tanto a magia como a ciência revelam certas semelhanças, e, com Sir James Frazer, podemos adequadamente chamar à magia pseudociência.

E não é difícil detectarmos o caráter falso desta pseudociência. A ciência, mesmo como representação do conhecimento primitivo do homem selvagem, baseia-se na experiência normal e universal do dia-a-dia, experiência conquistada pela luta do homem com a natureza para sua subsistência e segurança, assente na observação, determinada pela razão. A magia baseia-se na experiência específica de estados emocionais em que o homem se observa a si próprio e não a natureza, em que a verdade é revelada não através da razão, mas da ação das emoções sobre o organismo humano. A ciência fundamenta-se na convicção de que a experiência, o esforço e a razão são válidos; a magia, na crença de que a esperança não pode falhar nem o desejo iludir. As teorias do conhecimento são ditadas pela lógica, as da magia pela associação de idéias sob os auspícios do desejo. Como fato empiricamente comprovado, os moldes do conhecimento racional e os moldes do saber mágico estão por si incorporados numa tradição diferente, num esquema social diferente e num tipo de atividade diferente, e todas estas diferenças são perfeitamente reconhecidas pelos selvagens. Uma constitui o domínio do profano; a outra, rodeada de formalidades, mistérios e tabus, constitui metade do domínio do sagrado.

## 6. MAGIA E RELIGIÃO

Tanto a magia como a religião surgem e resultam de situações de tensão emocional: crises da vida, lacunas em objetivos importantes, morte e iniciação nos mistérios tribais, infelicidade no amor e ódio não mitigado. Tanto a magia como a religião permitem escapes para tais situações e *impasses*, e só proporcionam uma saída empírica, passando pelo ritual e pela crença, para o domínio do sobrenatural.

## Magia, Ciência e Religião - Bronislaw Malinowski

Este domínio abarca, na religião, crenças em fantasmas, espíritos, os primitivos presságios da providência, os guardiões dos mistérios tribais; na magia, a força e a virtude primitivas da magia. Quer a magia quer a religião assentam estritamente na tradição mitológica, e existem também na atmosfera do milagroso, numa constante revelação do seu prodigioso poder. Ambas se encontram rodeadas de tabus e formalidades que distinguem os seus atos dos do mundo profano.

Mas, afinal, que distingue a magia da religião? Tomamos como ponto de partida uma distinção muito concreta e evidente: definimos, no domínio do sagrado, magia como uma arte prática constituída por atos que são apenas meios para um fim objetivo que se espera vir a desenrolar posteriormente; religião como um conjunto de atos independentes que constituem por si próprios a realização da sua finalidade. Podemos agora estender esta diferença até às suas camadas mais profundas. A arte prática da magia possui a sua técnica limitada, circunscrita: feitiço, rito e o estado do praticante formam sempre a sua velha tríade. A religião, com seus aspectos e objetivos complexos, não possui uma técnica tão simples, e a sua unidade não pode ser vista nem na forma dos seus atos, nem sequer na uniformidade do seu conteúdo, antes, porém, na função que desempenha e no valor da sua crença e do seu ritual. Mais uma vez, a crença na magia, correspondendo à sua natureza prática e despretensiosa, é extremamente simples. Constitui sempre a afirmação do poder do homem para provocar determinados efeitos concretos, por intermédio de um feitiço ou ritos específicos. Por outro lado, na religião, encontramos todo um mundo sobrenatural de fé; o panteão de espíritos e demônios, os poderes benéficos do totem, o espírito tutelar, o ancião tribal, a visão da vida futura, criam para o homem primitivo uma segunda realidade sobrenatural. A mitologia da religião é também mais variada e complexa, bem como mais criativa. Centra-se normalmente em torno dos vários dogmas da crença, e desenvolve-os em cosmogonias, contos de heróis da cultura, relatos de feitos de deuses e semideuses. Na magia, dada a sua importância, a mitologia é uma constante jactância das proezas do homem primitivo.

A magia, arte específica para fins específicos, em cada uma das suas formas, entrou na posse do homem, e nunca mais de lá saiu, sendo transmitida por filiação direta de geração em geração. Daí que tenha logo desde os primeiros tempos ficado nas mãos de especialistas, e a primeira profissão da humanidade, e a de feiticeiro ou feiticeira. Em contrapartida, a religião, nas suas condições primitivas, é assunto genérico, em que todos participam em pé de igualdade. Cada membro da tribo tem de passar pela iniciação, iniciando depois outros. Todos choram, lamentam, cavam a sepultura e comemoram, e a seu tempo chega a vez de cada um ser chorado e comemorado. Os espíritos são para todos e cada um se torna espírito. A única especialização na religião – isto é, na primitiva mediunidade espiritualista ou espírita – não é uma profissão, mas um dom pessoal. Uma diferença mais entre magia e religião é o papel da magia branca e da magia negra na bruxaria, ao passo que a religião, nos seus estágios mais primitivos, evidencia pouco contraste entre o bem e o mal, entre os poderes benéficos e os maléficos. Tal fica também a dever-se ao caráter prático da magia, que procura obter resultados quantitativos diretos, enquanto a religião, embora essencialmente moral, tem que lidar com acontecimentos fatídicos e irremediáveis, com forças e seres sobrenaturais, de maneira que não tem ali cabimento o desfazer de coisas feitas pelo homem. A máxima de que o medo é que criou os primeiros deuses no universo certamente não é aplicável à luz da antropologia.

