

## A MAGIA EM UM TEXTO TÉCNICO AGRONÔMICO DA ANTIGUIDADE ROMANA: O *OPUS AGRICULTURÆ*, DE PALÁDIO

*Luis Augusto Schmidt Totti*<sup>1</sup>

### RESUMO

Este trabalho consiste na análise do capítulo 35, livro I, do tratado agronômico *Opus agriculturæ*, escrito no século V d.C. por Paládio (*Rutilius Taurus Aemilianus Palladius*). Nesse capítulo o autor apresenta algumas receitas, denominadas *remedia*, para a proteção da propriedade rural e da horta contra pragas e fenômenos climáticos, como granizo e nevoeiros. As práticas mágicas são identificadas de acordo tanto com os princípios fundamentais da magia (similaridade, contigüidade e contrariedade), que regem o pensamento mágico, quanto com alguns elementos da simbologia mágica. Como o autor parece não distinguir magia e ciência, uma vez que ele apresenta juntas as duas espécies de receitas, a análise de alguns *remedia* enfatiza um estudo específico dos materiais e substâncias empregados nessas receitas e de sua validade para a Ciência hoje. Isso conduz às discussões de como o pensamento mágico funciona, quais são os limites (se é que eles realmente existem) entre Magia e Ciência e entre Magia e Religião. Este trabalho discorre sobre os assuntos acima e tem como objetivos: demonstrar as características que autorizam a classificar os *remedia* descritos por Paládio como magia popular; identificar as relações existentes entre esse tipo de prática e formas mais complexas de magia, assim como com a religião e a ciência; demonstrar a contribuição da magia popular na agricultura da Roma antiga para a formulação de critérios mais apropriados de avaliação da magia em comparação aos pensamentos religioso e científico.

**Palavras-chave:** agricultura, magia, religião, ciência, Roma.

### ABSTRACT

This work analyses the chapter 35, book I, of the agricultural treatise *Opus agriculturæ*, written by *Rutilius Taurus Aemilianus Palladius* (V C.E.). In that chapter the author presents some recipes, called *remedia*, to protect the farm and the garden against weeds and weather phenomena, as blight and fogs. The magical practices are identified according to both the fundamental principles of magic (similarity, contiguity, contrariety), which rule magical thought, and some elements of magical symbology. As the author seems not to distinguish magic and science, for he brings together both kinds of recipes, the analysis of some *remedia* emphasizes a specific study on the materials and

substances employed in those recipes and their value in Science today. This leads to the discussions of how magical thought works, what are the limits (if they actually exist) between Magic and Science and between Magic and Religion. This work covers the subjects above and it has the following purposes: demonstrate the characteristics that authorize the *remedia* described by Palladius to be classified as folk magic; identify the relations between this kind of practice with more complex forms of magic, as with religion, with science; demonstrate the contribution of the folk magic in ancient Rome farming for the formulation of more appropriated criteria of evaluating magic in comparison to religious and scientific thought.

**Key-words:** agriculture, magic, religion, science, Rome

A agricultura, por ser uma atividade diretamente ligada ao trato com as forças da natureza, é uma área particularmente receptiva ao desenvolvimento de crenças nas quais o ser humano se apega para obter os melhores rendimentos, de tal forma que seus negócios prosperem e lhe garantam os proventos de que necessita para uma vida tranquila. A atividade agrícola exige o conhecimento de técnicas que dizem respeito não somente à observação do curso regular e repetido da natureza, mas ao trato com eventos inesperados e em alguns casos devastadores para as plantações, o que muitas vezes faz com que as técnicas oferecidas pela ciência sejam insuficientes para o controle de determinados fenômenos e suas consequências.

O agricultor acredita na obtenção de bons resultados como decorrência de um trabalho executado de acordo com as regras; ao mesmo tempo, ele depende de forças exteriores que podem reduzir a nada os seus esforços; é a incerteza quanto ao resultado a ser alcançado, apesar dos esforços em cumprir as melhores regras de trabalho, que despertam no camponês a sensação de ser o joguete de forças superiores, de divindades que ele busca conciliar a seu favor (ROBERT, 1985, p. 289). Ampliando esse raciocínio, podemos afirmar que o agricultor se fia em divindades, e não apenas nas oferecidas pela religião oficial; apoia-se também em poderes mágicos ou em qualquer energia mística ou transcendental que – acredita ele – lhe darão a garantia que por suas próprias forças ou pelo conhecimento empírico ele não lograria obter. Trata-se de uma situação propícia para que o homem se apegue à crença na magia. Não seria inoportuno lembrarmos o

antropólogo Malinowski (MALINOWSKI, 1982, p. 94), que embasa sua teoria do pensamento mágico no princípio de que o homem recorre à magia quando se encontra numa situação de dificuldade tal que seus conhecimentos, suas habilidades e suas experiências não são suficientes para enfrentar as ameaças que o circundam.

No caso da literatura agronômica, referências a práticas mágicas podem ser encontradas em todas as obras, desde Catão (séc. II a.C) até Paládio (séc. V d.C), além de estarem presentes numa obra não propriamente agronômica, mas de cunho naturalista, a imponente enciclopédia *História Natural*, de autoria de Plínio, o velho (séc. I d.C.).

