



INSTITUTO
ANTROPOS

PESQUISA SOCIOCULTURAL E MISSIOLOGIA APLICADA

ANTROPOS
Revista de Antropologia

{ARTIGO}

SAGRADO E PROFANO EM CONTEXTOS CULTURALMENTE PARTICULARES:

**A FAVOR DO TRABALHO DE CAMPO E DA
ETNOGRAFIA**

AUTORA: Ana Keila Mosca Pinezi ¹

Para Durkheim, a religião é a base sobre a qual o homem construiu suas primeiras representações acerca de sua própria existência bem como sobre o cosmos em que vive. A religião, a partir dessa perspectiva, foi a primeira forma que o homem dispôs para explicar e entender o mundo e os acontecimentos da vida, sejam de ordem natural, sejam de ordem social. Se adotarmos a argumentação durkheimiana, podemos pensar a religião como o fundamento dos sistemas de representações 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 idéia, não seria talvez um

¹ Universidade Federal do ABC (UFABC)

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 específico². A própria negação da existência de Deus só é possível se houver a sua face afirmativa. Uma coisa *não é* em relação a uma outra que *é*. E aqui, esse pressuposto não diz respeito à noção de realidade em que uma suposta verdade das coisas mostra-se somente pela 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.

Se temos em Durkheim essa visão de que a religião, cuja “invenção” se dá no seio da coletividade, é, em termos gerais e universais, a base das representações sociais, Geertz (1978) aponta-nos uma outra questão que nos parece relevante. Geertz advoga a necessidade de uma abordagem antropológica voltada para a compreensão das particularidades das culturas e não para a busca de universais. O que Geertz (1978) critica é a conceituação de universais “substanciais”, isto é, que esses universais possuam o mesmo conteúdo em toda e qualquer cultura. Trazendo essa crítica para a questão da religião, de fato vemos que ela é pertinente pois só se pode compreender o *ethos* e a visão-de-mundo do ponto-de-vista êmico se se considerar, *a priori*, a religião como um universal sem conteúdo empírico específico ou constituído por *categorias vazias* (Geertz, 1978). É nesse sentido que vemos a idéia fundamental de religião de Durkheim que não contradiz as proposições de Geertz. A religião pode ser entendida como um universal em termos de estrutura, mas o sentido dela só pode ser apreendido nas particularidades de cada cultura ou de cada grupo social. Geertz (1978, p.52) expressa de maneira bastante interessante essa idéia:

Se alguém define a religião de maneira geral e indeterminada como a orientação mais fundamental do homem quanto à realidade, por exemplo, então esse alguém não pode atribuir a essa orientação um conteúdo altamente circunstancial.

Nesse sentido, entendemos que Geertz defende o trabalho de campo e uma etnografia “densa” do que se observa. As idéias de Durkheim e Geertz mostram-se fundamentais para que se compreenda a intensa relação entre religião e sistemas simbólicos peculiares socialmente fabricados. Sem o

² Lembramos aqui a marca durkheimiana de que o indivíduo está totalmente submetido aos valores que a coletividade constrói. A autonomia do indivíduo é mera quimera. Para Durkheim, na verdade, o indivíduo desaparece ou é “engolido” pela coletividade.

trabalho etnográfico, argumenta Evans-Pritchard (1978), qualquer enfoque dado à religião tornar-se-ia uma mera especulação baseada em conjecturas. É também essa a crítica que ele faz a Durkheim no que se refere à análise que este fizera sobre a causa e origem do totemismo e, portanto, da religião dos povos primitivos. Evans-Pritchard (1978, p.141) chega a perguntar: *que utilidade teriam para a pesquisa de campo as teorias de Tylor, Müller e Durkheim acerca da origem da religião?*

Sem o trabalho de campo torna-se inviável perceber que em uma sociedade, que aparentemente compartilha de um mesmo universo simbólico religioso, há coisas, regras e comportamentos cujas significações podem ser extremamente diferentes e que mudam conforme o contexto ou o momento em que são empregadas no fluxo da vida social. Segundo Evans-Pritchard (1978, p. 126) *as coisas podem ser diferentemente pensadas em diferentes contextos. Em alguns, é apenas a coisa, em outros, é algo mais do que apenas a coisa.* Vemos aqui uma crítica a Durkheim, pois este faz uma clara e rígida dicotomia entre o sagrado e o profano sem levar em conta o contexto e o dinamismo cultural.

