
ÉMILE DURKHEIM E MARCEL MAUSS: (DES)ASSOCIAÇÕES DA TEORIA CLÁSSICA COM O CAMPO AFRO-RELIGIOSO

ÉMILE DURKHEIM AND MARCEL MAUSS: (DIS)ASSOCIATIONS
OF CLASSICAL THEORY WITH AFRO-RELIGIOUS FIELD

Lorran Lima¹

<http://lattes.cnpq.br/9125285226796208>

<https://orcid.org/0000-0003-2360-3974>

Recebido em: 9 de maio de 2020

Aprovado em: 19 de agosto de 2020

RESUMO: O artigo desenvolve-se a partir de reflexões em torno da teoria de Émile Durkheim e Marcel Mauss sobre as temáticas religião e magia. Reconhece a importância da teoria clássica, mas também reflete sobre as possíveis aproximações e divergências das respectivas teorias com o campo afro-religioso. A pesquisa foi elaborada a partir de uma breve revisão bibliográfica associada à experiência da pesquisa etnográfica em terreiros de Candomblé e Umbanda na cidade de Macapá-AP. Assim, ao mesmo tempo em que a produção clássica fornece uma base para interpretações primárias sobre religião e magia, essa mesma teoria pode fornecer ideias e conceitos que não contemplam o campo de pesquisa em sua totalidade.

Palavras-chave: Teoria clássica; Religião; Magia; Umbanda; Candomblé.

ABSTRACT: The article develops from reflections around the theory of Émile Durkheim and Marcel Mauss on the themes religion and magic. It recognizes the importance of classical theory, but also reflects on the possible approximations and divergences of the respective theories with the Afro-religious field. The research was elaborated from a brief bibliographic review associated with the experience of ethnographic research in terreiros de Candomblé and Umbanda in the city of Macapá-AP. Thus, while classical production provides a basis for primary interpretations of religion and magic, this same theory can provide ideas and concepts that do not contemplate the field of research in its entirety.

Keywords: Classic Theory; Religion; Magic ; Umbanda ; Candomblé.

INTRODUÇÃO

Nesta produção, aventuro-me a construir algumas notas referentes à teoria clássica de Émile Durkheim sobre religião e de Marcel Mauss sobre aspectos da magia, realizando uma análise comparativa dos temas citados com fragmentos do campo afro-religioso. A pesquisa de campo foi realizada na capital do estado do Amapá, Macapá, onde desde 2014 pesquiso sobre o campo afro-religioso.

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Grupo de Estudos Sobre Culturas Populares – UFRN. E-mail: lorran.lima@hotmail.com.

O campo das religiões afro-brasileiras inclui inúmeras denominações, cada qual com suas singularidades. Segundo Silva (2007), as religiões afro-brasileiras organizaram as influências de suas três principais matrizes geradoras: o catolicismo, as religiões indígenas brasileiras e as de matriz africana. Neste texto, será mencionada Umbanda e Candomblé como representantes desse universo religioso. Tal debate tem como princípio respeitar as formas de construção de conhecimentos sobre as possíveis explicações em torno desse campo e da produção clássica.

Portanto, procurei problematizar o que devemos ou não associar ao campo afro-religioso. Não podemos deixar de ressaltar a importância dos autores clássicos da antropologia para o desenvolvimento do pensamento científico. No entanto, vale notar que nem sempre a teoria clássica supre todas as demandas e indagações que surgem nos diferentes campos. Pensando nisso, o artigo objetiva evidenciar a teoria de Émile Durkheim sobre religião em seu livro *As Formas Elementares de Vida Religiosa* e os aspectos da magia pesquisados por Marcel Mauss na obra *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia* a fim de buscar pensamentos que consigam acompanhar interpretações de um plano religioso específico, o afro-religioso. Com esse exercício, objetivo apresentar uma melhor compreensão do universo religioso em questão.

A intolerância religiosa não é um fenômeno novo e muito menos restrito à sociedade brasileira. Mas, parto do princípio teórico de que o Brasil não foi fruto de uma democracia religiosa em seu projeto nacional. A construção nacional brasileira teve como base uma política de colonização que usou como um de seus instrumentos a religião cristã como forma de dominação e doutrinação dos povos não brancos.