O interesse deste trabalho recai sobre o *Opus agriculturæ* de Paládio, especificamente o capítulo 35 do livro I, intitulado “remédios da horta e do campo” (*remedia horti uel agri*), em que o autor apresenta receitas mágicas contra pragas e fenômenos climáticos. Trata-se de um capítulo *sui generis* dentro do *Opus agriculturae*; nele o autor põe num mesmo plano receitas de caráter técnico e outras de caráter mágico, sem que aparentemente o autor indique fazer alguma diferenciação na natureza dos dois tipos de *remedia*. Ainda que nos outros tratados agronômicos romanos possam ser encontradas prescrições de natureza mágica, o tratado de Paládio é o único dentre todos a ter um capítulo inteiro dedicado ao assunto, o que confere importância particular à sua obra.

Escrito no século V d.C., o *Opus agriculturæ* encerra o ciclo dos tratados agronômicos vindos à luz na antiguidade romana. A obra compõe-se de treze livros: no primeiro deles, um capítulo introdutório, o autor fornece orientações ao interessado em adquirir uma propriedade rural e empreender a atividade agrícola; nos outros doze livros (do livro II ao XIII), Paládio obedece a um esquema cronológico, dedicando cada um deles à apresentação das tarefas a serem executadas em um dos doze meses do ano (janeiro a dezembro, na mesma sequência do calendário). Nesses livros a distribuição dos assuntos tratados segue um ordenamento regular. Em todos eles, os capítulos iniciais contemplam o trabalho de preparação dos terrenos, a sementeira, o plantio, os enxertos e trabalhos diversos; os capítulos seguintes têm como assunto o cultivo das videiras e das oliveiras, embora essa matéria não conste em todos os doze livros, mas apenas nos

correspondentes aos meses em que essas atividades devem ser executadas. Seguem-se os capítulos sobre animais domésticos, apicultura e receitas para o preparo de produtos do campo. Todos os doze livros são encerrados com um capítulo relativo à duração das horas nos meses respectivos. A maneira como Paládio compõe e estrutura os livros e os capítulos ao longo de sua obra constitui uma notável inovação. Exposto na forma de um calendário agrícola, o tratado agrônômico de Paládio logrou proporcionar a seus consulentes uma leitura clara e uma consulta prática e cômoda, permitindo, como em nenhum dos tratados anteriores, a obtenção rápida da informação desejada, caracterizando-se como obra destinada a consultas rápidas mais do que a ser lida do princípio ao fim. O *Opus agriculturæ* consagra-se, desta forma, como o marco inicial do aparecimento dos tratados em forma de almanaque, alcançando sucesso imediato e prolongado pelos dez séculos seguintes, o que corresponde a praticamente todo o período da Idade Média.

No que diz respeito especificamente ao livro I, ele não está incluído no esquema de um calendário agrícola como os restantes. Entranto, não é inferior aos demais livros em importância. Seu conteúdo dificilmente poderia ser diluído ao longo do calendário agrícola. René Martin (MARTIN, 1976, p. 27) observa que o livro I não trata de questões exclusivamente agrônômicas, mas de temas gerais que interessam a um proprietário rural; por isso, constitui uma unidade independente. Ana Moure Casas (MOURE CASAS, 1990, p. 36), por sua vez, argumenta que o conteúdo do livro introdutório é incompatível com o critério de divisão mensal da obra na forma de um calendário, sendo mais prático dispô-lo no início da obra, como capítulo introdutório, no qual são fornecidas informações sobre condições prévias indispensáveis para o funcionamento e a auto-suficiência de uma propriedade rural.

O capítulo 35, objeto do presente estudo, traz uma série de receitas enumeradas por Paládio para a proteção da horta e do campo contra o granizo, o nevoeiro, insetos, ratos e toda sorte de ameaça à produção agrícola. Para a composição do conjunto dos treze livros que compõem o *Opus agriculturae*, Paládio se inspirou em vários escritores técnicos agrônômicos. A fonte principal é a obra *De re rustica* de Columela (MARTIN,

