

# Revisitando dicotomias clássicas em *As formas elementares da vida religiosa:* sagrado x profano e religião x magia

Ana Keila Mosca Pinezi\*  
Érica Ferreira da Cunha Jorge\*\*

## Resumo

*As formas elementares da vida religiosa* é uma obra basilar para estudiosos das religiões e completou, em 2012, seu centenário. Pensando nas várias comemorações ocorridas no universo acadêmico, este artigo pretende recuperar duas dicotomias clássicas existentes nessa obra: *sagrado x profano* e *religião x magia*, a fim de discutir a pertinência de sua utilização nas análises contemporâneas sobre religião.

Palavras-chave: sagrado; profano; magia; religião.

## Revisiting classic dichotomies in *The elementary forms in religious life: sacred versus profane and religion versus magic*

## Abstract

The elementary forms in religious life is an essential work for scholars of religion and its centennial is celebrated in 2012. Considering the several celebrations occurred in the academic world, this paper aims at recovering two classical dichotomies present in this work: *the sacred x the profane* and *religion x magic*. The intention is to discuss the appropriateness of its use in the contemporary analyzes of religion.

Keywords: sacred; profane; magic; religion.

---

\* Docente e pesquisadora da Universidade Federal do ABC e Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais da UFABC

\*\* Bacharel em Letras e em Teologia. Mestranda em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC.

## Repaso a las dicotomías clásicas en *Las formas elementales de la vida religiosa: sagrado versus profano y religión versus magia*

### Resumen

Las formas elementales de la vida religiosa es una obra fundamental para los estudiosos de la religión y su centenario se celebra en 2012. Pensando en las diversas celebraciones que tuvieron lugar en el ámbito académico, este artículo pretende recuperar dos dicotomías clásicas existentes en esa obra: *sagrado versus profano* y *religión versus magia*, a fin de discutir la pertinencia de su utilización en los análisis contemporáneos sobre religión.

**Palabras clave:** sagrado; profano; magia; religión.

### Introdução

O ano de 2012 marca o centenário da obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, publicada originalmente em francês por Émile Durkheim. A obra apresenta-se como uma fonte rica para os estudiosos da sociologia e antropologia da religião justamente por ter sido uma das referências que nortearam estes estudos, seja no Brasil ou fora dele.

Algumas correntes questionam a validade e utilização do pensamento durkheimiano nas análises contemporâneas sobre religião por este universo de estudos ter sido completamente reconfigurado. Um dos argumentos seria que as abordagens clássicas da sociologia da religião de Durkheim não se ajustam à realidade atual: um momento dominado pelo individualismo crescente como valor nas sociedades pós-industriais contemporâneas. Será que o sociólogo francês imaginou que as sociedades ocidentais caminhariam para este processo de individualismo? É possível que os estudos atuais levem em consideração as propostas de representação coletiva apontadas em suas clássicas antinomias?

Muito antes de *As formas elementares completar seu centenario*, Henri Desroche publicou, em 1969, um artigo intitulado “Uma volta a Durkheim” (DESROCHE, H., 1969, p. 79-88), já apontando para a necessidade de repensarmos a aplicação de seus conceitos ou, como afirmou Pierre Sanchis, talvez “o velho e austero Durkheim mereça ser redescoberto” (SANCHIS, 2011, p. 37). Nesse sentido, a proposta de nosso artigo é justamente rever alguns conceitos apontados por Émile Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa* na tentativa de compreender se e como eles podem ser recuperados e utilizados nas análises atuais de estudos sobre religiões, principalmente tendo como cenário o campo religioso brasileiro.

## Os conceitos de sagrado e profano

É possível verificarmos no prefácio das *Regras do método sociológico* certa inclinação em afirmar que, já em 1895, havia uma espécie de renascimento do misticismo, um processo latente de novas possibilidades de arranjos religiosos. Entretanto, seguindo sua perspectiva iluminista e positivista, logo em seguida o autor afirma que possui fé no futuro da razão, como se esta viesse para sanar todos os males das sociedades, as quais teriam vivido grande parte de suas histórias nos domínios da magia e da religião. Tratava-se de um projeto laicizador do campo ético e político que seria alcançado pela construção de uma “escola laica”, livre de todo viés religioso, já que este, em sua ótica, representava uma etapa no processo evolutivo pela qual passavam as sociedades. Aliás, o pensamento durkheimiano parece ter sido essencial para a elaboração da forma como o Estado francês vê, ainda hoje, a relação entre as esferas pública e privada; isto porque Durkheim possuía uma inclinação para a chamada filosofia social, a pedagogia.