As práticas afro-religiosas sempre foram estigmatizadas no Brasil, “estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio” (NOGUEIRA, 2020, p. 35). Diante dessa noção, podemos observar que a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras funciona como um mecanismo de manutenção de poder, tentando deslegitimar toda e qualquer crença que não tenha como base o cristianismo.

Apesar do princípio constitucional de um Estado laico, no Brasil temos grandes mídias que pregam o cristianismo; políticos que são contrários à plena laicidade do Estado; instituições públicas que recebem a população com símbolos cristãos entre outras coisas. Estes elementos reforçam a religião cristã como hegemônica na sociedade brasileira, resultando na estigmatização das outras formas de religiosidades e, por consequência, gerando formas de exclusão e violências sobre as outras religiões.

Os tristes acontecimentos dos últimos anos são exemplos desse preconceito. Eles são cada vez mais presentes, como: a depredação da estátua de Iemanjá localizada na zona leste da cidade de Natal (RN), conforme notícia reportada pela Revista Raça; o ato de vandalismo com a imagem de Iemanjá no bairro Ribeirão da Ilha, em Florianópolis (SC), como noticiado pelo portal de notícias G1; traficantes teriam invadido um terreiro na Baixada Fluminense na cidade do Rio de Janeiro (RJ), no ano de 2019, como também apresentou o G1; e a expulsão dos religiosos de seu próprio terreiro, também no ano de 2019, na cidade de Nova Iguaçu (RJ), como registrado no jornal O Globo. Assim, os atos de intolerância religiosa vão além da depredação de imagens em locais públicos, mas alcançam as próprias instituições religiosas.

Diante dessa onda de violência contra religiões afro-brasileiras, é importante ressaltar que a Constituição Federal estabelece a consciência religiosa e de crença como um direito de todos, conforme o Art. 5º, V. (BRASIL, 1988). A intolerância religiosa também é considerada crime previsto no Código Penal Brasileiro, como consta no Art. 208: “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática

de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” (BRASIL, 1940). A pena pode variar de detenção de um mês a um ano, ou a aplicação de uma multa, como previsto na Lei 7.716/89, alterada pela Lei 9.459/97, que define em seu Art. 1º: “serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. (BRASIL, 1997).

Os atos de intolerância religiosa podem ser considerados como uma falta de conhecimento sobre a cultura religiosa do outro, resultando em ações lamentáveis contra o povo de terreiro. Portanto, a compreensão de determinadas práticas religiosas servem para entendermos como essas religiões são estruturadas. A partir da síntese sobre alguns de seus símbolos e significados podemos compreender um pouco mais sobre suas tradições.

Assim, é fundamental para o desenvolvimento dessa síntese compreendermos a religião como um aspecto cultural universal diante de diferentes sociedades, levando em conta suas diversificadas formas de organizações. O antropólogo Clifford Geertz no livro *A Interpretação das Culturas* (2008) escreve sobre religião em um capítulo intitulado *A Religião Como Sistema Cultural* onde defende que a análise da religião dependerá de suas dimensões culturais. Clifford Geertz (2008) define a religião como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67).

Tal conceito permite compreendermos que esse sistema de símbolos sofre variações de uma sociedade para outra, assim como seus significados. Cada sociedade desenvolve normas de comportamentos para lidar com o inesperado, estabelecendo uma noção de controle sobre os seres humanos e o mundo no qual eles estão inseridos. Sendo assim, essas normas diferenciam-se de uma sociedade para outra, sendo distinguidas por meio de cultos, ritos, cerimônias, símbolos e seus significados. Logo, a ideia de religião depende da maneira como os sujeitos se relacionam com o simbólico e suas necessidades existenciais.

De acordo com Durkheim (2008), a religião funciona como um poderoso recurso para regulação da vida social. Nos tempos antigos ou na atualidade a religião é compreendida como criadora e reguladora de um sistema de ideias e valores. As crenças e a formação religiosa permanecem até hoje vivas na formação moral dos sujeitos, desempenhando um papel fundamental enquanto reguladoras das ações dos indivíduos. Esse assunto sempre interessou diferentes pesquisadores que procuraram construir conceituações sobre os costumes de diferentes sociedades.

