

## MARCEL MAUSS E O SIGNIFICADO DO CORPO NAS RELIGIÕES BRASILEIRAS<sup>1</sup>

*MARCEL MAUSS AND THE MEANING OF BODY IN BRAZILLIAN RELIGIONS*

*Gilmar Rocha*<sup>(\*)</sup>

...graças a Mauss,  
tudo, mesmo o gesto mais insignificante,  
adquiriria um sentido para nós  
(Louis Dumont)

### RESUMO

Marcel Mauss (1872-1950) é um dos mais originais antropólogos modernos. Sua teoria da magia representa, do ponto de vista epistemológico, uma significativa contribuição para os campos da Ciência e da Religião na medida em que nos convida a um fecundo diálogo com a antropologia da performance (na vertente dos “dramas sociais” e da “arte verbal”), mostrando assim a atualidade de seu pensamento na compreensão do simbolismo corporal nos rituais religiosos. Uma reflexão que leve em conta o significado da magia e da performance nos rituais religiosos à luz da etnologia de Mauss deve, antes, ater-se à sua abordagem das “*técnicas do corpo*” a fim de se atingir o “*homem total*”, por ele imaginado no âmbito da antropologia do concreto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Magia. Técnicas Corporais. Performance. Religiões Brasileiras.

### ABSTRACT

*Marcel Mauss (1872-1950) is one of the most original modern anthropologists. Mauss' theory*

---

<sup>(\*)</sup> Doutor em Antropologia Cultural (Ciências Humanas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003). Professor Adjunto III, atua nos Cursos de Graduação em Ciências Sociais e História e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Linhas de Pesquisa: Teoria Antropológica, Pensamento Social Brasileiro e Cultura Popular. Atualmente desenvolve pesquisas no ICA (Instituto da Criança e do Adolescente da PUC Minas) e nas áreas da Religião e Educação.

E-mail: [ppgcr@pucminas.br](mailto:ppgcr@pucminas.br) (institucional); [gil@pucminas.br](mailto:gil@pucminas.br) (pessoal).

<sup>1</sup> Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla, em desenvolvimento, e parcialmente financiada pela PUC Minas através do Programa de Incentivo à Pesquisa. Uma versão preliminar foi apresentada no GT Religião e Ciência – Tensão, Diálogo e Experimentações durante o X Simpósio de História das Religiões, realizado em Assis (SP), entre os dias 12 a 15 de maio de 2008.

*of magic represents, from the epistemological point of view, a meaningful contribution for Science and Religion as it invites us to a deep dialogue on the anthropology of performance (“social dramas” and “verbal art”), showing the currentness of Mauss’ thought in understanding the body symbolism on religious rituals. A reflection about the meaning of magic and performance on religious rituals under ideas of ethnology of Mauss must, before, follow the study of “body’s techniques” with the purpose of catching up the “total man”, imagined by him on the scope of the anthropology of concretism.*

**KEYWORDS:** *Magic. Body techniques. Performance. Brazilian Religions.*

## EFICÁCIA SIMBÓLICA

Aparentemente, Marcel Mauss (1872-1950) não produziu “obra” coerente e integrada como a de seu tio Emile Durkheim (1858-1917), de quem herdou intelectualmente a responsabilidade pela institucionalização da nascente sociologia francesa. Na verdade, Mauss foi além, forneceu as bases da antropologia social francesa; em particular, produziu obra da maior relevância no campo da etnologia religiosa. Pode-se mesmo incluir o seu nome na lista dos “fundadores de discursividade” na antropologia moderna<sup>2</sup>.

Mesmo tendo influenciado inúmeros pesquisadores com suas concorridas aulas de “História das Religiões de Povos Não-Civilizados”, ministradas na *Ecole Pratique de Hautes Etudes*, o maior legado de Mauss não foi o ensino, mas sim a pesquisa. O que lhe permitiu, de um lado, um significativo avanço teórico-metodológico no campo das Ciências Sociais, do outro lado, o desenvolvimento de sua abordagem antropológica do concreto. Dizia Mauss, “é preciso fazer como eles [os historiadores]: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece, ou o direito em si” (1974, p. 181). Interessa observar o que é dado e o que é dado é o que fazem o romano, o ateniense e o francês, quando fazem suas rezas, suas leis etc. São os homens concretos (como o “francês médio” ou o “melanésio dessa ou daquela ilha”) com suas ações e representações em torno do corpo, da religião, da culinária, das expressões obrigatórias dos sentimentos, o “objeto” da antropologia do concreto de Mauss. Sendo o que mais lhe importa é o ato de rezar e não a reza sem vida,

---

<sup>2</sup> Ver ROCHA (2006). Mesmo não tendo sido contemplado pelo antropólogo norte-americano Clifford Geertz como um “fundador de discursividade”, Mauss é, ao lado de Franz Boas, nos Estados Unidos, e Bronislaw Malinowski, na Inglaterra, um dos mais fecundo e importante antropólogo do mundo moderno. Mauss foge a toda classificação absoluta que queira enquadrá-lo nos modelos metodológicos do holismo e do individualismo, sua riqueza consiste em situar-se em meio a esses modelos. O seu legado intelectual pode ser melhor compreendido à luz da noção de patrimônio, no sentido amplo do termo.

o ato de dizer e não o dito sem sentido. Nesta perspectiva, Mauss abria espaço para o entendimento do fenômeno religioso com base numa teoria da ação, inicialmente, alimentada pelos estudos sobre a magia<sup>3</sup>.