1976, p. xxxii). Nos capítulos sobre horticultura, Paládio teria se inspirado no tratado *De arboribus*, de autoria de Gargílio Marcial (*Gargilius Martialis*, séc. III d.C.). O *Artis architectonicae priuatis usibus adbreuiatus liber*, um compêndio sobre arquitetura de autoria de Faventino (*M. Cetus Faentinus*), escrito provavelmente no século IV d.C., teria sido empregado nos capítulos relativos às construções rurais (MARTIN, 1976, p. xxxiii e xxxiv). Por fim, as *Geopônicas* são a obra da qual Paládio extraiu os conteúdos referentes a receitas variadas. É exatamente esta última obra que constitui a fonte da quase totalidade das receitas indicadas no capítulo 35. Além de ser uma obra importante do ponto de vista de sua influência na formulação do conteúdo do capítulo sobre os *remedia* para o campo e para a horta, as *Geopônicas*, pelo modo como foram compostas e difundidas, requerem algumas informações adicionais. Esta obra, na verdade, é uma coletânea disposta em vinte livros, elaborada em Bizâncio no século X d.C., a partir de fragmentos de obras de quatro autores que viveram durante a antiguidade tardia (MARTIN, 1976, p. xxxii). Também é conhecida pelo nome “*Geopônicas gregas*” (*Geoponici graeci*), evidentemente por se tratar de uma obra escrita por autores bizantinos em língua grega. São estes os autores cujas obras compõem a coletânea: *Vindonius Anatolius*, *Iulius Africanus*, *Didymus* e *Cassianus Bassus* (MARTIN, 1976, p. xxxii; RODGERS, 2002, p. 161-3). O capítulo 35 se divide em dezesseis parágrafos, nos quais o autor enumera uma série de receitas caseiras e de rápida execução, denominadas *remedia*, com o objetivo de proteger a horta e o campo contra uma série de adversidades, como chuvas de granizo, nevoeiro e diversas pragas, como insetos diversos e mesmo roedores e répteis. Os materiais e substâncias empregados são basicamente compostos de substâncias extraídas de vegetais, excrementos ou partes de animais, além de minérios; instrumentos agrícolas também compõem a lista de objetos utilizados. No que diz respeito às receitas mágicas, embora admitam o emprego de substâncias, materiais e gestos os mais diversificados, parecem remeter a uma estrutura de pensamento regular e recorrente. Aparentemente essa “psicologia” está por trás de um mecanismo pouco variável e ao mesmo tempo amplo de formulação de ritos e símbolos. Pouco variável porque se baseia na aplicação de um número limitado de princípios que parecem reger a criação de uma série de rituais

mágicos; amplo, pois são extensivos a grande número de práticas, independentemente da forma concreta que os ritos assumem, o que nos leva a pensar em um raciocínio mágico abstrato regulado por leis específicas. Embora a magia apresentada por Paládio seja de cunho popular, e a tendência seja avaliá-la como variante empobrecida e rudimentar da magia manifestada em rituais mais elaborados, algumas semelhanças podem ser percebidas entre ambas as modalidades, tanto nos símbolos, como na aplicação desses princípios criadores de rituais. Em alguns outros casos, é possível identificar prováveis analogias com ritos e com estruturas simbólicas pertencentes ao campo da religião. Em segundo lugar, Paládio enumera lado a lado, indistintamente, práticas de natureza exclusivamente mágica e procedimentos que, embora possam se confundir com rituais mágicos ou com credices e práticas supersticiosas, apresentam alguma validade técnica, no todo ou em parte. Nesse aspecto, magia e ciência se confundem em objetivos e em suas formas e mesmo uma análise detalhada implica dificuldades de discernir a natureza de determinados procedimentos, se prescrição técnica ou se rito mágico.

Quando se fala em magia, imagina-se prontamente o ato concreto por meio do qual se consoma o ritual mágico, no qual usualmente está incluído um universo de substâncias, materiais, gestos e palavras. Marcel Mauss (MAUSS, 2000, p. 25-71) fala numa estrutura ritual elaborada, cuja execução deve ser amparada por uma série de condições a serem observadas. O cerimonial é composto pelo rito central, diretamente relacionado ao objetivo a ser alcançado, e por ritos secundários, os ritos de entrada, preparatórios, e os ritos de saída; os rituais compõem-se de um amplo receituário de substâncias mágicas, de gestos, e de palavras que propiciam o encantamento mágico. As condições de lugar e de tempo são igualmente essenciais à prática mágica. Os oficiantes, por sua vez, devem ser reconhecidos, por seus traços físicos e comportamentais anormais, como pessoas dotadas de poderes e propensas a se tornarem sacerdotes desses cultos misteriosos, feiticeiros ou bruxos. Mauss fala na transmissão hereditária do *status* de oficiante em sociedades fechadas, secretas, por meio de rituais iniciáticos. Anne-Marie Tupet (TUPET, 1976, p. 4-10), ao examinar a complexidade dos rituais mágicos tais como relatados em textos de escritores latinos, enumera suas diferentes

etapas de realização, na ordem em que são executados, ou seja: preparação do oficiante, preparação do local da operação, preparação dos ingredientes e dos objetos, ritos de entrada, invocações preliminares, oferendas propiciatórias, operação principal, encantamentos coercitivos, filactério, ritos de saída. Se pensarmos na dimensão de um cerimonial realizado com o cumprimento de todas essas condições, perceberemos que se trata de cultos muito mais elaborados que as práticas mágicas descritas por Paládio. No caso das receitas do *Opus agriculturæ*, para que o rito cumpra seus objetivos de propiciar as forças sobrenaturais, basta que se execute um único procedimento, ou um número limitado deles, diretamente relacionado ao acontecimento desejado. Mesmo quando Paládio cita uma sequência de práticas com um mesmo objetivo, como ocorre no primeiro e segundo parágrafos, com as receitas contra o granizo, trata-se de ritos independentes: *“Alguns guardam gordura de urso dissolvida em óleo e, quando estão para realizar a poda, untam seus podões com essa mistura; entretanto, para que nenhum podador o reconheça, deve-se esconder esse remédio, cuja força dizem que é tão grande que aquele que usá-lo não possa ser atacado nem pelo gelo, nem pelo nevoeiro, nem por animal nenhum; o que interessa é que o ato perde sua eficácia se profanado. Contra os mosquitos e as lesmas, espalhamos ou caldo de azeitona expremida fresco ou a fuligem dos tetos. Contra as formigas, se elas tiverem buraco de entrada na horta, devemos aproximar-lhes um coração de coruja; se elas vierem de fora, marcaremos todo o contorno da horta com cinza ou com branco de giz”*(PALÁDIO, Op. agr., I,35,2); ou, quando fazem parte de um mesmo ritual, são apenas etapas diferentes que se desenvolvem dentro um ritual único e central: *“Contra os nevoeiros e a ferrugem você queimará, de uma só vez, as palhas e todos os detritos espalhados nas várias partes da horta, quando perceber que há ameaça de nevoeiro. Contra o granizo prescrevem-se muitos procedimentos: cobre-se o moinho com um pano bem vermelho, em seguida erguem-se ameaçadoramente machadinhas ensanguentadas contra o céu; depois rodeia-se toda a extensão da horta com uma briônia, ou prega-se uma coruja estirada com as asas abertas, ou untam-se*