Émile Durkheim e Marcel Mauss não desenvolveram suas teorias considerando como base as religiões afro-brasileiras, mas é inegável que alguns de seus conceitos sejam pertinentes para seletas interpretações nesse campo. Considerando os fatos e fenômenos religiosos como singulares, adentrando em aspectos afro-religiosos, podemos definir que:

As religiões africanas caracterizam-se como ainda hoje pela crença em Deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote ao manipular objetos como pedra e erva, amuletos etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas, invocações secretas, acredita poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios a magia africana era vista como prática

diabólica pelas autoridades eclesiásticas como já havia ocorrido com as religiões indígenas [...] os tranes dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram bruxarias ou, então “magia negra” (como se convencionou chamar a magia feita para o mal). (SILVA, 2005, p. 35).

O universo das religiões afro-brasileiras apresenta inúmeros aspectos mágicos, seja em sacrifícios, tranes, oráculos, entre outras práticas rituais e religiosas. O Candomblé, por exemplo, destaca-se por seu potencial ritualístico atrelado ao fato de reinventar a religiosidade africana no Brasil, compondo seus ritos com roupas, alimentos, acessórios e cânticos que compõem a mitologia dos orixás. Resistindo através de sua expressão às dificuldades encontradas para se estabelecer socialmente. Segundo Vagner Gonçalves da Silva:

Neste sentido pode-se dizer que, o Candomblé procurou constituir nos terreiros pedaços da África no Brasil (também como forma de expressar à dificuldade as restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem socialmente como negros e brasileiros na sociedade nacional). (SILVA, 2005, p. 133).

De outra maneira, a Umbanda desenvolveu-se pela ação da classe média branca brasileira e, posteriormente, com os segmentos menos favorecidos da população, em sua maioria negra, refazendo a ideia de cultura religiosa brasileira, inserindo em seus cultos a tradição africana e indígena.

Neste contexto, as religiões afro-brasileiras começaram a ganhar espaço na sociedade nacional, um dos seus atrativos decorre do oferecimento de serviços rituais pelos médiuns através do contato com suas entidades, como também já havia ressaltado Prandi: “a Umbanda e o Candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela” (PRANDI, 2004, p. 229). O caráter de oferecimento de serviços rituais acabou por aproximar muitas pessoas, entre elas clientes e simpatizantes para as religiões.

São ofertados serviços que buscam a produção de determinados efeitos na vida cotidiana por meio da manipulação e contatos com seres e elementos alocados socialmente como sobrenaturais. Tem-se como questão a estreita relação entre o sacerdote afro-religioso e os dois planos dos cosmos – natural e sobrenatural – de modo que um pode ter influência sobre o outro.

Os serviços rituais oferecidos pelas religiões afro-brasileiras podem ser procurados por todas as pessoas. Segundo Prandi (2004), os serviços rituais afro-religiosos são oferecidos ao não devoto, o que possibilita a busca por soluções de seus problemas sem maior envolvimento com a religião, não sendo necessário pertencer à religião para que tenha acesso aos serviços rituais.

Clifford Geertz (2008) disserta que a procura pela religião se dá pelo sentimento de insuficiência diante do caos, em que as pessoas procuram na religião um suporte para uma possível estabilidade. A condição de existência do ser humano faz com que ele recorra à esfera religiosa para responder suas perguntas, para dar um sentido aos acontecimentos cotidianos e se confortar diante do fracasso.

Muitos motivos levam as pessoas aos terreiros: procura por tratamentos de saúde; o insucesso em tratamentos médicos e a busca nos rituais afro-religiosos por uma alternativa para alcançarem a cura; busca por proteção espiritual; desenvolvimento mediúnico, em que, algu-

mas vezes, as pessoas acabam por se iniciar na religião; conquista de emprego entre outros fatores.