Seus estudos de religião condensam o “*espírito*” científico de sua época, de fins do século XIX a primeira metade do século XX. Assim, a compreensão da etnologia religiosa de Mauss deve ser vista à luz de um amplo quadro de críticas e revisões que perpassam o positivismo de Comte, a sociologia da religião de Durkheim e Weber, a antropologia social da religião na Inglaterra com Evans-Pritchard e Mary Douglas, sem esquecer as análises de Levy-Bruhl e Maurice Lenhardt sobre a mentalidade primitiva, na França, e, por fim, os trabalhos posteriores sobre religião, magia, totemismo e mito de Lévi-Strauss. Em meio a esse quadro de reflexões sobre o fenômeno da religião é que Mauss se destaca pela originalidade e tentativa de superação das antinomias de sua época. Em outras palavras, é em meio a esse quadro que situamos a etnologia religiosa de Mauss como das mais originais e, curiosamente, pouco explorada abordagem sobre a dimensão simbólica, mágica e ritual da religião<sup>4</sup>.

Mauss abriu a possibilidade de renovação teórico-metodológica para os campos das Ciências Sociais e da Religião não só com o *Ensaio sobre a Dádiva*, de 1925, mas também com *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia* (1903) e sua análise sobre *As Técnicas Corporais* (1936), para citar alguns de seus mais conhecidos ensaios. Estudos estes que sugerem uma teoria da ação social no pensamento de Mauss, na maioria das vezes classificado como intelectual holista, herdeiro do “coletivismo metodológico” e “precursor” do estruturalismo francês. De resto, Mauss deposita na *eficácia simbólica* (hegelianamente falando, o “espírito da ação”) um valor sociológico e epistemológico de fundamental importância na compreensão da magia inscrita nos ritos religiosos.

Mauss põe em destaque o aspecto “mágico” da religião. O que faz com que a religião opere a transformação do profano em sagrado e seja, ao mesmo tempo, capaz de fundir as pessoas nas coisas e vice-versa? A magia é portadora de uma qualidade especial cuja eficácia simbólica possibilita a transformação da natureza das coisas. Em última instância, o que garante a eficácia simbólica da religião e o seu poder de significação social é o fato de carregar o embrião da magia.

<sup>3</sup> Uma leitura da obra de Mauss, de traz para frente, começando dos últimos trabalhos até os estudos iniciais sobre magia, revela não só uma continuidade, mas também outras dimensões até então domesticadas pela visão tradicional e holista, no caso, o individualismo e a teoria da ação social.

<sup>4</sup> Hipótese essa partilhada por Menezes (2007).

## DA MAGIA À PERFORMANCE

A magia tem sido vista com desconfiança pelos cientistas sociais desde há muito tempo. É suficiente lembrar o clássico de Sir James George Frazer, *O Ramo de Ouro*, cuja versão resumida publicada em 1922, reconhecia o caráter lógico da magia embora ratificasse o juízo evolucionista de que “a magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva” (1982, p. 34). Nessa perspectiva, a magia não tendo o *status* de religião representaria o lado perigoso e sobrenatural das atividades humanas voltadas para o benefício prático do indivíduo. Como também destaca Firth, ainda em 1938, “a magia é, portanto, apenas uma forma de resposta cultural a situação de incerteza” (1978, p. 161). A partir de Mauss, o *status* e a compreensão da magia mudam.

Magia é ação simbólica e o símbolo é veículo de comunicação, então, seguindo a sugestão de Mauss, magia é linguagem. Através da magia a sociedade fala. Aí as palavras apresentam um poder mágico, muitas vezes assumindo uma função mágica equivalente ao **mana**, categoria nativa (da Melanésia) vista como princípio vital que explica a força das coisas, dos atos e das representações mágicas. “É ele que faz a rede apanhar, com que a casa seja sólida, que a canoa vá bem no mar. No campo, é a fertilidade; nos remédios, é a virtude salutar ou letal”, observa Mauss (1974b, p. 140). Posteriormente, muitos outros antropólogos reconheceriam no parentesco da magia com a linguagem uma das “causas” do mundo<sup>5</sup>.

Mauss & Hubert em “*Esboço de Uma Teoria Geral da Magia*” (1974a), apresentam uma definição ampla da magia como um fenômeno social composto basicamente de três elementos: atos, agentes e representações. São considerados mágicos somente os fatos que toda a sociedade julga como tal e que pertencem à tradição. Os atos rituais mágicos estão presentes em várias atividades

<sup>5</sup> Por exemplo, Malinowski atribui à palavra, à fala, um lugar de destaque no ritual da magia, afinal, diz o antropólogo “a palavra confere poder; permite ao indivíduo exercer influência sobre um objeto ou uma ação” (...) A palavra atua sobre a coisa e a coisa solta a palavra na mente humana. Isso, com efeito, é nada mais nada menos do que a essência da teoria subjacente no uso da magia verbal” (1976, p. 318), ou então, “a força da magia não reside nas coisas; ela está dentro do homem e só pode escapar através da voz” (p. 299). A eficácia simbólica das palavras pode ser observada ainda em estudos de Lévi-Strauss sobre religião nos quais o antropólogo destaca o papel da linguagem no campo da magia chamando a atenção para os rituais encantatórios como missas e sessões de cura, onde o padre ou o xamã fornecem ao doente um mito, uma linguagem a partir da qual ele pode organizar e formular suas dores, ansiedades, enfim, um sentido para a sua “*má sorte*”.