Esta pedagogia propugnada por Durkheim apontava para a formação de educadores da França moderna que deveriam ter claro que suas posições deveriam ser isentas de fundamentos religiosos. O fato contraditório, observado pelo pensador, foi que essa ética afastada da religião não se concretizou in totum por faltar aos educadores uma espécie de “energia”, um ânimo<sup>1</sup> próprio que fizesse com que levassem avante suas tarefas com maestria. A solução encontrada não era o retorno à religião, mas uma moral que viesse revestida por uma aura religiosa, o que não ficou bem delineado em seus escritos.

A obra *As formas elementares* aparece mais de uma década após *As regras do método sociológico* e, de certa forma, Durkheim já está mais conformado *sobre algo de eterno que há na religião* e que fazia com que esta não morresse jamais. Talvez essa seja uma de suas principais contribuições, pensando, particularmente, no comportamento dos cidadãos brasileiros, cuja grande maioria continua denominando-se religiosa<sup>2</sup>. Se alguns anunciaram a morte de Deus, o mesmo não aconteceu com Durkheim. Ele sabia que algumas características do fenômeno religioso faziam com que a religião sempre tivesse formas variadas de se manifestar. Para tanto, faz-se necessário pontuar como o autor definia o fenômeno religioso.

A religião era, para Durkheim, uma forma pela qual as pessoas estruturavam-se no mundo, a base na qual se alicerçaram as primeiras representações

---

<sup>1</sup> Lembrando a etimologia da palavra que remete ao latim *animus* (masculino de *anima*), princípio espiritual da vida intelectual e moral do homem, vida, ala, princípio vital.

<sup>2</sup> Embora o censo de 2010 tenha apresentado um crescente número de pessoas que se autodenominam “sem religião”, a grande maioria dos cidadãos brasileiros professa uma fé religiosa.

sobre a própria existência humana. Para ele, a religião apresentava-se como um sistema de representações construído socialmente, lembrando que a análise durkheimiana destacava a coletividade em detrimento do indivíduo. Assim, as pessoas construíam seus sistemas de interpretação e leitura do mundo coletivamente e a religião teria sido o primeiro deles.

Durkheim menciona que há várias noções que caracterizam o fenômeno religioso, como a crença no sobrenatural, o sentimento de mistério e a ideia de divindade, porém, considera-as todas insuficientes para caracterizá-lo e aponta a divisão bipartida do mundo em *sagrado* e *profano* como a grande definidora de religião:

O característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. (DURKHEIM, 1996, p. 24).

Como exemplo da dicotomia *sagrado x profano*, o autor utiliza os ritos de iniciação que têm por objetivo inserir o praticante em uma vida religiosa e, portanto, transformá-lo em um religioso. A alteração entre o indivíduo profano e o que adentra no processo religioso é tida como um renascimento, “uma prova de que há solução de continuidade entre o ser profano que ele era e o ser religioso em que se torna” (DURKHEIM, 1996, p. 23). A grande característica do fenômeno religioso era, justamente, a separação entre o homem e Deus, ou seja, níveis diferentes de existência, que a religião preocupava-se, de alguma forma, em aproximar. Um ser, ou algo “separado” do mundano, significava a introdução no mundo do sagrado em que o processo de purificação não teria um término na evolução entre o menos e o mais puro.

O sagrado e o profano instauram *modos de ser no mundo* (cf. ELIADE, 1992) que registram a experiência vivida em cada uma dessas categorias. Durkheim afirma que o mundo sagrado e o profano não são apenas rivais, mas hostis um ao outro. Porém, em seguida, alerta que tal interdição não pode chegar ao ponto de tornar-se impossível, pois se assim fosse, “se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este da nada serviria” (DURKHEIM, 1996, p. 24).

Assim, a religião, segundo a definição durkheimiana, é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

Durkheim, a partir do método histórico, procurou encontrar universais no que se referia à religião. Segundo ele, na base de todos os sistemas de crenças deveria haver representações fundamentais e universais que aparescessem em todos os cultos e com as mesmas significações objetivas. Na verdade, a preocupação de Durkheim com a religião ficaria explícita em uma carta publicada em 1807, cujo material apresenta a “descoberta do papel capital da religião na vida social como uma ‘revelação’ que traça, conforme seus próprios termos, uma ‘linha de demarcação’ no desenvolvimento de seu pensamento” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 171).