*com sebo de urso as ferramentas com as quais se deve trabalhar*” (PALÁDIO, Op. agr., I,35,1).

Um segundo comentário diz respeito a fórmulas orais, bastante conhecidas e muito frequentes na magia. Catão, por exemplo, indica a seguinte fórmula mágica para curar luxações:

Se ocorrer uma luxação, ela será curada com este encantamento: pegue um bastão verde com quatro ou cinco pés de comprimento, quebre-o no meio e que dois homens o prendam em suas coxas; comece a cantar (*é transmitido assim por um outro manuscrito*: «moetas uaeta daries asiadarides una petes», até que as metades do bastão se juntem): «motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter», até que as metades do bastão se juntem. Sacuda um pedaço de ferro por cima. Quando as metades do bastão se juntarem e tocarem uma na outra, segure-o com a mão e corte-o nas extremidades direita e esquerda, amarre-o na luxação ou na fratura; ela vai sarar. E, ainda assim, pronuncie todos os dias este encantamento (*é transmitido assim por um outro manuscrito*: [ou] para a luxação ou deste modo: «huat huat huat ista pista sista dannabo dannaustra) [também para a luxação ou deste modo]: huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra». (CATÃO, De agricultura, 160)

A fórmula pronunciada pode ser encontrada ainda em uma prática mencionada por Plínio, para apressar o parto de uma mulher grávida: *“Antecipam-se os partos iminentes de uma mulher, se o homem do qual ela concebeu desamarrar seu cinto, cingila com o mesmo, em seguida desatá-lo, após acrescentar a oração «eu o amarrei, eu também o desatarei», e retirar-se”* (PLÍNIO, História Natural, XXVIII, 21).

A magia oferece um enorme número de possibilidades de ritos orais, e os textos de Catão e de Plínio são apenas dois exemplos entre os inúmeros a que poderíamos nos referir. No entanto, de forma diversa do que ocorre no ritos citados acima, em que a fórmula oral é determinante para a produção da cura da luxação e da antecipação do parto, em Paládio não há nenhuma sorte de recurso a encantamentos pronunciados nem a qualquer espécie de manifestação de oralidade. Outrossim, a condição do oficiante é outro diferencial entre os cerimoniais mais complexos e as práticas citadas no capítulo 35. Para a execução destas últimas, não se fala em posse inata ou adquirida de poderes por parte do executante, tampouco se fala na necessidade de confiar a condução dos ritos a feiticeiros iniciados e vinculados hereditariamente a sociedades secretas. Não há

lugar para transe, possessão de divindades ou de espíritos qualquer natureza. O oficiante é uma pessoa comum: pode ser o dono da propriedade rural, o intendente, qualquer pessoa responsável pelo cultivo da horta. Por essas características, as práticas mágicas recomendadas por Paládio são definidas exatamente no âmbito da magia popular, da magia caseira, com finalidades bem práticas e imediatas, muito comuns em atividades como a agricultura, conforme explica Mauss, em trecho de sua obra comentado acima (MAUSS, 2000, p. 25-71). Obedecidas certas condições peculiares à sazonalidade ou à situação climática, que dizem respeito à aplicação das técnicas agrícolas e não à magia, qualquer momento é propício, qualquer local da horta ou do campo pode ser adequado, qualquer pessoa tem prerrogativas para a condução desses rituais.

Se nos aspectos analisados acima, os *remedia* do capítulo 35 se inserem na magia popular, de execução nitidamente menos complexa que as formas mais elaboradas, estilizadas e mesmo eruditas de magia, a análise da simbologia e da aplicação das leis da magia permite identificar possíveis semelhanças entre as duas formas pelas quais se manifesta a crença mágica. Convém aqui uma breve explanação sobre as leis da magia. Segundo Mauss, todo ato mágico contém três princípios, por meio dos quais busca-se representar o efeito desejado: *contiguidade*, *similaridade* e *contrariedade*. Em todas elas parte-se do pressuposto de que existe interação entre as coisas, entre os seres e entre os seres e as coisas (MAUSS, 2000, p. 72-6). A *lei da contiguidade* implica a ideia de que há identidade da parte para com o todo, ou seja, a parte vale pela coisa inteira, um todo pode ser reconstruído com o auxílio de uma de suas partes; nem mesmo a separação ou a distância entre o todo e suas partes interrompe a continuidade do todo. A personalidade de um ser é indivisa e existe em sua integralidade em cada uma de suas partes. Dessa forma, um único fio de cabelo é capaz de conter o princípio vital de uma pessoa (MAUSS, 2000, p. 77). Também o toque, o contato proposital ou acidental, permanente ou passageiro, habitual ou eventual, entre uma pessoa e coisas que não fazem parte dela pode criar uma relação de continuidade, que faz com que estes passem a integrar o todo do indivíduo, tal como as partes que foram desagregadas do corpo