Em ponto de análise, a utilização dos serviços por essas pessoas ajuda no processo de legitimação das religiões afro-brasileiras. Mas não é somente isso, outro fato que contribuiu para a legitimação é comentado por Reginaldo Prandi:

Parcela importante da legitimidade social que a cultura negra do Candomblé desfruta hoje foi gestada a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e de São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, que adotou e valorizou mais do que nunca aspectos negros da cultura baiana, seus artistas e intelectuais. (PRANDI, 2004, p. 224).

Essa legitimação foi um dos pontos para a construção do caráter político da religião. Tendo suas características singulares com relação a qualquer outra religião que esteja fora da cultura afro-religiosa.

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A QUESTÃO DA RELIGIÃO EM DURKHEIM

Na escola sociológica e antropológica francesa encontramos um dos autores mais influentes no desenvolvimento dos estudos sobre religiões: Émile Durkheim. O sociólogo interessou-se por pesquisar a ordem social das coisas, a relação dos sujeitos com a sociedade e a legitimação dos grupos humanos.

Durkheim pesquisou uma religião primitiva de caráter totêmico em grupos tribais australianos. De acordo com seu pensamento, os estudos das religiões primitivas não permitem apenas compreender os elementos constitutivos da religião em sua forma geral, mas proporcionam, enquanto vantagem, melhores compreensões e explicações sobre as funções sociais da religião. (DURKHEIM, 1989). Assim, acreditava que os fatos religiosos deveriam ser estudados como parte integrante da vida social, podendo estabelecer uma relação entre os diversos tipos de religiões e os variados tipos de organizações sociais.

Quando eu estava realizando a pesquisa sobre objetos rituais Lima (2019), perguntei para alguns interlocutores sobre a “magia” nas religiões afro-brasileiras, a indagação era evitada ou respondida com alguma negativa. Durkheim (1989) já evidenciava que entre os sujeitos e a religião existe um campo moral muito forte em que os indivíduos recusariam associar sua religião, enquanto sagrada, a aspectos negativos.

Podemos compreender o motivo da recusa dos interlocutores em falarem sobre magia na religião, já que há no imaginário social a construção de que os cultos e rituais afro-religiosos são “magia negra” “feitiçaria” “macumba” entre outros termos pejorativos. Isso fica mais evidente quando entendemos que “o catolicismo proibia superstições e atos mágicos porque acreditava que os milagres só poderiam ser legítimos quando patrocinados pela igreja” (SILVA, 2007. p. 15). Nessa passagem, ficam evidentes as constantes perseguições contra as religiões afro-brasileiras.

A violência contra a religião dos negros aconteceu desde os primeiros momentos da história da construção do Brasil e só cresceu com a intensificação da escravidão e o tráfico de africanos. O catolicismo enquanto religião dos colonizadores impunha sua ideologia à força. Naquela época, todos os elementos que remetiam aos cultos afro-religiosos eram vistos de forma negativa.

Para Émile Durkheim, a concepção de sagrado estaria diretamente ligada à sociedade, às crenças religiosas, ao extraordinário e ao campo da moralidade enquanto estável. O sagrado também é diretamente respeitado pela sociedade transformando-se num sistema que tornaria possível a união entre crenças e práticas relativas às coisas sagradas, unindo assim a sociedade em preceitos morais e colocando a religião como capaz de regular, através de suas crenças, a conduta dos indivíduos. Já o profano, seria representado pela ausência de organização, pelo egoísmo, por práticas vistas como desviantes ou impuras resultando em uma instabilidade.

Ao escrever sobre religiões, Émile Durkheim fez breves conceituações sobre magia. Assim como o autor apresentou uma dicotomia entre profano e sagrado, ele também definiu diferenciações entre magia e religião, definindo a religião enquanto coletiva, voltada para uma realidade social. Por sua vez, a magia, apesar de depender de representações coletivas, foi definida como não formadora de uma instituição social, sendo utilitária e representada por uma ordem individual. Pontos de análise que serão discutidos levando em conta as religiões afro-brasileiras.