Além disso, se por um lado Durkheim refere-se, inicialmente em suas argumentações, à religião como sendo o fundamento das representações 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. Essa formulação teórica é, de certa forma, compartilhada por Lévy-Bruhl que, ao categorizar o pensamento religioso do homem primitivo como pré-lógico, 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).

Acreditamos ser interessante a proposta de Evans-Pritchard que considera o sagrado e o profano como representações que se encontram numa intensa relação. Apesar de tal proposta ser dirigida especificamente a uma sociologia da religião primitiva, pode ser pensada de maneira geral nos estudos sobre religião em sociedades complexas. Sucintamente, Evans-Pritchard (1978, p. 153) descreve esse enfoque relacional da seguinte forma:

Sempre que expliquemos os fatos da religião primitiva sociologicamente, deveremos fazê-lo em relação com fatos outros, aqueles que com ela formam um sistema

de idéias e práticas e outros fenômenos sociais que se lhe associam.

Parece-nos claro que uma análise da religião em sociedades complexas deve ser levada a efeito de acordo com um recorte da realidade. Não é possível pensar em realizar uma pesquisa que relacione a religião a uma totalidade social das sociedades complexas. Dentro dessa perspectiva, o pressuposto de que a religião não pode ser entendida como uma idéia em si e que por isso precisa ser compreendida em relação a outros fatos da vida social que não sejam religiosos mostra-se suficientemente convincente para que se proceda a uma análise da religião, enquanto sistema, não só em sociedades “primitivas” ou igualitárias, mas também em sociedades complexas ou desigualitárias.

Diante disso, é possível pensar a religião num sentido mais geral, a despeito das particularidades culturais? Já começamos a fazê-lo com a visão universalizante de Durkheim, embora demonstrando as críticas que lhe são endereçadas por construir, em seu gabinete, uma teoria fundada em fragmentos de particularismos culturais com os quais não tivera contato. Se o trabalho de campo é necessário e fundamental, como tentamos enfatizar até aqui, é preciso que tenhamos uma noção de religião no seu âmbito estruturante, num diálogo com a visão antropológica levi-straussiana, embora não na sua radicalidade. Evans-Pritchard (1978, p.156) defende essa idéia:

Se não tivermos alguma orientação geral a respeito do que seja a religião, não iremos além de inúmeros estudos particulares das religiões de povos particulares.

A noção de estrutura de Lévi-Strauss (1967) interessa-nos na medida em que possibilita pensá-la como um fenômeno universal, presente em todas as sociedades humanas. No entanto, o caráter não dinâmico da noção estruturalista de Lévi-Strauss parece-nos limitar uma imersão mais significativa no âmbito da diversidade cultural e, assim, perder a dimensão dos significados variados e distintos que permeiam e dão sentido à visão de mundo dos diferentes e inúmeros povos.

Nesse sentido, considerar a religião como um sistema cultural, como propõe Geertz, parece-nos um caminho interessante na medida em que pode nos proporcionar orientações gerais que nos auxiliem a tratar de questões específicas. Geertz (1978, p.104) parte da idéia de que *a religião é um sistema de símbolos*. Essa definição implica numa outra que a explica: a de que os padrões culturais são *sistemas ou complexos de símbolos* (Geertz,

1978, p. 106). Daí a idéia de religião como um sistema cultural. Essa definição, no entanto, depende de um aprofundamento sobre o que se quer expressar com a palavra *símbolo*. Os símbolos são formulações plenas de significado porque remetem a experiências abstratas materializadas ou a idéias, conceitos, sensações e atitudes que foram condensadas e concretizadas. A cruz vazia para os protestantes, por exemplo, simboliza duas lembranças de experiências distintas do Cristo: a morte e a vitória sobre ela.

Geertz traça outras características essenciais dos símbolos. Eles são uma espécie de *programa* com códigos estabelecidos que funcionam como modeladores ou ordenadores de processos e comportamentos no âmbito público. Em razão de nortear comportamentos e processos externos ou públicos, os símbolos são observáveis como qualquer outro fato social. Sobre isso, Geertz (1978, p.105/6) argumenta:

Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura.