e ações como gestos e práticas relacionadas às artes, ciência, medicina, indústria etc, o que faz da magia um fato sociológico e não única e exclusivamente um fenômeno religioso. A qualidade mágica dos agentes da magia decorre de suas posições liminares na sociedade, por exemplo, “certos personagens que atraem a atenção, o temor e a malevolência públicos, por particularidades físicas ou por uma destreza extraordinária, como os ventríloquos, os malabaristas, os far-santes; uma enfermidade basta, como no caso dos corcundas, dos aleijados, dos cegos, etc.” (p. 58). Assim, o poder mágico de muitos seres ou personagens não pertence a eles, pertence em princípio às instituições que representam. Tradicionalmente, esse é o caso das diversas profissões vistas como mágicas ou que estão ligadas (virtualmente) à magia, tais como, médicos, barbeiros, ferreiros, artistas, coveiros etc.

Também certos lugares, como cemitérios e encruzilhadas, são considerados preferenciais para o exercício da magia. Assim, a “condição liminar“ da magia e do mágico contribui para a formação de uma imagem, muitas vezes reproduzida e recriada nos contos, nos mitos, nas lendas, enfim, no imaginário popular, por meio da tradição oral na qual o “*diz-se que*” ganha *status* de verdade e realidade. Nesse “mundo mágico” ou mundo de magias, os mágicos são capazes de confundir corpo e alma, matéria e espírito, o animal e o humano, haja vista as metamorfoses (para não dizer performances) dos xamãs nas sociedades primitivas. Na verdade, o mágico é alguém que se faz, pois “não há mágico honorário e inativo. Para ser mágico, é necessário fazer magia...” (p. 116), observam Mauss & Hubert. A magia consiste numa “idéia prática” cuja ações e representações, ou seja, a performance ritual e o sistema de crenças que a caracteriza, não estão separados, ao contrário, formam um único processo simbólico traduzido em termos de “arte de fazer”. A magia é portadora de uma significativa qualidade performativa que parece inscrita nos rituais da prece, nas danças xamânicas, nos processos simbólicos de trocas. Em suma, a magia tem mesmo uma qualidade performativa cujos atos rituais são o melhor exemplo, pois, lembram Mauss & Hubert, “são, por essência, capazes de produzir algo além das convenções: são eminentemente eficazes; são criadores; **fazem**” (p. 48, grifo meu). Tudo isso nos coloca frente a idéia de uma antropologia da performance onde o dizer e o fazer se interpenetram no mundo da magia. Nesta perspectiva, o dizer é um modo de fazer e o fazer pode ser visto como um outro modo de dizer.

A compreensão da magia como sistema de crenças (representações) e

práticas (rituais) simbólicas, cuja eficácia consiste na produção de sentido, está na base da antropologia de Mauss. Assim, o que o mágico faz quando faz magia é, na verdade, acionar o sistema de símbolos e significados que irão fornecer o sentido de suas ações. Como na linguagem, em que a fala consiste numa ação individualizada e reflexiva (performativa) dentro do sistema da língua (das regras inconsciente e coletiva), também o mágico opera nesse sentido, ou seja, suas performances (verbal e corporal) são dramatizações do sistema cultural de crenças organizado simbolicamente. No entanto, mais do que simples processo de “reprodução” do sistema de significados, a performance mágica tem a dimensão de uma ação simbólica, e como tal, designa a possibilidade de criação de novos sentidos<sup>6</sup>.

Não à toa, suponho, Mauss se dedicou à análise dos ritos verbais como a prece e das técnicas corporais, duas instâncias que alimentam, atualmente, o campo de estudos da antropologia da performance. Portanto, antes de passarmos à antropologia da performance e algumas possibilidades no campo religioso contemporâneo, vale destacar um ou dois pontos sobre as técnicas corporais.

#### O SIGNIFICADO DAS TÉCNICAS CORPORAIS

“Somos inicialmente surpreendidos por aquilo que gostaríamos de chamar de o **modernismo** do pensamento de Mauss” (1974a, p. 2); com essas palavras o antropólogo Claude Lévi-Strauss inicia sua “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, na coletânea de textos organizada por George Gurvitch em 1950, intitulada *Sociologia e Antropologia*. Logo em seguida destaca o “herdeiro” de Mauss e “pai” da antropologia estrutural: “Mauss permanece à frente de todos os desenvolvimentos ulteriores. Abrindo para as pesquisas etnológicas um novo território, o das técnicas corporais, ele não se limitava a reconhecer a incidência deste gênero de estudos sobre o problema da integração cultural: sublinhava também sua importância intrínseca” (p. 3-4). De fato, a abordagem das técnicas corporais consiste numa das mais significativas contribuições de Mauss ao lado, da dádiva e da magia. E, uma razão a mais para se evocar a atualidade do seu pensamento, é que com “As Técnicas Corporais” Mauss parece ter antecipado o *corpus* das preocupações que hoje envolvem as reflexões em

---

<sup>6</sup> É inegável aqui a evocação de noção de *habitus*, de Bourdieu, também presente na antropologia de Mauss. Contudo, vale destacar que uma reflexão sobre o sentido do *habitus*, neste momento, nos desviaria do propósito deste texto.

torno do patrimônio cultural imaterial<sup>7</sup>.