(MAUSS, 2000, p. 77). *A lei da similaridade*, por sua vez, se desdobra em duas fórmulas: o igual evoca o igual (*similia similibus evocantur*), o igual atua sobre o igual e especialmente o igual cura o igual (*similia similibus curantur*). No primeiro caso, a semelhança age como a contiguidade, pois a imagem está para a coisa, da mesma forma que a parte para o todo. Uma simples figura, mesmo sem contato ou comunicação direta, é representativa daquilo que ela evoca. No entanto, não é apenas na semelhança pela imagem que se dá a manifestação dessa variante da lei da similaridade. A associação não se restringe ao uso de imagens, podendo ser feita igualmente pela simples menção do nome ou pelo pensamento, objetos que representem a pessoa, como um pássaro, um animal, um ramo, uma corda, uma agulha, um anel, enfim tudo o que lembre e faça presente a pessoa desejada (MAUSS, 2000, p. 81-2). ao se ampliar a noção de imagem a qualquer representação do ser ou da coisa evocados, ela adquire contornos de símbolo. Qualquer coisa pode ser representada simbolicamente, desde que ritualmente seja reproduzida a associação entre o objeto que imita e a coisa imitada. Mauss cita como exemplo a possibilidade de se representar, por exemplo, o exército por um boneco, a harmonia de uma aldeia por um vaso com água, o amor por meio de um nó (MAUSS, 2000, p. 83). *A lei da contrariedade*, na verdade, nada mais é do que uma outra forma da lei da similaridade. Quando o igual cura o igual, é porque produz um contrário. O igual afasta o igual e assim suscita o seu oposto. Assim como o semelhante que evoca um semelhante afasta o contrário. Trata-se da lei da contrariedade. É essa lei que explica, por exemplo, a água despejada no chão, que ao mesmo tempo em que provoca a chuva afasta seu contrário, a seca. A lógica da contrariedade se explica e se define pelos mesmos parâmetros da lógica da similaridade: o semelhante ao evocar o semelhante, faz desaparecer seu oposto. As duas noções estão estreitamente associadas. No entanto possuem aplicações invertidas (MAUSS, 2000, p. 85).

O estudo da simbologia do sangue e do olhar e a análise da aplicação das leis da magia demonstram que muitas vezes esses aspectos se interpenetram. O valor simbólico de um ser, de um objeto, ou de um gesto emerge da noção de que ele transmite, por semelhança ou contato, uma ou mais qualidades que o caracterizam de modo mais

manifesto. O olhar, por exemplo, é um símbolo mágico poderoso, uma vez que remete a uma aplicação da lei da contiguidade na sua plenitude: estabelece o contato à distância, transmitindo sentimentos, desejos e energias muitas vezes maléficas e destruidoras. O poder desse gesto é tal que gerou, em inúmeras comunidades humanas, crenças e práticas repletas de tabus ou proibições como forma de proteção contra sua influência. No texto de Paládio, pode-se constatar o valor mágico desse elemento em ao menos três situações. Primeiramente, num procedimento em que se recomenda segredo e ocultamento, de tal modo a garantir que a eficácia da receita não seja prejudicada pelo olhar hostil: *“Alguns guardam gordura de urso dissolvida em óleo e, quando estão para realizar a poda, untam seus podões com essa mistura; entretanto esse expediente deve ser realizado em segredo, para que nenhum podador o perceba; seu poder – conta-se – é tão grande que nem o gelo, nem o nevoeiro, nem animal nenhum possam causar estragos; o que é importante é que o ato perde sua eficácia se profanado”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,1-2). Em outro trecho, o olhar aparece como elemento de proteção e fertilização a distância, associado ao elemento feminino: *“[...] deve-se colocar no interior do jardim um crânio de égua - mas não virgem - ou, de preferência, de jumenta: acredita-se, pois, que com sua presença fecundam aquilo que estão olhando”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,16). É igualmente a força do olhar que atua em I,35,15, num procedimento descrito por Paládio, em que o espelho é o instrumento empregado para a prevenção contra o granizo: *“Alguns, quando percebem que a calamidade está se aproximando, recebem a imagem da nuvem por meio de um espelho colocado diante dela e com este remédio - quer a fim de que a nuvem, ao mostrar-se si mesma, se desagrade, quer a fim de que ela, como se estivesse duplicada, passe a ceder seu lugar à outra - o fato é que eles a afastam”* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,15).