Durkheim afirmou sobre a magia: “A magia tem uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas; em seus ritos, realizam em sentido diretamente oposto as cerimônias religiosas”. (DURKHEIM, 1989, p. 27). Complementarmente a essa característica, a religião teria como função formar uma comunidade, uma igreja. Definindo-a como:

Chegamos, pois, à seguinte definição: uma religião 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, 1989, p. 32).

Portanto, podemos observar que esse último conceito pode ser utilizado para as religiões afro-brasileiras, já que essas formam uma comunidade à medida que seus adeptos compartilham de uma mesma fé e noção de sagrado. O que pode ser observado nos templos afro-religiosos, por vezes, identificados como ilê, barracão, terreiro, tenda e outros.

Em um panorama comparativo, podemos observar que existe uma variedade de templos afro-religiosos, com diferentes estruturas e tradições, mas que podemos compreender com o seguinte pensamento:

As tradições nas religiões afro-brasileiras podem parecer confusas ou divergentes, principalmente para quem não está familiarizado com elas, mas, apesar de toda diversidade, elas existem e conformam os vários modelos que são vividos de forma intensa e meticulosa no interior dos milhares de terreiros existentes em todo país. (SILVA, 2007. p. 12).

Outro ponto interessante a ser comentado é que os terreiros não possuem uma organização centralizada de seus templos, cada terreiro possui autonomia. A organização é estruturada em sua própria hierarquia e na autoridade religiosa do sacerdote. Essa estrutura de organização dos templos afro-religiosos é visivelmente diferente da estrutura da Igreja Católica, onde há uma estrutura centralizada e seguindo uma burocracia institucional.

Ainda em título de conceituações, Durkheim separa a igreja de uma prática mágica: “Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes. Uma sociedade desse gênero não se verifica na magia”. (DURKHEIM, 1989, p. 30). O que, nas religiões afro-brasileiras,

não deve ser levado em conta, com o pressuposto da ideia de que essas religiões utilizam de conceitos de magia em seus cultos, ritos e relações.

Para alguns sacerdotes, as religiões afro-brasileiras fazem um diálogo constante com a magia, questionando essa dinâmica de separação. É importante observar que nas religiões afro-brasileiras a magia e a religião convivem simultaneamente e materializadas em seu cotidiano e em seus segredos.

O universo afro-religioso é composto por mitos, ritos, templos, sacerdotes, oráculos, rituais, sacralização de elementos e cerimônias, todos esses elementos que possibilitam uma ligação com o sagrado, ancestralidade e com a fé em uma religião que envolve vivência e práticas. Prandi (2004) explica a relação das religiões afro-brasileiras com a magia: “Umbanda e Candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático” (PRANDI, 2004, p. 228).

Como dito anteriormente, para Durkheim “não existe igreja mágica” (DURKHEIM, 1989, p. 29), justificando que:

O mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de ignorarem uns aos outros; mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico. (DURKHEIM, 1989, p. 29).

Diante disto, é possível observar que até certo ponto a ideia de Durkheim (1989) representa hoje uma das ações observadas em terreiros, já que um dos atrativos das religiões afro-brasileiras é a oferta de serviços rituais sem a necessidade de o cliente compartilhar da mesma estrutura moral da religião. Negrão (1996) explica que muitas vezes, as religiões afro-brasileiras são procuradas, justamente, pela ausência de uma ética e moral cristã exigida aos seus simpatizantes, como pode ser observada em outras religiões. No entanto, não podemos deixar de fazer um desdobramento dessa análise. Assim como os clientes podem evitar uma relação continuada depois da execução do ritual, esses mesmos clientes podem voltar ao terreiro para fazerem parte daquele universo e, até mesmo, da família de santo.

Por vezes, a primeira relação com o terreiro pode ser observada pelo caráter utilitarista da religião. No entanto, o contato e conhecimento da tradição religiosa do outro pode resultar em um “encantamento”, categoria utilizada por Negrão (1996). A pessoa que estava como simpatizante pode vir a tornar-se um adepto, ao considerar a magia além de uma relação de clientes e serviços, mas como um plano possível de ligação com a religião.

Nas ciências sociais muito se fala sobre a função social da religião, mas também, devemos nos atentar para como as pessoas percebem essa função. A relação de cada sujeito ou grupo pode ser diferente diante de cada estrutura religiosa.