Mauss entende as técnicas corporais como sendo

*um ato tradicional eficaz (e vejam que, nisto, não difere do ato mágico, religioso, simbólico). É preciso que seja tradicional e eficaz. É nisso que o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral.. (1974b, p. 217).*

Por que Mauss insiste na idéia de *tradicional e eficaz*? Tradicional porque as técnicas são aprendidas e transmitidas pela educação. Eficaz porque responde a um efeito prático. Como lembra o próprio Mauss, “cometi durante muitos anos, o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumentos” (p. 217). A verdade é que sendo o corpo o primeiro e o mais natural instrumento do homem, então, o corpo é, antes de qualquer coisa, técnica. Técnica cuja eficácia (desempenho e performance) é garantida pela tradição atualizada a cada nova geração e ação simbólica. Considerando a observação de Paul Ricouer, segundo a qual “toda tradição vive graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva” (1988, p. 28), a performance de uma técnica corporal está longe de ser somente um processo de reprodução, pois a cada nova representação, nova significação pode ser atribuída à mesma. Eis a razão principal de eficácia simbólica dos ritos.

Portanto, é sabido o quanto o corpo expressa “obrigatoriamente” os padrões culturais e sociais como, por exemplo, os estilos de ritmo, as manifestações de dor, os valores estéticos de um grupo. Entre outros exemplos fornecidos por Mauss, em seu *Manual de Etnografia* ele escreve, “um belo Maori é um quadro vivo de uma arte consumada e tradicional” (1993, p. 106). Assim, uma dança, uma reza, uma atividade esportiva qualquer, é sempre o resultado de uma força extra-genética, ou seja, o resultado de um processo de inscrição histórico-cultural da sociedade sobre o corpo do indivíduo. Em princípio, parece haver muito pouco espaço de ação para os indivíduos posto que suas técnicas corporais e suas performances são sempre respostas a um *script* (roteiro) fornecido previamente. Assim, mais do que ação, estamos falando de “reprodução”?

Embora escrito em parceria com Hubert, *Esboço de Uma Teoria Geral*

<sup>7</sup> O “saber-fazer”, mais do que os objetos resultantes de uma ação qualquer, ganha notável atenção no campo de reflexões sobre a natureza do patrimônio imaterial. Neste sentido, as “técnicas do corpo” tornam-se referência importante para este campo em “expansão” como sugerem as reflexões antropológicas de Gonçalves (2007).

*da Magia*, pode ser visto como um texto seminal no pensamento de Mauss. Se se toma as últimas obras de Mauss, cuja metodologia individualista parece evidente em *As Técnicas do Corpo*, *Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de Pessoa, a noção de 'Eu'*, o *Manual de Etnografia*, pode-se mesmo sugerir a existência de uma linha de continuidade no pensamento de Mauss. A começar pela idéia de Esboço, a qual nos informa sobre o sentido do “campo” teórico e empírico de Mauss<sup>8</sup>. Em outras palavras, na prática, *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia* orienta o pensamento de Mauss, o que significa dizer que o “Esboço”, é ele mesmo, uma espécie de “idéia prática” levada a termo. Assim, não me parece sem sentido que os últimos trabalhos de Mauss, embora explore temáticas marcadas pelo peso das representações sociais, faça um apelo ao indivíduo e à ação social.

É dentro deste quadro de referência que *As Técnicas Corporais*, sem perder de vista a magia – basta lembrar as inúmeras referências de Mauss aos atos tradicionais como atos mágicos –, deve ser vista como referencial na medida em que carrega a marca de seu tempo. Comunicação originalmente apresentada em 1934 e, posteriormente publicado em 1936, “As Técnicas Corporais” falam, a exemplo do *Manual de Etnografia*, não só das sociedades primitivas, mas principalmente das categorias, problemas e possibilidades de investigação colocados pela sociedade e as ciências sociais de seu tempo. Mauss antes de ser um etnólogo das sociedades primitivas ou historiador das “religiões dos povos não-civilizados”, título que ele recusou veementemente, era um etnógrafo de sua própria sociedade e da própria antropologia social nascente. Estabelecendo uma continuidade no tempo, da magia às técnicas corporais, Mauss parece caminhar em direção a uma perspectiva na qual as noções de técnicas corporais e as categorias de pessoa e de “eu”, tem correspondência com a percepção dos indivíduos e seus corpos concretos emergentes na realidade social de sua época<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Afinal, o próprio Mauss diria em sua tese inacabada sobre A Prece, que a definição consiste em, bem entendido: “*não se trata (...) de definir imediatamente a própria substância dos fatos. Tal definição só pode vir no termo de uma ciência, aquela que devemos enunciar no início só pode ser provisória. Está destinada apenas a encaminhar a pesquisa, a determinar o objeto do estudo, sem antecipar os resultados do estudo. Trata-se de saber quais são os fatos que merecem ser chamados orações. (...) Com efeito, facilita a pesquisa porque limita o campo da observação*” (1976, p. 251).