Os símbolos modelam a realidade e ao mesmo tempo modelam-se a ela. São as duas faces da mesma “moeda” chamadas por Geertz (1978, p.109) de *modelo “de”* e *modelo “para” a realidade*. Dentro dessa perspectiva, os símbolos religiosos modelam o mundo, *induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência* (Geertz, 1978, p.109).

O símbolo religioso deve ser um inquestionável estatuto de verdade e, para que assim ele seja visto, essa verdade deve transcender as verdades da lógica humana. Ela deve guardar um mistério que a vincule com o sobrenatural impedindo que seja de alguma forma ameaçada. Os símbolos, como ordenadores e orientadores da conduta dos indivíduos, precisam sempre ser alimentados e lembrados por essa verdade inquestionável porque se eles vierem a ruir instalar-se-á o caos. Este, argumenta Geertz (1978), significa a perda de sentido, a impossibilidade de interpretar e compreender os acontecimentos da vida. O caos é a face terrível do sagrado (Berger, 1985). Por isso, os símbolos, e em especial os símbolos sagrados, precisam ser legitimados pela própria obediência dos indivíduos à sua significância. A idéia de Berger (1985, p.40) sobre isso é relevante:

O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação “correta” com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa relação “correta” é ser abandonado à beira do abismo da incongruência. Não é fora de propósito observar aqui que o vocábulo “caos” deriva de uma palavra grega que quer dizer “voragem” e que “religião” vem de uma palavra latina que significa “ter cuidado”.

Antes de discutirmos essa idéia de Berger, é preciso que enfatizemos que toda a argumentação sobre a necessária manutenção e constante legitimação dos símbolos não contraria o pressuposto de que os símbolos não são estáticos, fixos. Se eles são unidades significativas das quais os homens se valem para construir e modelar a realidade, e esta mostra-se dinâmica, então os símbolos também guardam um caráter dinâmico. Douglas (1976, p.89), ao referir-se à eficácia da magia, argumenta que se o poder dela não for ilusório, então os símbolos têm o poder de operar mudanças.

Retomemos aqui a citação de Berger que nos leva a reafirmar a relação entre o profano e o sagrado e não uma dicotomização entre ambos. O profano é afetado pelo sagrado na medida em que este último, sendo legitimado e reverenciado como verdade suprema, evita o caos que se evidenciaria no caráter profano das rotinas da vida cotidiana (Berger, 1985). Além disso, a dessacralização do mundo provocaria uma descaracterização do profano que perderia seu contraponto. O cotidiano sem os símbolos religiosos seria um espaço sem um sentido ordenado para a existência humana. Na verdade, não nos é possível pensar o sagrado sem o profano. O contrário também é verdadeiro. Essa questão é discutida por Evans-Pritchard (1978) que, ao criticar a dicotomia entre esses dois conceitos, afirma que mesmo para fins de observação na pesquisa de campo ou para a análise e classificação dos dados coletados essa separação não apresenta qualquer validade.

O profano e o sagrado dialogam cotidianamente e, mais que isso, mostram-se como opostos e complementares a ponto de produzirem uma *teia de significados* (Geertz, 1978) em contextos determinados. Evans-Pritchard (1978, p. 93) oferece-nos uma argumentação bastante clara sobre isso com base numa etnografia de sociedades primitivas:

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.

Neste ponto, faz-se necessária uma diferenciação entre sociedades primitivas e sociedades complexas no que se refere a contextos e à experiência religiosa. Quase todas as sociedades primitivas possuem uma cultura unificada que propicia a realização das experiências dos indivíduos em contextos que têm entre si uma forte vinculação porque são permeados pela religião. Já nas sociedades complexas, notadamente as modernas, as experiências dos indivíduos *ocorrem em compartimentos separados* (Douglas, 1976, p.87). Segundo Douglas, na maioria das culturas primitivas há somente um campo da ação simbólica, enquanto que vemos nas sociedades modernas vários e distintos campos de ação simbólica. Essa distinção fundamental é resumida por Douglas (1976, p.88) 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) cria um universo único, simbolicamente congruente.

Posto isto, propomos que a argumentação de Evans-Pritchard seja considerada na sua essência que é a de desconstruir a inflexível separação durkheimiana entre sagrado e profano e, dessa forma, a de possibilitar pensarmos esses conceitos numa perspectiva relacional.