O sangue, por sua vez, possui igualmente um valor simbólico dos mais intensos, dada sua importância para a vida dos animais. E a ideia de que o contato transmite propriedades de uma matéria a outra faz com que o sangue frequentemente esteja associado a esse princípio. Evita-se o contato, por exemplo, com o sangue menstrual, pois ele traz a carga da ausência da vida e, dessa forma, pode destruir o que quer que

esteja ao alcance da influência negativa de seu contato ou da sua perigosa proximidade. Tal ocorre com o trecho a seguir, em que sangue menstrual é indiretamente mencionado: *“Alguns fazem com que uma mulher menstruada, sem nenhum cinto, com os cabelos soltos, com os pés descalços, dê uma volta ao redor da horta, contra as lagartas e as outras pragas* (PALÁDIO, Op. agr., I,35,3). Nesse caso, vincula-se ao elemento feminino, muito frequente nos rituais que visam assegurar fertilidade, fecundidade e produtividade, por ser a fêmea a geradora de uma nova vida e constituir, por assim dizer, a metáfora da própria Terra, no seio da qual tudo nasce e tudo cresce. O sangue menstrual, por representar o insucesso na fecundação, traz a força destruidora que, no rito em questão, é direcionado magicamente contra as pragas das hortaliças, mais especificamente contra as lagartas. O emprego do crânio de égua ou de jumenta não virgem é um exemplo claro desse tipo de associação. Percebe-se, assim, que o valor simbólico do elemento feminino na magia pode ser explicado em grande parte pelas mesmas representações abstratas que regem as simbologias do olhar e do sangue. Outros elementos simbólicos podem ser igualmente explicados com base na aplicação dos princípios em questão (similaridade, contiguidade, contrariedade). No texto de Paládio temos como exemplo a coruja e o prego, no caso da coruja crucificada, em I,35,1 (similaridade e contrariedade); coração de coruja, em I,35,2 (contiguidade) e a proibição de amarras, nós e laços, em I,35,3 (similaridade e contrariedade). Verifica-se, portanto, que a própria caracterização de um rito pela aplicação de apenas um dos princípios nem sempre é possível, podendo uma única prática mágica ser explicada pela aplicação concomitante dos princípios da similaridade, da contiguidade e da contrariedade, somados à presença de símbolos. Fica demonstrada ainda a possibilidade de analisar os *remedia* prescritos por Paládio, mesmo tratando-se de práticas pertencentes ao domínio da magia popular, por meio das mesmas representações abstratas e concretas enunciadas pela antropologia para explicar a causalidade mágica e os mecanismos de transmissão de propriedades na magia como um todo; constata-se igualmente a complexidade que envolve a constituição simbólica de muitas das substâncias que compõem o receituário analisado. Elementos como o sangue, o olhar, o nó (ou laços e

amarras), a coruja, a hiena, a figura da mulher (ou o universo feminino num sentido mais amplo) tem representatividade universal em rituais mágicos dos mais rudimentares aos mais elaborados, conforme pode ser constatado em estudos que vão de folclore, superstições e simbolismo até os textos de escritores latinos (TOTTI, 2004, p. 236).

As considerações feitas acima não se aplicam apenas à magia, qualquer que seja o grau de complexidade de seus rituais. São extensíveis à religião, que se vale muitas vezes de princípios e representações que atuam de modo determinante no pensamento mágico. Pode-se verificar que alguns dos elementos mágicos citados possuem no âmbito das receitas prescritas por Paládio os mesmos valores e a mesma simbologia com os quais atuam na religião romana tradicional e na religião de outros povos. Os tabus relacionados ao sangue de modo geral, e ao sangue menstrual de modo particular, não são exclusivos do texto de Paládio ou de autores que os prescreveram como parte de um receituário popular; a religião romana não apenas mantinha uma série de restrições ao contato ou proximidade com mulheres menstruadas como também considerava esse fenômeno um *prodigium*, temível e de elevado poder de destruição (MONTERO, 1998, p. 76-85); trechos do Alcorão e da Bíblia (Levítico 18: 19, 29; Levítico 20: 18; Levítico 14: 19-21, 24) contêm proibições ao contato com o sangue menstrual; e quando se fala no elemento feminino, sua representação simbólica em Paládio (crânio de égua ou jumenta para proteger e fertilizar a horta) (PALÁDIO, Op. agr. I,35,16) corresponde às ideias de fertilidade e fecundidade às quais esse elemento está universalmente associado nas manifestações religiosas, incluindo as religiões da Grécia e da Roma antigas, nas quais apresenta uma rica simbologia. A crença no poder dos nós, laços e amarras motivou proibições em rituais de várias religiões. Na religião romana, pode ser constatado em rituais fúnebres (retirar o anel do morto) (DEONNA; RENARD, 1961, p. 23), em rituais de matrimônio (*nodus herculaneus*) (FESTO, De sign. uerb., III), na indumentária do *Flamen Dialis* (proibição de nós na vestimenta e do uso de anéis fechados) (AULO GÉLIO, Noites Áticas, X,15) e cerimônias religiosas, nas oferendas, assim como nos conselhos de generais e de autoridades (proibição de cruzar pernas e dedos) (PLÍNIO, História Natural, XVIII,17,59); além disso, as recorrências do sangue e do olhar como elementos

importantes no pensamento mágico-religioso revela um outro aspecto comum a ambos os sistemas de pensamento: o tabu, que na magia está associado a interdições de gestos, palavras, olhares, contatos, remete a um dos conceitos mais presentes nas manifestações religiosas ao longo da história da humanidade, a noção do inviolável, do intocável, da proteção do sagrado contra a profanação, em outras palavras, o tabu mágico se aproxima muito do *sacer* religioso (TOTTI, 2004, p. 171-2). Dessa forma, é possível afirmar com segurança que a análise do conjunto de receitas mágicas do capítulo 35 indica a existência de elementos de importante valor simbólico não apenas no campo da magia, como também no da religião, o que evidencia que a magia popular, embora rudimentar na sua estrutura ritual, é bastante complexa no que diz respeito às suas representações abstratas, idênticas às das formas mais elaboradas de magia e de religião.