<sup>9</sup> É importante lembrar que a direção do pensamento de Mauss nos leva a encontrar no fim, o que está no começo, ou seja, o “*homem total*” (biológico, psicológico e sócio-histórico). Basta lembrar as investigações de George H. Mead sobre “Self” nos Estados Unidos nos idos de 1930; o discípulo Louis Dumont seguiu as pistas do mestre com seus estudos sobre a ideologia do individualismo (e da pessoa) nas sociedades modernas.

Evidentemente, não há como negar a estreita relação que se estabelece entre o sistema mágico e as técnicas corporais, afinal, o mágico é um ator manipulador de objetos e representações sociais. Embora Mauss não tenha concluído sua tese de doutoramento, *A Prece*, a despeito do domínio social da religião sobre o ato da prece como rito oral diretamente relacionado às coisas sagradas, exige na sua execução, onde quer que seja, uma técnica corporal. Seja rezando em coletivo ou individualmente, neste momento, o corpo se faz portador de outros significados, portando, de outras técnicas corporais. Contudo, não se deve perder de vista que os ritos não se separam de outros comportamentos sociais cotidiano. Poder-se-ia evocar ainda as expressões obrigatórias dos sentimentos, no qual inúmeras técnicas corporais elaboradas são acionadas exigindo a participação dos indivíduos nos dramas rituais. Momentos extra-ordinários, os atos mágicos são atos de natureza ritual e, como tal, são capazes de mudar ainda que, temporariamente, a natureza das coisas. Nesta perspectiva, também o próprio mágico sofre um processo de transformação, “*metamorfose*” como tem sugerido alguns estudos etnológicos brasileiros sobre o xamanismo.

Não é preciso muito esforço para demonstrar o quanto nas chamadas “religiões mágicas” as técnicas corporais são ritualmente fundantes, ou seja, elas podem ser vistas como estruturas basilares na constituição do sistema. Por exemplo, segundo Jacqueline Pólvora,

*no Batuque – uma das modalidades de religião afro-brasileira de Porto Alegre, assim como na maioria das religiões no Brasil que têm suas origens na África – tem, em sua herança, o compromisso de transmitir sua tradição tanto de forma oral quanto, e principalmente, de forma corporal. Desta forma, serão as pessoas mais velhas (‘pedaços de memória coletiva’, como designou Carvalho), ou ainda, os que têm mais tempo na religião que portarão em seus corpos o fundamento, ou seja, a tradição religiosa. Tem-se então que o corpo, assim como a pessoa batuqueira, são ritualmente construídos através de longas etapas de aprendizagem e incorporação dos fundamentos batuqueiros na sua vida cotidiana e religiosa, sob a orientação de um magistério iniciático, os pais e mães-de-Santo. A medida em que o filho-de-Santo vai avançando nos passos de sua iniciação, estará também ingressando numa ordem sócio-cosmológica, onde o corpo e suas sensações ocupam lugar de destaque” (1995, p. 125).*

A corporalidade constitui-se num dos mais importantes “idioma simbólico”<sup>10</sup>, capaz de nos permitir apreender processo de construção de identidades religiosas em meio à “cultura da magia” hoje, como destaca Guerriero (2003). O que, neste momento, nos aproxima então da antropologia da performance e da religiosidade no mundo contemporâneo.

#### PERFORMANCE E RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

A ação de alguns líderes religiosos, hoje, lembram às vezes as performances dos mágicos nas tradicionais sociedades primitivas. Com efeito, essa é uma boa razão para que as reflexões a partir da etnologia religiosa de Mauss sobre a magia e, na seqüência, as técnicas corporais, nos ajudem a compreender melhor o sentido das performances verbais e corporais no âmbito das religiões mágicas (principalmente, afro-brasileiras, carismáticas e neopentecostais, sem excluir expressões do kardecismo, catolicismo popular e seitas esotéricas) no cenário brasileiro contemporâneo. Afinal, como observam alguns estudiosos “ao contrário do que Weber apontava, a secularização não desencantou o mundo, como também não significou o declínio da magia” (Guerriero, 2004, p. 167)<sup>11</sup>.

A abordagem da antropologia da performance possibilita estabelecer um diálogo fecundo com a etnologia religiosa de Mauss. Independente das controvérsias que envolvem a performance no interior do campo antropológico, dois enfoques tem sido predominantes nos estudos da performance na antropologia: de um lado, a performance verbal encabeçada pelos estudos de Richard Bauman; do outro lado, a performance cultural de Victor Turner, cujos exemplos principais são os ritos, os espetáculos, os dramas sociais, os festivais, as rezas etc. Particularmente a abordagem do antropólogo social inglês Victor Turner tem sido útil para se pensar os processos rituais.

Se Mauss definia “o homem [como] um animal rítmico” (1993, p. 93), Turner o define como um animal performativo, significando isso que o homem é um ser auto-performativo, portanto, reflexivo, e capaz de “revelar ele para ele

---

<sup>10</sup> Vale destacar o fato de que na perspectiva de Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1987), o corpo constitui no traço diacrítico da antropologia ameríndia, ou seja, a corporalidade é um idioma simbólico focal na constituição da pessoa nas terras indígenas das Américas.