A religião, a partir dessa perspectiva, foi a primeira forma de que o homem dispôs para explicar e entender o mundo e os acontecimentos da vida, fossem de ordem natural, fossem de ordem social. Se adotarmos a argumentação durkheimiana, podemos pensar a religião como o fundamento dos sistemas de representação construídos socialmente pelos homens e que norteiam, ainda hoje, de maneira direta ou não, as regras de conduta dos indivíduos. Essas regras, por sua vez, atribuem significado às atitudes e à forma de ver o mundo e o “outro”. De fato, essa conclusão implica dizer que a religião está de tal maneira integrada na vida dos indivíduos que seria impossível pensá-la de forma isolada em relação a todos os aspectos da vida social. Aplicando essa ideia, não seria, talvez, um atrevimento supor que mesmo o indivíduo que afirma não ter uma religião mantém inevitável relação com representações sociais que, em última instância, estão fundadas num sistema religioso não específico<sup>3</sup>. A própria negação da existência de Deus só é possível se houver sua face afirmativa. Uma coisa *não é* em relação a outra que *é*. E aqui, esse pressuposto não diz respeito à noção de realidade em que uma suposta verdade das coisas mostra-se somente por sua existência sensível. Ao contrário, pensar o ser e o não ser só faz sentido na medida em que se olha a realidade como uma construção da coletividade que se fundamenta num mundo pensado sob a ótica das representações sociais. Ultrapassando as velhas dicotomias e pensando pela perspectiva relacional, o mundo religioso e o não religioso estão em constante relação em que o dinamismo, no tempo e no espaço, é capaz de refazer o caráter sagrado ou profano de objetos materiais e imateriais que transitam por entre as fronteiras que dançam no universo simbólico dos homens.

Portanto, a tão estática separação durkheimiana entre sagrado e profano deve ser repensada. Se, por um lado, Durkheim refere-se, inicialmente, em suas argumentações, à religião como sendo o fundamento das representações

<sup>3</sup> Lembramos aqui a marca durkheimiana de que o indivíduo está totalmente submetido aos valores que a coletividade constrói. A autonomia do indivíduo é simples quimera. Para Durkheim, na verdade, o indivíduo desaparece diante da coletividade.

coletivas e a gênese do pensamento científico, por outro, ao dicotomizar coisas sagradas e profanas, sem que haja entre elas um vínculo ou uma inter-relação que se desenrole na vivência dos indivíduos, ele acaba por restringir a religião a momentos rituais e a situações específicas que não guardam relação com o cotidiano “profano” dos atores sociais. Em certa medida, Lévy-Bruhl compartilha dessa formulação teórica, que parece estar presente quando ele categoriza o pensamento religioso do homem primitivo como pré-lógico e afirma a existência de uma contradição, e mesmo um afastamento, entre a “explicação mística da realidade e a explicação objetiva causal da mesma” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 126).

As categorias sagrado e profano não estão apartadas, como pretendia Durkheim, quase que com uma tipologia de ideais. Contrariamente, elas dialogam na vivência dos humanos e mostram-se como opositoras, mas complementares, de forma a produzirem uma “teia de significados” (GEERTZ, 2008). Com base numa etnografia de sociedades primitivas, Evans-Pritchard oferece um interessante argumento sobre isso:

Por certo, o que ele (Durkheim) chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis. Tais conceitos, portanto, não podem, quer para o indivíduo, quer para a atividade social, ser dispostos em departamentos fechados que negam um ao outro, deixando um de existir quando o outro entra em cena. Por exemplo, quando alguma desgraça como a doença é atribuída a algum erro prévio, os sintomas físicos, o estado moral do indivíduo envolvido e a intervenção espiritual formam uma experiência objetiva unitária, que dificilmente pode ser atomizada na mente. (1978, p. 93).

Aqui, portanto, faz-se necessária uma diferenciação entre sociedades chamadas “primitivas” e sociedades “complexas” no que se refere a contextos e à experiência religiosa. Utilizando as noções durkheimianas, as chamadas sociedades “primitivas” possuem laços de solidariedade mecânica, calcados na similaridade ou semelhança entre seus membros, que compartilham os mesmos valores e crenças, de forma que a consciência coletiva ultrapassa qualquer possibilidade de consciência individual. Assim, a religião torna-se, nessas sociedades, uma fonte de valor, interdições e ritos que devem ser inquestionáveis e seguidos por todos. A coercitividade do fato social, nessas sociedades, advém, sobretudo, das regras e valores vinculados ao universo religioso que, por sua vez, relaciona-se a todas as outras dimensões da vida social, inclusive a do trabalho, cuja especialização é muito pequena ou inexistente.

Nas sociedades já chamadas de “complexas”, em especial as modernas e as contemporâneas, as experiências dos indivíduos “ocorrem em compartimentos separados” (DOUGLAS, 1976, p. 87) e, por isso, os laços de solidariedade entre os indivíduos que a compõem são “orgânicos” (DURKHEIM, 1987) e dão-se pela diferenciação entre os indivíduos que, pela especialização, assim como um organismo de um ser vivo, são interdependentes, em especial no que se refere à divisão social do trabalho. Embora Durkheim não aponte a questão religiosa como o elemento fundamental que amalgama as relações sociais, a religião está presente também nessas sociedades por oposição a uma racionalidade voltada para a produção de bens materiais e de moralidades que preservam essa solidariedade.