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A MAGIA NA TEORIA DE MARCEL MAUSS

A escola sociológica e antropológica francesa também nos oferece a discussão sobre magia enquanto prática ritual. Enquanto Émile Durkheim deteve-se aos estudos das religiões, os direcionando a compreensão das representações coletivas pertencentes ao âmbito da crença, Marcel Mauss desenvolveu seus escritos expondo a socialização a partir de uma concepção de

práticas mágicas. Esta conceituação de magia foi distinguida em diversas sociedades como nações Iroquesas, antigo México, tribos australianas e outras, mas, o autor admite que a magia esteja propensa a diversas interpretações.

Marcel Mauss (2003) expôs que não encontraremos uma definição geral e perfeita sobre magia, mas que podemos compreendê-la pelo seguinte ponto.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua os atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos de 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. (MAUSS, 2003 p. 55).

Podemos considerar que o sacerdote afro-religioso está na posição de mágico descrita pelo autor, sendo o indivíduo que efetua atos mágicos, podendo ser ou não um profissional, mas que, por meio da execução de rituais, esses religiosos começam a ter sua legitimação social garantida. E, assim como na teoria de Marcel Mauss, os sacerdotes enquanto agentes possuem acesso a uma determinada tradição, recebendo qualificação para execução de seus atos.

Para Mauss (2003), a magia também está dentro de uma dimensão social, desenvolvida a partir de uma crença coletiva e observada diante da eficiência dos rituais: “de coletivo, a magia procura conservar apenas seu caráter tradicional; todo seu trabalho teórico e prático é obra do indivíduo, ela não é mais explorada senão por indivíduos”. (MAUSS, 2003, p. 173). Interpretando desta maneira que, mesmo a magia sendo estruturada em formas coletivas, ela assume um caráter individual.

Não podemos deixar de evidenciar que Marcel Mauss interpreta a magia fazendo comparações e dissociações com a religião, mas alegando que a magia e a religião se encontram em uma arena de sagrado, o que pode ser perfeitamente associado às religiões afro-brasileiras: “a magia é, por definição, objeto de crença” (MAUSS, 2003, p. 126), ao mesmo tempo em que o sacerdote utiliza de seus conhecimentos e técnicas para a execução de um serviço, tendo fé em sua religião, existirá a expectativa do cliente na eficiência do serviço, gerando uma relação comercial de oferta e procura, mas também, de afinidade e conhecimento da religião que ultrapassa a relação utilitária.

Marcel Mauss (2003) desenvolveu o conceito de mana, defendendo-o enquanto potencialidade da magia, sendo dotado de sentidos e entendimentos, em que reforça que os agentes possuem mana, assim como, pessoas, ações, ritos e elementos rituais o possuem também.

O conceito de mana defendido por Marcel Mauss pode ser perfeitamente associado ao axé conceituado pelas religiões afro-brasileiras. Entre muitas definições, o autor afirma que “o mana não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma quantidade e um estado” (MAUSS, 2003, p. 142), com isso, o axé que é presente nas religiões afro-brasileiras pode ser comparado com o mana exemplificado pelo autor, sendo energias que mobilizam ações, estados, forças e estão ligadas à magia.

Novamente, há uma generalização que somente pode ser feita com muito cuidado. O termo axé detém muitos significados, “sabido que axé designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (BASTIDE, 2002, p. 84), dentre outros significados como:

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas,

sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. (PRANDI, 1991, p. 104).

Observei em campo várias menções ao termo axé, como “banho de axé”² referindo-se ao banho de ervas feito por Ekedis, função muito importante na hierarquia religiosa, conhecidas também como “zeladoras de orixás”. Ekedis são as mulheres iniciadas no orixá que não incorporam e são encarregadas dos cuidados com os orixás e outras funções no terreiro. Os banhos podem ser feitos pelo próprio pai de santo com a intenção de revitalizar as energias, afastar coisas negativas, sendo estas, por exemplo: mal olhado, avareza, espíritos obsessores e abençoar aqueles que tomam o banho. Outro exemplo foi observado em festas de orixás, conhecidos como Xirês, quando os orixás descem e incorporam em seus médiuns eles emanam axé, abençoando aqueles que estão no ilê. Entre outros exemplos, como comidas, orações, músicas etc.:

Em suma, a palavra compreende uma quantidade de ideias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevistamos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. (MAUSS, 2003, p. 143).