A análise do capítulo 35 nos mostra que é preciso um juízo criterioso ao se afirmar que o pensamento mágico é construído com base numa lógica irracional, absolutamente contrária ao pensamento científico. As representações simbólicas identificadas no texto de Paládio indicam que a magia não apenas apresenta um grau elevado de racionalidade, como também estabelece as associações de ideias por meio de um mecanismo lógico que se assemelha ao da ciência e à do pensamento humano num sentido amplo, embora essa racionalidade seja manifestada de forma abstrata e simbólica, diferente do modo como se manifesta na ciência. Tal aproximação pôde ser verificada por meio do confronto entre os valores simbólicos de determinados elementos mágicos e a ocorrência desses valores no plano linguístico. A enorme importância do simbolismo do sangue no pensamento mágico-religioso corresponde a um dos sentidos figurados que as palavras que o designam assumem em determinadas línguas (vida, força, energia vital) (TOTTI, 2004, p. 148-50). As palavras que remetem ao campo semântico do olhar, o mais completo de todos os cinco sentidos, assumem em muitas línguas o significado mais amplo de “percepção”, “compreensão”, “visão espiritual”, podendo ser empregados para designar atribuições dos outros órgãos sensoriais, tal como na magia e na religião é o olhar, dentre todos os gestos, o que mais facilmente se inclina à transmissão de

propriedades à distância (TOTTI, 2004, p. 166-70). O nó, ao qual a magia atribui o poder de causar entraves e impedimentos à ação e à eficácia mágica, é denominado em algumas línguas por vocábulos que apresentam sentidos figurados entre os quais estão “dificuldade”, “empecilho”, “estorvo”. No nível linguístico, prego pode designar tanto o objeto que fixa como também a dificuldade de locomoção, tal como na magia ele pode simbolizar o poder de imobilizar (TOTTI, 2004, p. 188-93). Os termos que designam a coruja apresentam em algumas línguas acepções figurativas de “mulher feia e velha”, “bruxa”, “pessoa pouco sociável”, exatamente as figuras pelas quais a ave é representada na magia (TOTTI, 2004, p. 182-88). Essa correspondência entre valores simbólicos pertencentes ao campo do pensamento mágico e acepções figurativas das palavras indica que os mecanismos de criação e construção de símbolos na magia refletem uma percepção de realidade relativamente invariável por parte da mente do homem, denotam uma inclinação natural do pensamento humano, do qual o pensamento mágico é uma decorrência e não pode ser analisado como um fenômeno isolado. Por outro lado, ao pensarmos na causalidade mágica e na causalidade científica, percebeu-se nas receitas indicadas por Paládio que o nexos mágico entre causa e efeito pode se transferir de uma esfera mais simbólica para um nível mais concreto, no qual se situa a eficácia da ciência. A existência de várias receitas contendo substâncias ou procedimentos cuja finalidade corresponde, no todo ou parcialmente, às comprovações científicas evidenciam o fato de que as semelhanças entre magia e ciência podem ir além das associações causa/efeito e que a eficácia mágica pode corresponder à eficácia científica. A própria forma de aplicação de determinadas substâncias torna difícil, sem uma análise bastante minuciosa, a diferenciação entre o que é crença popular e o que tem validade prática. Entre as substâncias minerais, vegetais e animais recomendadas por Paládio, algumas, surpreendentemente ou não, são empregadas atualmente com fins semelhantes na agricultura ou no combate a pragas: o enxofre é um exemplo de mineral com vasto uso para esses fins (PALÁDIO, Op. agr. I,35,8; I,35,10); determinadas plantas com propriedades tóxicas, como o meimendo e a espirradeira, são potenciais inseticidas ou raticidas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,5; I,35,9); substâncias como urina e salmoura também

tem aplicações específicas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,12; I,35,13); a prática do plantio de determinadas espécies de vegetais junto a outras, com o intuito de lhes servir de proteção contra pragas (PALÁDIO, Op. agr. I,35,3; I,35,5) é ainda hoje utilizada e recomendada em alguns casos como alternativa ao uso de agrotóxicos. Por outro lado, o emprego da fumaça, ou substâncias com odor forte como repelentes (PALÁDIO, Op. agr. I,35,10) possui boa dose de lógica, mesmo que a ciência conclua que nem todas apresentem a mesma eficiência em cumprir sua finalidade. Alguns procedimentos aparentados aos anteriores não possuem eficácia atestada pela ciência, o que os faz merecedores de estudos mais detalhados em campos específicos da botânica e entomologia. Isso, evidentemente, está fora do alcance dos objetivos do presente trabalho. De qualquer modo, todas essas relações realçam a dificuldade em separar magia e religião e explicam porque, aos olhos de Paládio, ao menos no capítulo 35, os dois sistemas de pensamento não se distingam.