Segundo Douglas, ainda, na maioria das culturas primitivas há somente um campo da ação simbólica enquanto, nas sociedades modernas, vários e distintos campos de ação simbólica misturam e borram-se. Essa distinção fundamental é resumida por Douglas da seguinte forma:

A diferença real está em que não levamos de um contexto para o próximo o mesmo conjunto de poderosos símbolos: nossa experiência é fragmentada. Nossos rituais criam muitos submundos pequenos, não relacionados. Os rituais deles (dos povos primitivos) criam um universo único, simbolicamente congruente. (1976, p. 88).

Feita essa diferenciação, e apesar dela, propomos que a argumentação de Evans-Pritchard seja considerada em sua essência e “estrutura”, que é a de desconstruir a inflexível separação durkheimiana entre sagrado e profano e, dessa forma, possibilitar que essas duas dimensões sejam pensadas numa perspectiva relacional e dinâmica. Assim, os *submundos* produzidos pela modernidade e na contemporaneidade estão conectados, em última instância, à estrutura não fixa fundamental da sociedade, estrutura esta que se encontra assentada em universais vazios de conteúdo, como é o caso da religião. A dimensão cultural possibilita que, nesses *submundos*, os valores sejam construídos e expressos por meio dos símbolos que abrigam significados dos mais variados, que se vinculem às noções de sagrado e profano, relacionados e em constante troca.

A relação entre sagrado e profano é parecida com a de um jogo, em que cada elemento dessas diferentes dimensões tenta engolir e englobar, ou transformar, seu opositor, mas ao mesmo tempo, alimentando-se dele para sobreviver e fortalecer-se. Nesse processo de cooptação e transformação mútua ocorrem as reclassificações do que é sagrado e do que é profano, ou do que é mais ou menos profano ou sagrado.

As concepções de sagrado, portanto, não são unívocas e estão eivadas de contradições que se machucam num jogo de troca e reciprocidade em busca de uma hierarquia que definiria o contexto. Sobre isso, H. Saffioti (1992, p. 198), ao discutir os símbolos culturais que “evocam múltiplas representações”, afirma o seguinte: “Com muita freqüência, tais representações não são apenas diferentes, mas contraditórias. [...] Isto, todavia, é raramente percebido, porquanto as representações se apresentam sob a forma de dicotomias”.

A questão do contexto, portanto, apontada por Evans-Pritchard, que aciona um mecanismo de seleção entre as representações que constituem os domínios do sagrado e do profano, de acordo com os símbolos que evocam os significados esperados naquele momento, reaparecem aqui.

A relação de complementaridade entre o sagrado e o profano, que se dá numa arena de luta pelo poder para o estabelecimento de uma hierarquia, aparece no discurso e nos atos de intolerância e aversão de alguns grupos religiosos, fundamentalistas ou não, ao classificarem e condenarem coisas “mundanas” em oposição ao seu universo religioso e, por outro lado, no mar de críticas e ataques que os “mundanos” fazem a esses bolsões representados por grupos sagrados e sacramentados. A definição de Douglas amplia essa questão de forma bastante clara e polêmica:

Quando a comunidade é atacada do exterior, ao menos o perigo externo fomenta internamente a solidariedade. Quando é atacada do interior por indivíduos descontrolados, estes podem ser punidos e a estrutura publicamente reafirmada. (1976, p. 171).

Douglas aponta uma “guerra”, cujos inimigos não procedem somente de “fora” da instituição atacada, mas podem estar no meio dela. São os “outros” de dentro que podem ameaçar ou colocar em colapso a solidariedade que, nos moldes durkheimianos, no contexto das sociedades ditas primitivas ou das ditas complexas, está assegurada pela força da consciência coletiva ou pela interdependência produzida pela especialização no mundo do trabalho.

Se o espaço religioso, preenchido de sentido pelos símbolos e signos tornados sagrados, não é desconectado das rotinas da vida concebidas como profanas, desprovidas de mágica e misticismo, então é possível pensar em como é possibilitado ao indivíduo o acesso a uma organização dos valores que muitas vezes são contraditórios e que são movimentados constantemente no interior de um mundo social impregnado por elementos sacros e profanos que se misturam, se opõem e se interpenetram. A partir disso, a construção da identidade dos diversos grupos ou grupamentos sociais, a partir da experiência e das constantes mudanças no *modus vivendi* e do *modus pensandi* dos

indivíduos, dá-se nesse turbilhão de símbolos e significados que se cruzam nas dimensões indissociáveis do sagrado e do profano.