Mana e axé podem ser classificados de uma mesma forma. Em tese, o termo compreende uma vasta noção de ideias que podem ser atribuídas a serviços rituais, pessoas, coisas, ações: sendo referenciado para inúmeros vocábulos.

Ainda em sua interpretação sobre magia, Mauss (2003) discorre sobre características físicas corporais que podem ser identificadas em pessoas que praticam a magia. Em um breve plano de diferenciação, esses casos não podem ser associados às religiões afro-brasileiras. Não podemos citar aspectos físicos que identifiquem pessoas ligadas ao universo afro-religioso. Porém, podemos observar adereços, objetos, roupas brancas, contra Egun, guias e outros símbolos que funcionam como formas de identificação.

O que podemos observar é que, em alguns casos, adeptos das religiões afro-brasileiras manifestam uma sensibilidade com relação à mediunidade, caso que pode ser identificado como uma característica de pessoas que devem manter um maior contato com as religiões afro-brasileiras.

Como último ponto de análise, é possível observarmos a definição de rito mágico de Marcel Mauss:

Obtivemos com isso uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico. Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, que tende no limite ao rito proibido. Dessa definição, levando em conta a que demos dos outros elementos da magia, resulta uma primeira determinação de sua noção; percebe-se que não definimos a

² Conhecido como banho de abô, banho de axé ou banho de ervas. O banho de axé é um fundamento dentro de terreiros afro-religiosos, possuindo diversas formas de preparações, aplicações e finalidades. O banho de axé alcança sua finalidade a partir do poder das plantas e orações feitas durante o processo de maceração das ervas.

magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o luar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. (MAUSS, 2003, p. 61).

Mauss conceitua os ritos mágicos e a magia como fatos e tradições presentes dentro de um sistema social, sendo mágico apenas o rito que é realizado em esfera privada, fora de um culto organizado, sendo obrigatoriamente repetitivo enquanto rituais. Definição que, a partir das religiões afro-brasileiras, não deve ser associada em sua totalidade.

Nem todos os ritos dependem de um ambiente ilustrado como privado ou proibido. Mas, pensar também, que nem todo rito é estruturado da mesma forma. Por exemplo, estive em uma festa do caboclo Capangueiro Real, entidade indígena da Umbanda onde foram realizadas oferendas e sacrifícios. Na ocasião, os sacrifícios de animais foram feitos durante o dia e próximo aos convidados presentes. O sacrifício, a oferenda e a cerimônia foram observados pelos religiosos como um momento de alto potencial de magia. A cerimônia que iniciou, mais ou menos, às 13 horas, teve seu fim depois das 20 horas, sem a necessidade de um ambiente categorizado como privado ou proibido. É importante registrar que a cerimônia foi aberta ao público.

É evidente que existe um conjunto de hábitos sociais pertencentes ao grupo em questão, mas é necessário evidenciar que não devemos nos prender totalmente a conceituações definidas pela teoria clássica para interpretar todos os elementos das religiões afro-brasileiras.

Como já mencionado, para o desenvolvimento de pesquisas científicas é necessário o conhecimento das teorias clássicas. No entanto, diante das inúmeras particularidades de cada religião afro-brasileira, cabe ao pesquisador o cuidado e a delicadeza da observação sobre as diferentes religiões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a magia e a religião em associações e diferenciações da teoria antropológica clássica possibilita uma melhor análise de aspectos da tradição religiosa afro-brasileira. Neste artigo, foi possível oferecer ao leitor uma fácil compreensão sobre a importância da produção antropológica clássica para os estudos de religião, proporcionando uma visão de um conjunto de aspectos representados pelas ideias de Marcel Mauss e Émile Durkheim.