Quanto à argumentação de Douglas, a nossa proposição é a de que os contextos, nas sociedades complexas, onde se processam as experiências podem não estar relacionados de forma específica e/ou direta. No entanto, os *submundos* produzidos pela modernidade estão conectados, em última

instância, à estrutura fundamental da sociedade, estrutura esta que se encontra assentada em universais vazios de conteúdo como a religião. Além disso, a cultura possibilita que esses *submundos* construam valores e os expressem por meio dos símbolos que podem abrigar significados que remetam às noções de sagrado e profano.

Pensando sob esse ponto-de-vista, interessa-nos discutir sobre a estreita relação entre essas duas noções. Ao mesmo tempo em que o profano ataca o sagrado e dele se alimenta, o sagrado ataca o profano com o intuito de “convertê-lo”, transformando-o, assim, em um “igual” e, por isso, afastando o perigo ameaçador.

Cabe aqui lembrar que a própria concepção do que sejam o profano e o sagrado está eivada de representações não unívocas e que, muitas vezes, estão em constante contradição sem que se excluam mutuamente. H. Saffioti (1992, p.198), ao discutir sobre símbolos culturais que “evocam múltiplas representações”, apresenta-nos uma reflexão interessante:

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.

Voltamos, então, à questão do contexto, apontada por Evans-Pritchard, que aciona um mecanismo de seleção entre as representações que constituem o domínio do sagrado e do profano, de acordo com os símbolos que evocam os significados esperados naquele momento.

Se o sagrado e o profano complementam-se em meio a uma luta pelo poder, cabe lembrar, por um lado, a aversão de alguns grupos religiosos ao que chamam de coisas “mundanas” e, por outro, as críticas e ataques que os “mundanos” fazem a esses religiosos. Douglas (1976, p.171) define de maneira bastante clara essa “luta” e amplia a questão da seguinte forma:

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.

Portanto, Douglas aponta uma “guerra” cujos inimigos não procedem somente de “fora” da instituição atacada, mas podem estar no meio dela. Por analogia, podemos pensar que os elementos sagrados e

profanos relacionam-se de tal forma que há uma situação de interpenetrabilidade.

Se o espaço religioso, o qual os símbolos considerados sagrados preenchem de sentido, não está desconectado das rotinas da vida concebidas como profanas, então podemos 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 e se opõem. Ou, ainda, podemos refletir sobre como o indivíduo constrói sua identidade e a experiencia nesse turbilhão de símbolos e significados que se cruzam, mas que também se paralelizam.

Diante dessas considerações, não se trata aqui de perguntar-nos sobre o que é sagrado ou profano, mas sim de admitirmos que o caráter dinâmico que os envolve possibilita-nos perguntarmos sobre *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). Soma-se a esta idéia de negação de fixidez dos conceitos e/ou representações, a de que o profano e o sagrado são mediados pelos agentes ou instituições sociais que os incorporam e os representam. Sem dúvida, nesse sentido, a contextualização é ainda mais necessária para compreendermos quais são os agentes e os espaços institucionais em que há a predominância do sagrado ou do profano e de que forma os enfrentamentos e as alianças entre essas duas esferas são travados. Portanto, a religião, sua simbologia e seus significados, pode ser melhor compreendida se pensada de uma forma menos generalizante e numa forte relação com outros aspectos da vida que evidenciam mudanças e transformações na maneira como a sociedade constrói concepções e sentidos e os vivencia. As dimensões temporal e espacial são fundamentais para que a religião seja situada como um sistema cultural dinâmico, cujos símbolos sagrados e profanos são ressignificados constantemente. O trabalho de campo e o método etnográfico, então, possibilitam captar essas ressignificações em processo, além de permitir que a religião seja pensada como uma manipulação, no melhor sentido da palavra, dos sentidos que trazem consolo e conforto diante das vicissitudes da vida.

Referências

- BERGER, P. L. – 1985 – *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- DOUGLAS, M. – 1976 – *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

- _____ – 1998 – *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- DURKHEIM, E. – 1979 – *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ática
- EVANS-PRITCHARD, E. E. – 1978 – *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.
- GEERTZ, C. – 1978 – *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LÉVI-STRAUSS, C. – 1967 – “A Eficácia Simbólica” In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SAFFIOTI, H. I. B. – 1992 – “Rearticulando Gênero e Classe Social” In COSTA, A. de O. & BRUSCHINI, C. (Org.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.