Nessa perspectiva, não se trata aqui de perguntar-nos sobre o que é sagrado ou profano, mas, sim, de compreendermos que o caráter dinâmico<sup>4</sup> que os envolve leva-nos a outro tipo de questionamento: *quando* é sagrado ou *quando* é profano. “O que é ‘sagrado’ pode sê-lo apenas em certos contextos e em certas ocasiões, e não em outras” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 93). O dinamismo dos conceitos e representações relativos ao sagrado e ao profano é mediado pelos agentes ou instituições sociais que os incorporam, os representam e os ressignificam.

## Os conceitos de magia e religião

A principal reflexão de Durkheim reside no pensamento e existência sobre a consciência coletiva, que se forma pelo fato de o homem, até então um animal “selvagem” para o autor, ter estabelecido relações e se socializado, processo que chamou de endoculturação ou socialização. Na teoria durkheimiana, a consciência coletiva seria a soma de todas as crenças, valores e formas de sentimentos que norteariam a forma de agir dos indivíduos, que formariam uma coletividade ligada por laços de solidariedade, o que constituiria uma sociedade. A própria noção de sagrado, posteriormente construída, girará em torno da noção de representação social coletiva. “As coisas sagradas são aquelas de que a própria sociedade elaborou a representação, ao passo que as coisas profanas são as que cada um de nós constrói com os dados dos próprios sentidos e da própria experiência” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 173). Essa noção expressa por Hervieu-Léger diverge da de Durkheim, pois, segundo ele, sagrado e profano são categorias igualmente construídas e que se encontram na dimensão da consciência coletiva, que engoliu a dimensão individual e reina, autonomamente, sobre todos os indivíduos.

Durkheim estudou a criminalidade, o suicídio e a religião para discorrer sobre um de seus conceitos fundamentais, o que representaria o objeto por excelência da sociologia: os fatos sociais. Este artigo focalizará especificamente o legado do autor sobre religião em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, na qual ele analisa as tribos aborígenes da Austrália a fim de entender os fatos sociais relacionados ao mundo religioso.

---

<sup>4</sup> Durkheim afirmava que um dos elementos marcantes em qualquer religião era seu caráter dinâmico, de constante transformação e reatualização de práticas rituais e morais. Segundo Hervieu-Léger, para Durkheim “no princípio de toda sociedade haveria, em primeiro lugar, a experiência intensa do sagrado, experiência elementar e essencialmente coletiva que exerce sobre as consciências essa influência dinâmico, por meio da qual a sociedade cria a si mesma ao imprimir de modo indelével sua marca nas consciências coletivas” (2009, p. 193).

Durkheim acreditava que todo homem era um ser religioso e focalizou sua reflexão nessas tribos australianas por acreditar que nas religiões ditas primitivas estaria a possibilidade de encontrar elementos comuns a todas as religiões, ou seja, representações coletivas comuns e universais.

A sociologia durkheimiana está pautada basicamente em dois princípios: a oposição entre sagrado e profano, como duas categorias distintas e irreconciliáveis, como foi anteriormente abordado, e a oposição entre magia e religião. O autor enfatizava, e até idealizava, o corpo social em detrimento de uma visão centrada no indivíduo. Para ele, este último deveria ser objeto de estudo da psicologia e da sociologia “científica”.

Assim, seguindo sua racionalidade dicotômica, a sociedade e o sagrado estavam diretamente ligados à religião, enquanto o indivíduo e o profano estavam ligados à magia. Isto porque, segundo ele, a religião assenta-se nos laços sociais, é gregária, faz com que crenças, sentimentos e experiências coletivas sejam compartilhados em locais públicos tais como as igrejas. A magia, diferentemente da religião, apresentava-se como uma atividade antissocial, realizada em lugares marginalizados, afastados e secretos e praticada por um, ou poucos, indivíduos com certos poderes reconhecidamente especiais.

A magia também era composta por mitos, ritos e crenças. As forças que empregava e os seres invocados eram da mesma natureza que a religião, mas, segundo o autor, possuía “fins técnicos e utilitários, a magia não perde tempo com especulações” (DURKHEIM, 1996, p. 26).