<sup>11</sup> Com a relativização da tese da secularização racional weberiana, abordagens sociológicas como a durkheimiana e, particularmente, a maussiana encontram um terreno fértil para expandir-se. No Brasil, Antônio Pierucci e Paula Montero são alguns dos nomes que apontam o processo de reflexividade vivido pelos cientistas sociais frente as novas religiosidades atualmente.

mesmo” (1988, p. 81). A performance para Turner consiste numa espécie de “meta-comentário social”, ou seja, uma experiência dramática e de significativa reflexividade na qual os agentes envolvidos transmitem seus conhecimentos, resolvem seus conflitos, exageram suas emoções, enfim, avaliam o significado de suas identidades sociais.

Experiência reflexiva classificada como pós-moderna, a antropologia da performance apresenta grande afinidade com a temática da identidade. Haja vista a intensificação dos estudos de identidade a partir dos anos 70, coincidir com as discussões sobre os ritos à luz dos modelos do teatro a partir deste período<sup>12</sup>. Via de regra, tanto identidades e performances tem em comum o fato de produzirem situações de reflexividade nas quais os agentes envolvidos relativizam a estrutura social criando realidade alternativa preenchida, temporariamente, pela experiência da liminaridade. Os conflitos que marcam os processos de construção de identidades podem ser vistos, segundo a abordagem de Turner, como dramas sociais. Nas performances os grupos refletem sobre eles mesmos e a sociedade da qual são parte, podendo, neste momento, serem agentes ativos de mudança social. Será junto aos rituais que as performances se mostram mais eficazes posto que, a definição de performance parece confundir-se com a de ritual no pensamento de Turner, na medida em que expressam uma “seqüência complexa de atos simbólicos”. Em outras palavras, como destaca Langdon o “rito não é conceituado [por Turner] como uma mera repetição de atos em seqüência, mas como um ato performático com poder de transformar o indivíduo e a sociedade” (1999, p. 22). De resto, os ritos são momentos marcantes na constituição de uma identidade, ou tomando emprestado os termos da etnologia ameríndia, na construção da pessoa. Neste processo, o corpo, uma vez mais, revela-se de fundamental importância e sua presença notável no cenário das religiosidades contemporâneas é um sinal da sua “tangibilidade”, ou melhor, entrada em cena<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Em 1969, vinha a público o clássico de Fredrik Barth “Identidade Étnicas e Suas Fronteiras”; logo em seguida, Lévi-Strauss organizaria o famoso seminário intitulado *Identidade* em 1974-1975; mas, desde meados dos anos 60, no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira, se dedicava ao estudo das identidades étnicas tendo por modelo o que ele batizou de “fricção interétnica”.

<sup>13</sup> Ratificando a correspondência da relação identidades, performances e religiosidades no contexto da pós-modernidade, destaco uma observação de Rubens Silva que se aplica ao mercado religioso brasileiro contemporâneo: “Conforme Turner (...) diferenciou, nas ‘sociedades complexas’ os atores sociais desfrutam do livre arbítrio para decidirem, por si mesmos, a participação ou não em determinado tipo de atividade cultural – a escolha é uma questão de ‘consciência individual’ e não, como nas sociedades tradicionais, imperativo da ordem das ‘representações coletivas’. No caso das atividades culturais (teatro,

Turner considera a antropologia da performance como parte constitutiva da antropologia da experiência. Aqui, reencontramos a antropologia do concreto de Mauss. “Nós adquirimos nossa sabedoria não por meio de um pensamento abstrato solitário, mas por participação imediata ou indireta através dos gêneros de performances nos dramas socioculturais” (1988, p. 84, tradução livre), observa o antropólogo inglês. Também para Mauss, a base da antropologia do concreto é a experiência dos homens. Ponto este de grande relevância epistemológica para caracterização do pensamento de Mauss, embora fosse considerado um “antropólogo de gabinete” o sobrinho de Durkheim procurou ampliar seu quadro de referências com boa dosagem de empiria, declara Oliveira (1988, p. 37). Assim, uma reflexão que leve em conta o significado da magia e da performance nos rituais religiosos à luz da etnologia de Mauss deve ater-se à sua antropologia das “técnicas do corpo”, bem como, às “expressões obrigatórias do sentimento” a fim de atingir o “homem total”.

Uma pequena incursão pelo imaginário das religiões brasileiras nos possibilita lançar luz sobre o simbolismo corporal e sua significação no processo de hierarquização da sociedade. Vejamos.

#### HIERARQUIA CORPORAL NO SISTEMA RELIGIOSO BRASILEIRO

Na impossibilidade de, neste momento, explorar em profundidade um “objeto” religioso qualquer que, ao mesmo tempo, sirva de exemplo e funcione como espécie de “fato social total” por meio do qual a magia, as técnicas corporais, as performances, as expressões obrigatórias dos sentimentos estejam todas reunidas a um só tempo, gostaria de sugerir uma pequena reflexão sobre a relação corpo e sociedade no âmbito das religiões espiritualistas no Brasil a partir do estudo de Robert Hertz sobre “A Preeminência da Mão Direita” (1980).