Clifford Geertz define que o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios, sendo o primeiro “uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita” (GEERTZ, 2008, p. 91), fato que só é possível a partir de uma delicada e atenciosa análise respeitando, principalmente, a singularidade de cada estrutura religiosa e campo de investigação.

A teoria antropológica clássica deve ser administrada como um estímulo e reforço para as observações, mas não como uma conclusão. Nem sempre é possível utilizar todas as teorias clássicas dentro de estudos particulares. Sendo assim, a antropologia torna-se um campo de conhecimento que respeita a singularidade de cada tradição, povo e cultura.

Cada ritual detém uma particularidade para sua execução, assim como, alguns rituais afro-religiosos independem de uma hora do dia ou dia específico. Nas teorias de Émile Durkheim e Marcel Mauss, a execução de atos mágicos é associada a um ambiente específico – à noite, privado, reservado, levando o ato mágico para uma esfera de proibido e profano.

No contexto de pesquisas com as religiões afro-brasileiras, é possível destacar que as práti-

cas ritualísticas afro-religiosas independem do ambiente. É evidente que existem muitos rituais que necessitam de determinadas estruturas, mas essa característica não pode ser levada como regra universal. As práticas afro-religiosas são associadas à manipulação dos elementos e forças da natureza, feitos a partir das técnicas e crenças dos sacerdotes.

Portanto, pensar a magia afro-religiosa não como um elemento proibido, mas como um poder que emana dos elementos da natureza, das técnicas, da fé entre outros. A sua conceituação pelos religiosos enquanto axé evidencia sua força e utilização. O axé nas religiões afro-brasileiras pode ser atribuído a um aperto de mão, a um banho de ervas, a um ebó, a uma simples folha que toca o chão ao cair de uma árvore. Assim, o axé é força, movimento, vida e morte.

Dessa maneira, quando se tratar do universo afro-religioso, a magia e a religião trabalham complementarmente: juntas em seus ritos, mitos e cerimônias. Lembrando que na tradição afro-brasileira, a magia está ligada diretamente à religião, na manipulação dos elementos da natureza, em seus rituais, na crença em suas divindades e em muitos outros símbolos.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. DF: Senado Federal.1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm. Acesso em: 16 de janeiro de 2020.
- _____. **Decreto-Lei 7.716/1989**, de 05 de janeiro de 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em 15 de janeiro de 2020.
- _____. **Decreto-Lei 2.848**, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em 15 de janeiro de 2020.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
- LIMA, Lorrán. A cabana: os sentidos sociais dos objetos religiosos afro-brasileiros no extremo norte do Brasil. **Rev. Antrop. Port**, vol. 36, 2019, p. 213-233.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAUSS, Marcel. Esboço de Uma Teoria Geral da Magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003, p. 185-294.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada. A formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso. **Estudos Avançados**, v.18, n.52, p. 223-238, 2004.
- _____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun. 1998, p. 151-167.
- _____. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- _____. **Grandes Religiões, Cultos Afros**. História Viva. São Paulo, 2007.

NOTÍCIAS

ALCANTARA, Hamalli. Estátua de Iemanjá é depredada em praia da Zona Leste de Natal. **Revista Raça**, 11 jun 2018. Disponível em: <https://revistaraca.com.br/estatua-de-iemanja-e-depredada-em-praia-da-zona-leste-de-natal/>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

CALDAS, Joana. Polícia investiga nova depredação de imagem de Iemanjá em Florianópolis. **G1**, 11 dez 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2019/12/11/policia-investiga-nova-depredacao-de-imagem-de-iemanja-em-florianopolis.ghtml>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

FERREIRA, Ricardo. Traficantes invadem terreiro de Candomblé e fazem churrasco de Dia das Mães. **O Globo**, 12 Mai 2019, 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/traficantes-invadem-terreiro-de-candomble-fazem-churrasco-de-dia-das-maes-23660480>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

NASCIMENTO, Tatiana. Terreiro de Candomblé é destruído em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. **G1**, 12 jul de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/07/12/terreiro-de-candomble-e-destruido-em-duque-de-caxias-na-baixada-fluminense.ghtml>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.