Em *As formas elementares* o autor chega a questionar se magia e religião deveriam mesmo ser distinguidas, até porque a magia estaria repleta de religião, bem como a segunda, repleta da primeira. Porém, em seguida, refuta essa aproximação pela justificativa inata que define cada uma dessas categorias:

O que torna essa tese dificilmente sustentável (a aproximação da magia e religião) é a marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, a hostilidade da segunda pela primeira. A magia tem uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas; em seus ritos, realiza em sentido diametralmente oposto as cerimônias religiosas. Por sua vez, a religião, se nem sempre condenou e proibiu os ritos mágicos, os vê geralmente com desagrado. Como observam Hubert e Mauss, há nos procedimentos do mágico algo de intrinsecamente anti-religioso. (DURKHEIM, 1996, p. 27).

Assim, a visão durkheimiana dicotomiza magia e religião e as opõe, chegando a insinuar que, no processo evolucionista das sociedades, a primeira seria uma etapa anterior à religião, que também deveria evoluir para o pensamento científico, auge da razão humana.

A preocupação de Durkheim tinha, como alvo, os fatos sociais como um conceito objetivo e distinto de qualquer fato que aconteceria na história das sociedades, e não dos indivíduos isolados. A opção metodológica pela “sociedade” o levou a afirmar que a religião surgia nos estados de efervescência em que o tempo sagrado rompia com o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Assim, a religião estaria afeta ao domínio do coletivo e seria organizada pelas instituições ou, mais especificamente, a gestão do sagrado estaria a cargo da instituição eclesiástica (cf. BASTIDE, 1975), enquanto a magia estaria a cargo de alguns poucos profissionais:

Não existe igreja mágica. [...] o mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento [...] o mágico não tem a menor necessidade, para praticar sua arte, de unir-se a seus confrades. Ele é sobretudo um isolado; em geral, longe de buscar a sociedade, a evita. (DURKHEIM, 1996, p. 29).

É interessante pontuar que a noção de igreja imiscui-se na própria definição de religião, já que ambas têm por essência um viés coletivo, comunitário, o que, na verdade, é um problema para o pensamento do futuro da religião, ou das religiões, nas sociedades modernas, cujos indivíduos reivindicam, cada vez mais, uma vida interior e subjetiva (cf. HERVIEU-LÉGER, 2009), desembocando na privatização da religião como um dos fenômenos da contemporaneidade. Por outro lado, a magia, para Durkheim, representava aspectos de grupos isolados que se ligavam à figura central de uma única pessoa, o mago (com poderes comprovados na manipulação de elementos materiais e espirituais), e tenderia a desaparecer, pois que não era do domínio do social.

Para a tradição antropológica evolucionista, a magia era vista como prática irracional, primitiva e até infantil. Segundo Montero (1986), Durkheim e Mauss foram os primeiros antropólogos que deixaram de lado a perspectiva da magia associada à não capacidade de pensar, de acordo com a razão iluminista, o mundo racionalmente:

Para eles a questão fundamental deixava de ser “por que as pessoas crêem?” e se tornava “qual o sentido da crença?”. Essa colocação abandona o espinhoso e insolúvel problema de tentar explicar por que as pessoas se mostram tão ingenuamente crédulas na eficácia dos atos mágicos. Trata-se de saber o que a magia diz sobre o mundo e de onde vêm as categorias que ela utiliza. A magia passa a ser compreendida como um sistema simbólico. (MONTERO, 1986, p. 6).

Marcel Mauss (2003), herdeiro da escola sociológica francesa de seu tio, Durkheim, e inovador em muitas abordagens, apresentou outra proposta ao abordar a temática: a de que seria impossível fazer uma separação menos categórica entre magia e religião, uma vez que as duas são complexas e se interpenetram. O autor discutiu que a maior parte das religiões conhecidas e institucionalizadas contém elementos mágicos, assim como todo ato mágico, seja este benéfico ou maléfico, faz apelo às divindades sobrenaturais (transcendentes). Entretanto, ainda que tenha se preocupado em apresentar a complexidade das relações entre magia e religião, os argumentos de Mauss são claros quanto às ações dos sacerdotes, dos magos e das especificidades diferenciadas de cada “setor”.

Mauss também acreditava que a magia, bem como a religião, só seria realizável, e deveria ser estudada, se pensada como processo coletivo. Assim, o sentido da magia e da religião não estava no individual, mas no que poderia ser verificado como prática em um grupo social. Magia e religião eram, portanto, para Mauss, fatos sociais do âmbito do sagrado. Nesse ponto, vê-se que há uma controvérsia, pois Mauss também dizia que a magia dava-se no nível do indivíduo, e não no público.

Para esta discussão, torna-se necessária a definição de magia e religião para Marcel Mauss, mas ele próprio demonstra essa dificuldade: “não esperamos, portanto, encontrar de imediato os termos de uma definição perfeita, que só poderá vir como conclusão de um trabalho sobre as relações da magia e religião” (MAUSS, 2003, p. 55). De qualquer forma, o autor procura apresentar os elementos da magia para, posteriormente, compará-los e confrontá-los com os da religião:

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. Importa desde já distinguir, esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos. (MAUSS, 2003. p. 55).