Robert Hertz foi um dos companheiros de Mauss no campo dos estudos de “história das religiões dos povos não-civilizados”. Seu ensaio sobre a polaridade religiosa a partir das mãos (direita/esquerda), além de representar uma importante contribuição ao campo de estudos das representações cosmológicas em torno do sagrado e do profano também põem em evidência a dimensão

---

*música, pintura, esporte, etc.), nas ‘sociedades complexas’, de um lado, o destaque se dá para a autoria do criador; sendo esta nomeada e individualizada (mesmo quando a produção é em equipe); do outro lado, considera-se a questão da pluralidade de ofertas que se tem, de eventos variados, que tornam possível, de acordo com o ‘gosto’ e o interesse particular; a seleção do tipo de atividade cultural ou estilo singular preferido pelo respectivo sujeito que se pretende no papel de platéia ou público” (1999, p. 41).*

da corporalidade na organização dos sistemas religiosos. Assim, em simetria à horizontalidade da polaridade direita/esquerda : sagrada/profana (o que não exclui a hierarquia, ou seja, a mão direita é considerada hierarquicamente superior à esquerda), a verticalidade alto/baixo das mãos e dos pés apresenta correspondência com as performances corporais no plano hemisférico. Em outras palavras, quando vista numa perspectiva hemisférica ou, nos termos bakhtinianos de uma “topografia corporal”, o “alto” e o “baixo” em correspondência a divisão hemisférica norte/sul parece acompanhar o movimento das representações que fazemos dos corpos. À exemplo da preeminência da mão direita sobre a esquerda, e sua correspondência cosmológica com o sagrado e o profano, no hemisfério norte a preeminência das mãos (alto/superior) sobre os pés (sul/inferior) parece evidente. É no mínimo curioso o fato de alguns dos principais esportes-símbolos de identidade nacional nos países do hemisfério norte ter como referência básica as mãos como, por exemplo, tênis, beisebol, futebol americano, basquetebol, boxe. Em contrapartida, as principais manifestações esportivas e culturais, ao menos no Brasil, evidenciam a importância dos pés, da ginga e do andar rebolado como técnicas corporais. Assim, abaixo da linha da cintura reside o samba, o futebol, a capoeira, o passo de “*urubu malandro*”. A questão é: este sistema de representações aplica-se a outros fenômenos? Em outras palavras, de que modo esse idioma corporal se expressa no campo das religiões brasileiras?<sup>14</sup>

Sem pretender estabelecer um “*continuum*” religioso entre Candomblé e o Kardecismo<sup>15</sup> - nesse momento, a aproximação dessas religiões representa somente uma estratégia metodológica -, podemos ver na comparação desses sistemas uma hierarquia de valores correspondente às técnicas corporais hierarquicamente distintas. No Kardecismo, a preeminência é a das mãos; no Candomblé, prevalecem os pés - isto não exclui, por exemplo, o jogo de búzios enquanto ritual relacionado às mãos. O fato é que, predominantemente, a dança, embora exija o movimento dos braços, põem em destaque os pés, a

<sup>14</sup> Não é consensual o sistema de classificação das religiões: em particular, o uso de algumas práticas comuns às religiões consideradas mediúnicas como é o caso do Kardecismo, e outras consideradas mágicas, como é o caso do candomblé, ambas com forte influência do imaginário cristão (apostólico católico), contribuem para aumentar a confusão. Neste estudo, estamos considerando o kardecismo e o candomblé como religiões espíritas ou espiritualistas e, como tais, portadoras de eficácia mágica. Isto não exclui também certas expressões do neopentecostalismo e do catolicismo popular.

<sup>15</sup> É notória a inspiração do trabalho de Camargo (1961). Contudo, fica a sugestão de se pensar numa outra ocasião, a questão das performances corporais na Umbanda, enquanto expressão religiosa intermediária ao Kardecismo e ao Candomblé.

região inferior do corpo; no Kardecismo, a ausência da dança, de certa forma já denuncia a prevalência das mãos no ritual do “passe”.

Mais do que defender um reducionismo estruturalista, estas considerações tem o objetivo de desencadear um processo de reflexão sobre cosmologias religiosas e sua correspondência com o sistema cultural no Brasil à luz do “idioma corporal”. Nesta perspectiva, as performances desenvolvidas no “passe”, do Kardecismo, e nas danças, do Candomblé, descrevem não só um conjunto de técnicas corporais que as sustentam senão todo um sistema de valores cujo significado deve ser compreendido em sintonia com a ideologia da hierarquia na sociedade brasileira. Ideologia esta apreendida nos estudos de DaMatta (1983), e que tem como uma de suas fontes de inspiração a abordagem desenvolvida pelo discípulo de Mauss, o antropólogo francês Louis Dumont, sobre o sistema hierárquico de castas na Índia. No Brasil, o princípio da hierarquia atravessa não só o catolicismo tradicional, mas também o interior e as relações entre as outras expressões religiosas. Devendo-se entender por ideologia da hierarquia o sistema de valores que organiza a sociedade e as religiões tendo por princípio o “*englobamento do contrário*”, quando a igualdade cede lugar à diferença e à hierarquia. Se, do ponto de vista fisiológico não existe diferença entre a mão direita e a mão esquerda, do ponto de vista sociológico, a mão direita engloba a mão esquerda na medida em que esta é identificada à totalidade do sistema.

O mesmo princípio aplica-se ao caso da relação entre as mãos e os pés, onde a posição das mãos em relação ao corpo pertence ao plano da superioridade. Curiosamente, é suficiente lembrar, neste momento, a interpretação marxista de Engels para quem mais do que os pés ou a ação de ficar em pé, a chave do processo de hominização, ou seja, o processo da transformação do macaco em homem encontra-se nas mãos enquanto instrumento do trabalho. Assim, quando comparada aos pés, a mão está ao lado da escrita, da arte erudita, do fazer culto, ficando próxima da esfera da razão, superando o movimento das pernas e dos pés, então, veículos do nomadismo, da errância, da dança, portanto, membros localizados sob a região do prazer<sup>16</sup>.