Por forma a compreender-se a diferença entre a religião e magia e ficar-se com uma visão clara do triângulo magia, ciência e religião, tracemos muito brevemente o perfil cultural de cada uma delas. A função e o valor do conhecimento primitivo foram avaliados e não apresentam dificuldades. Relacionando o homem com o seu ambiente, permitindo-lhe o aproveitamento das forças da natureza, a ciência e o conhecimento primitivos proporcionam-lhe uma imensa vantagem biológica, colocando-o bastante acima do resto da criação. Ficamos já a compreender a função e o valor da religião no estudo atrás referido sobre os credos e cultos dos selvagens. Ali se referiu que a fé estabelece, fixa e permite todas as atitudes mentais válidas, como o respeito da tradição, a harmonia com o ambiente, a coragem e a confiança para enfrentar as dificuldades e a perspectiva da morte. Esta crença, personificada e mantida através do culto e do cerimonial, possui um imenso valor biológico, ao mesmo tempo que revela ao homem primitivo a verdade, no sentido mais amplo e pragmático da palavra.

Qual a função cultural da magia? Vimos que todos os instintos e emoções, todas as atividades práticas, colocam o homem perante *impasses* em que as lacunas do seu conhecimento e as limitações do seu poder de observação e raciocínio iniciais o traem num momento crucial. O organismo humano reage por acessos espontâneos, em que se geram as rudimentares formas de comportamento e também rudimentares crenças na sua eficácia. A magia instala-se em formas tradicionais constantes. Assim, a magia proporciona ao homem primitivo uma série de atos e crenças rituais prontos a utilizar, com técnica mental e prática definida, que estabelece a ligação com as perigosas lacunas em cada objetivo ou situação crítica importante. Permite que o homem empreenda com confiança as suas tarefas importantes, mantenha o seu equilíbrio e a sua integridade mental nos acessos de raiva, nos ataques de ódio, no amor não correspondido, no desespero e na ansiedade. A função da magia é ritualizar o otimismo do homem, enaltecer a sua fé no triunfo da esperança sobre o medo. A magia exprime para o homem o maior valor



da confiança em relação à dúvida, da firmeza em relação à indecisão, do otimismo em relação ao pessimismo.

Numa visão panorâmica, das altas esferas da segurança da civilização desenvolvida, é fácil diagnosticar toda a crueza e irrelevância da magia. Mas, sem o seu poder e orientação, o homem primitivo não poderia ter superado como superou as suas dificuldades de ordem prática, assim como não poderia ter progredido para estágios de cultura mais avançados. Daí a universalidade da ocorrência da magia nas sociedades primitivas e o seu enorme impacto. Daí, também, que encontremos a magia como invariável coadjuvante de todas as atividades importantes. Creio que devemos ver nela a personificação da sublime loucura da esperança, que até o momento tem sido a melhor escola de caráter do homem. <sup>(1)</sup>

---

<sup>(1)</sup> *Nota bibliográfica.* – As obras mais importantes sobre Religião, Magia e Conhecimentos Primitivos, a que o texto alude direta ou implicitamente são: E. B. Taylor, *Primitive Culture*, 4<sup>a</sup> ed., 2 vols., 1903; J. F. McLennan, *Studies in Ancient History*, 1886; W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1899; A. Lang, *The Making of Religion*, 1889, e *Magic and Religion*, 1901. Estas, embora desatualizadas no que se refere aos elementos e a algumas das suas conclusões, não deixam de ser inspiradoras e de merecer estudo. Absolutamente recentes e representativas dos pontos de vista mais atuais são as obras clássicas de J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3<sup>a</sup> ed., em 12 vols., 1911-1914 (também em edição resumida, 1 vol.), *Totemism and Exogamy*, 4 vols, 1910; *Folk-lore in the Old Testament*, 3 vols., 1919; *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, até o momento 3 vols., 1913-1924. Juntamente com as obras de Frazer, deveriam ler-se as duas excelentes contribuições de E. Crawley, *The Mystic Rose*, 1902 (esgotado, a sair nova edição brevemente), e *The Tree of Life*, 1905. Igualmente sobre a história da moral, as duas obras extremamente importantes: E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols., 1905, e L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 2<sup>a</sup> ed., 1915. Ainda: D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, 1899; K. Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, 1904 (in "Globe", em fascículos); R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909; H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909; A. van Gennep, *Les Rites de Passage*, 1909; J. Harrison, *Themis*, 1910-1912; I. King, *The Development of Religion*, 1910; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912; E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 1912 (também versão inglesa); P. Ehrenreich, *Die Allgemeine Mythologie*, 1910; R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925. Encontrar-se-á um estudo enciclopédico dos fatos e opiniões na volumosa *Volkerpsychologie*, de Wilh. Wundt, 1904; a *Encyclopedia of Religion and Ethics* de J. Hastings é excelente e indispensável ao estudioso empenhado. O Conhecimento Primitivo em particular é abordado por Lévy-Bruhl em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910; F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1910; R. Thurnwald, "Psychologie des Primitiven Menschen", no *Handbuch der vergl. Psychol.*, editado por G. Kafka, 1922; A. A. Goldenwasser, *Early Civilization*, 1923. Cf. também R. H. Lowie, *Primitive Society*, 1920; e A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1923. Para informações mais pormenorizadas sobre os nativos da Melanésia, cf. R. H. Codrington, *The Melanesians*, 1891; C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, 1910; R. Thurnwald, *Forschungen auf den Solominseln und Bismarckarchipel*, 2 vols., 1912, e *Die Gemeide der Bânaro*, 1921; B. Malinowski, *The Natives of Mailu*, 1915 (in trad. Da R. Soc. Of S. Australia, vol. XXXIX); "Baloma", artigo em *Journ. of the R. Anthropol. Institute*, 1916; *Argonauts of the Western Pacific*, 1922; e três artigos em *Psyche*, III, 2; IV, 4; V, 3, 1923-1925.