Quanto ao tratamento dado pela antiguidade tardia e principalmente pela Idade Média às receitas mágicas de natureza prática, como as descritas por Paládio, assim como pelas *Geopônicas* e por outros escritores antigos, devemos admitir, por um lado, que deveria haver um certo desprezo de intelectuais e das autoridades pela magia popular e caseira destinada a fins agrícolas, pelo menos nas aparências. *Photios*, escritor que viveu no século IX d.C., ao comentar a obra de um dos autores compendiados nas *Geopônicas* e a principal fonte empregada por Paládio na composição do capítulo 35, declara:

Conforme verificamos muitas vezes pela experiência direta, [é] um livro útil para as atividades agrícolas e para as tarefas do proprietário, talvez mais útil que todos os outros que tratam dos mesmos assuntos. De qualquer modo, ele também contém alguns elementos irracionais e inexplicáveis, com cheiro de loucura pagã, que o proprietário rural piedoso precisa evitar [...]. (Apud RODGERS, 2002. p. 162)

A darmos crédito ao depoimento de *Photios*, determinadas práticas deveriam mesmo ser evitadas. No entanto, não há indícios de que tenha havido em algum momento qualquer espécie de restrição ou opressão a tais práticas, mesmo sabendo-se

do combate ostensivo à magia de modo cada vez mais generalizado à medida em que se aproximam os extertores da antiguidade e se avizinha a Idade Média e da maneira agressiva e intolerante com que a magia foi atacada no medievo. Ao que se sabe, os manuais de magia prática tiveram grande circulação nesses dois períodos e o sucesso alcançado nos séculos da Idade Média pelo *Opus agriculturæ*, consagrado como tratado de agricultura mais importante e divulgado no período, não apenas na Europa ocidental como no mundo árabe, demonstra que os *remedia* contra pragas e fenômenos climáticos, embora contenham os mesmos princípios e representações simbólicas do pensamento mágico, se inserem num domínio autônomo da magia, que não estava sujeito às sanções e penalizações impostas à atividade mágica pelo Estado e pela Igreja nos últimos séculos da antiguidade romana e durante a Idade Média. A magia no capítulo 35 do livro I do *Opus agriculturae* é benéfica, pois a ela se recorre apenas para a garantia dos melhores resultados à atividade agrícola. Por outro lado, alguns dos procedimentos prescritos, ou apresentam validade reconhecida atualmente pela ciência, ou ao menos contêm alguma racionalidade atestada pela experimentação prática, o que demonstra a inexistência de limites claros entre o pensamento mágico e o científico. Mas não é apenas isso: Paládio, ao inserir a magia em sua obra, busca fins utilitários e imediatos, sem que haja a interferência de elucubrações de ordem teórica, retórica ou filosófica. Desta forma o capítulo 35 acompanha a mesma ideia predominante em todo o tratado, que se configura como um manual prático de agricultura, um autêntico almanaque agrícola destinado não à leitura em sua íntegra, mas a consultas rápidas. Enfim, o capítulo 35 contém as características que fizeram do *Opus agriculturæ* a obra técnica agrônômica mais lida e difundida num período de aproximadamente um milênio em que a agricultura foi considerada não um campo teórico ou especulativo do saber, mas uma atividade essencialmente prática.

## BIBLIOGRAFIA

### DOCUMENTAÇÃO

CATON. **De l'agriculture**. Trad. Raoul Goujard. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

GEPONIKA. **Agricultural pursuits**. Translated from Greek by T. Owen. London: Spilsbury & Snowhill, 1805.

PALLADIUS. **Traité d'agriculture**. Trad. René Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

PLINE L'ANCIEN. **Histoire naturelle**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

### BIBLIOGRAFIA

DEONNA, W.; RENARD, M. **Croyances et superstitions de table dans la Rome antique**. *Latomus*. Bruxelles, n. 3, p. 23, 1961.

MALINOWSKI, B. **Magia, ciencia, religion**. Barcelona: Ariel, 1982.

MARTIN, R. **Palladius: traité d'agriculture; liv. I et II**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MONTERO, S. **Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga**. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998

MOURE CASAS, A. **Paladio: tratado de agricultura, medicina veterinária, poema de los injertos**. Madrid: Gredos, 1990. 498 p.

RODGERS, R. **garden making and garden culture in the Geoponika**. In: LITTLEWOOD, A.; MAGUIRE, H.; WOLSCHKE-BULMAHN, J. (Org.). **Byzantine garden culture**. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2002. p. 162.

ROBERT, J.-N. **La vie à la campagne dans l'antiquité romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

TOTTI, L. A. S. **A magia no capítulo 35 do livro I do O Opus agriculturae de Paládio**: São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Latina) - Depto. de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH, Universidade de São Paulo.

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



## NOTAS

---

<sup>1</sup> Professor Assistente Doutor junto à Área de Letras Clássicas do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários (DELL) do IBILCE/UNESP. Doutor em Letras Clássicas pela FFLCH/USP. E-mail: schmidt@ibilce.unesp.br.