É dentro deste quadro de referências que localizamos as técnicas corporais inscritas nos “passes”, no Kardecismo, e as “danças dos orixás”, no Candomblé, como expressões da corporalidade brasileira cujo significado deve ser

---

<sup>16</sup> Do ponto de vista das religiões afro-brasileiras, aquilo que a ideologia da hierarquia tende a destacar como inferior, impuro, negativo, adquire significado positivo, por exemplo, o de religião ecologicamente integrada.

apreendido à luz da ideologia da hierarquia. Afinal, na formação histórico-cultural da sociedade brasileira o Candomblé ocupou lugar marginal sendo duramente perseguido pela polícia e proibido pelas classes superiores como atestam inúmeros pesquisadores do assunto<sup>17</sup>. Presente no Brasil desde fins do século passado, o Kardecismo encontrou amplo desenvolvimento nos anos 50, satisfazendo assim parte dos anseios de setores das classes médias, principalmente, profissionais liberais, frente ao processo de modernização<sup>18</sup>. Do ponto de vista sociológico, a variável classe social contribui para o aprofundamento da questão, pois não só no passado histórico das religiões mágicas no Brasil, também hoje a correspondência entre o popular e a corporalidade é bastante evidente e forte como se pode ver, por exemplo, nas danças e festas dos catolicismos populares, nas danças e rituais das religiões afro-brasileiras, nas manifestações de cura dos neopentecostalismos e nas sessões e jornadas esotéricas. O contrário acontece com as representações oficiais das religiões tais como a Igreja Católica Apostólica Romana, os Protestantismos Históricos e o Kardecismo, em que o corpo é objeto de grande vigilância e acentuada disciplina, ficando muitas vezes em segundo plano.

Em suma, estas reflexões visam mostrar não só a atualidade do pensamento de Mauss, em particular, sua contribuição para a antropologia da religião, mas também apresentar um “objeto” de pesquisa ainda em construção, cuja trajetória parte da magia, destaca o papel das técnicas corporais e aproxima-se da antropologia da performance, com fins a permitir uma investigação no campo da religião no Brasil. Portanto, este é um primeiro passo em direção à uma abordagem sobre o significado das performances corporais na construção das identidades sociais no âmbito das religiões brasileiras.

## REFERÊNCIAS

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda – Uma Interpretação Sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.

<sup>17</sup> Mas aqui, um único exemplo é suficiente, pela “autoridade” e “legitimidade” dada ao assunto. Trata-se de Nina Rodrigues (1976).

<sup>18</sup> Vale destacar o estudo de Cavalcanti (1983), cujo foco reside na construção da pessoa no Kardecismo, o que leva discutir os valores relacionados ao individualismo, cultura escrita, desenvolvimento intelectual etc.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível – Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis – Para Uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

FIRTH, Raymond. *Tipos Humanos*. São Paulo, Mestre Jou, 1978.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.

GONÇALVES, José Reginaldo Gonçalves. *Antropologia dos Objetos – Coleções, Museus e Patrimônios*. Rio de Janeiro, IPHAN-Garamond, 2007.

GUERRIERO, Silas. *A Magia Existe?* São Paulo, Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. A Visibilidade das Novas Religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz M. & MARTINO, Luís Mauro Sá. *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo, Paulus, 2004.

HERTZ, R. A Preeminência da Mão direita - Um estudo sobre as Polaridades Religiosas. *Revista Religião e Sociedade*, v. 6, 1980.

LANGDON, Ester Jean. A Fixação da Narrativa – Do Mito para a Poética da Literatura Oral. *Horizontes Antropológicos*, Ano 1, n. 1, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. O significado da linguagem nas sociedades primitivas. In: OGDEN, C. K. & RICHARDS, I. A. *O Significado de Significado – Um Estudo da influência da Linguagem sobre o Pensamento e sobre a Ciência do Simbolismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU-EDUSP, 1974a e b.

\_\_\_\_\_. *Ensaios de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1981.

\_\_\_\_\_. *Manual de Etnografia*. Lisboa, Dom Quixote, 1993.

MENEZES, Renata de Castro. Marcel Mauss e a Sociologia da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião – Enfoques Teóricos*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2007.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. 4ª ed. São Paulo, Nacional, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro-Tempo Brasileiro, Brasília-CNPq, 1988.

PÓLVORA, Jacqueline B. O Corpo Batuqueiro – Uma Expressão Religiosa Afro-Brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e Significado – Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 1995.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Lisboa, Rés, 1988.

ROCHA, Gilmar. A Etnografia como Categoria de Pensamento na Antropologia Moderna. *Cadernos de Campo*, USP, vol. 14-15, 2006.

SEEGER, A., DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. (Org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo Brasileiro*. Rio de Janeiro, UFRJ-Marco Zero, 1987.

SILVA, Rubens Alves da. Entre 'Artes' e 'Ciências' – A Noção de Performance e Drama no Campo das Ciências Sociais. *Horizontes Antropológicos*, Ano 11, n. 24, 2005.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications, 1988.

*Recebido em 7/10/2008*  
*Aprovado em 30/10/2008*