Mauss esclarece que agentes, atos e representações mágicas são essenciais para a compreensão da magia, mas, além destes, destaca que os ritos mágicos são fatos de tradição que precisam ser eficazes para ter validade e que, subjacente à eficácia, devem ser legitimados coletivamente. Ele postula que os agentes dos ritos mágicos e religiosos são diferentes (o do primeiro é um mágico/mago e o do segundo, um sacerdote), os lugares em que são realizados os rituais não são os mesmos (os da magia são locais isolados,

fechados, escuros, “obscuros”, nebulosos, e os da religião são públicos, abertos) e a interdição, o segredo e a proibição são condições que delimitam o ritual mágico do ritual religioso. O mistério é a aura que sustenta a magia e o ato mágico.

Vê-se que Durkheim preocupou-se em delimitar campos opostos de atuação para os mágicos/magos e para os sacerdotes, ainda que as forças e seres sobrenaturais fossem semelhantemente buscados para as duas formas, a magia e a religião. A dicotomia ficou explícita e apenas ressaltou o que Sir James Frazer (1890) já havia postulado anos antes, e elaborado como uma categorização bastante clara e rígida entre as duas dimensões. Seu sobrinho, por outro lado, propôs a impossibilidade de separação entre magia e religião, tentativa que não foi muito bem-sucedida, já que Mauss acabou por definir o que eram agentes, atos e representações mágicos em contraposição aos religiosos, de maneira a retornar ao pensamento dicotômico, embora tenha aberto uma brecha para outra forma de pensar essas dimensões do contato dos homens, coletivamente falando, com o “outro” mundo.

A proposta de Max Weber (1996) de se pensar um mundo desencantado, “desmágicizado” e dominado pela razão capitalista de produção parece desvanecer o rigor da dicotomização entre sagrado e profano e da fixidez com que foram tratados na teoria durkheimiana. Reencantado e remágicizado, o mundo, na teoria contemporânea, não só fez ressurgir formas de magia e religião, obviamente recriadas, que se expressam nos templos e nos “cantos” das metrópoles em que a religião renasce com contornos e formatos diferenciados, mas também trouxe a possibilidade de pensar uma religião mágica em que os elementos mágicos aparecem racionalizados e apontam para uma forma de sentir a vida por meio de formas emocionalizadas na relação com o sobrenatural.

Assim, o campo religioso da contemporaneidade não só resgata as relações intrínsecas e indissociáveis entre o sagrado e o profano, mas aponta para a hibridez entre os elementos de um e de outro por entre as mesclas do mágico e do religioso em espaços sociais sequer cogitados. Isso, contudo, não destitui o mérito dos escritos de Durkheim sobre a teoria que sustenta as noções de sagrado e profano e de religião e magia, mas amplia-as.

## **Considerações finais**

A frase de Pierre Sanchis (2011): “talvez o velho e austero Durkheim mereça ser redescoberto” é, por si, só instigante. O que será necessário redescobrir em Durkheim e quais as forças de suas teses para as análises contemporâneas?

As categorias apresentadas por Durkheim foram, durante décadas, aplicáveis nas ciências sociais, mas algumas delas já não podem mais ser utilizadas “puramente”, tendo em vista a modificação do atual campo religioso e de novas abordagens introduzidas que, não necessariamente, se opõem à da teoria durkheimiana, mas as amplia e as discute. O sagrado e o profano deixam de ser vistos como duas formas de ser no mundo e configuram-se como duas formas intercambiáveis. Isto porque há um trânsito claro entre a vivência do que é considerado profano para o que é considerado sagrado, e vice-versa. Há certa penetração e invasão de espaços que Durkheim não enxergou. Exemplos disso podem ser encontrados nas festas de santo afro-brasileiras. Elas são, por excelência, momentos marcantes em que seus adeptos podem entrar em contato com o sagrado, que, para eles, tem nome, identidade e até gênero na representação dos orixás. As festas de santo são rituais mágico-religiosos celebrativos, mas há uma profusão de elementos “profanos”, como a confecção e utilização das vestimentas por profissionais especializados, o momento de compartilhar as comidas e bebidas que, embora tidas como ritualísticas, são muitas vezes encontradas em locais “profanos”, como cervejas, acarajés, entre outras.

Assim, o sagrado e o profano são espaços estáticos e distantes, rivais e hostis, na visão de Durkheim. Ao contrário, com o desenvolvimento das sociedades modernas seculares, as esferas públicas e privadas são cada vez mais relativizadas.

Entretanto, os conceitos de “sagrado e profano” e “religião e magia”, definidos por Durkheim, podem claramente ser aplicáveis hoje numa visão amplificada e que leve em conta o híbrido em meio ao plural. A redefinição de religião e magia deu-se num cenário em que o individualismo, como valor, tem-se expandido e feito adeptos nas mais diversas sociedades existentes. Essa redefinição só foi possível graças à concepção moderna de individualismo acompanhada pela laicização da sociedade (cf. WOORTMANN, 1997).

O que move a experiência religiosa moderna não é a “fé cega”, se é que esta existiu, ou a sujeição incondicional a uma autoridade eclesiástica, entendida, muitas vezes, como uma das principais características da *religião* por Durkheim, mas, sim, a interioridade do sujeito e como ele sente, interpreta e vive essas práticas com o mundo espiritual. Dessa forma, o amplo campo religioso brasileiro, ainda que majoritariamente dominado pelos católicos e protestantes e pelos rótulos tradicionais postos nessa ilusória homogeneidade, demonstra modelos religiosos alternativos que possibilitam ao indivíduo ter uma *experiência religiosa* (cf. BERKENBROCK, 2003) diferente da dos ditames tradicionais, extrapolando os espaços pensados como sagrados e agências inequívocas e monopólios da religião, como a igreja. A religião passa por

um processo de desinstitucionalização, embora os templos continuem a ser erguidos no meio dos arranha-céus das regiões metropolitanas e das aldeias mais rudimentares. O individualismo como valor (cf. DUMONT, 1985) instaura uma época em que os indivíduos precisam se sentir felizes e completos religiosamente, não apenas psíquica, mas também fisicamente. Eis a busca de mais uma contrariedade à dicotomização do mundo: corpo e alma como uma interação, algo indissociável.

Essa “gestão da realização pessoal” levou Paul Heelas (1996) a definir as religiões atuais como *religiões do self*. Em outras palavras, a terminologia “sagrado” proposta por Durkheim é, cada vez mais, propagada no lugar de “religião”, sem prescindir de elementos profanos e mágicos cravados na experiência cotidiana dos homens.

No que se refere à dicotomia magia e religião, os cientistas sociais têm utilizado a nomenclatura mágico-religiosa na tentativa de romper com a estática e estanque separação proposta pela sociologia e antropologia clássicas. Essas categorias são permeáveis e toda religião possui elementos mágicos e vice-versa, até porque o próprio Durkheim já afirmava que os seres e as forças que ambas evocam são os mesmos, estruturalmente falando. Entretanto, segundo o sociólogo Pierucci, ainda há um certo desgosto e descompromisso dos acadêmicos pelo tema da magia:

a bem da verdade, uma das razões para o quase esquecimento da magia na atual sociologia da religião brasileira transparece na tendência pouco analítica de embolar magia e religião no uso generalizado e preguiçoso do adjetivo composto “mágico-religioso”. Uso abusivo que mal disfarça a operação traiçoeira e empobrecedora de reduzir magia a religião. (PIERUCCI, 2001, p. 99).

Embora aponte a terminologia “mágico-religiosa” como uma maneira de disfarçar a redução dos conceitos de magia e religião, Pierucci deixa transparecer sua posição pela preferência em determinar campos específicos para cada uma das categorias. Ao final de seu livro, intitulado *A magia*, ele retoma a dicotomia durkheimiana:

Para o pensamento mágico, não há o Bem. São categorias próprias do pensamento metafísico-religioso, não do pensamento mágico. Sofrimento e desventura, enfermidade e aflição, tudo é efeito de um feitiço cuja solução só pode ser outro feitiço. Simples. Nada de culpas, nada de culpa. Magia é vontade de poder; religião, vontade de obedecer. (PIERUCCI, 2001, p. 103).

Vê-se, portanto, a atualidade e a relevância da teoria durkheimiana, retomada, criticada, reelaborada, mas fundamental para que se prossiga na tarefa, tão árdua quanto antes, de pensar os arranjos e rearranjos do movimento do coletivo em relação à busca do sobrenatural e da explicação e do consolo em relação aos fatos da vida.

## Referências

- BERKENBROCK, V. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DESROCHE, H. **Uma volta a Durkheim**. Archives de Sociologie des Religions, v. 27, p. 79-88, 1969.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Nacional, 1987.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 2008.
- HEELAS, P. **The new age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity**. Cambridge: Blackwell, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, D. D. **Sociologia e religião**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- MAUSS, M. O esboço de uma teoria geral sobre a magia. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- MONTERO, P. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.
- PIERUCCI, A. F. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- SAFFIOTTI, H. I. B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- SANCHIS, P. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.
- WOORTMANN, K. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.