



Noções de magia na Teoria da Religião de Roodney Stark e William Sims Bainbridge

Notions of magic in Rodney Stark and William Sims Bainbridge's Theory of Religion

Emmanuel Ramalho¹
emmanuel.rsr@gmail.com

Resumo

Inserida na Teoria da Escolha Racional, Uma Teoria da Religião, dos sociólogos Rodney Stark e William Sims Bainbridge, representa um esforço teórico significativo na sociologia da religião contemporânea. É possível que ela também seja uma boa opção analítica para entender aspectos gerais da magia, já que, ao longo de Uma Teoria da Religião, Stark e Bainbridge fornecem formulações extensivas sobre o tema, possibilitando – com a devida sistematização – um conjunto de enunciados com certa autonomia. Dessa forma, este artigo busca sistematizar e realizar uma análise crítica das noções de magia Stark e Bainbridge em Uma Teoria da Religião. Espera-se que este trabalho de sistematização facilite a compreensão e eventual uso dessas noções por pesquisadores acadêmicos de magia, área de pesquisa com escassos trabalhos de âmbito puramente teórico a partir da segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Magia; Religião; Teoria da Escolha Racional.

Abstract

Set within Rational Choice Theory, A Theory of Religion, by sociologists Rodney Stark and William Sims Bainbridge, represents a significant theoretical effort in the contemporary sociology of religion. It may also be a good analytical option for understanding general aspects of magic, since, throughout A Theory of Religion, Stark and Bainbridge provide extensive formulations on the subject, making possible – with the proper systematization – a set of statements with a certain autonomy. Thus, this paper seeks to systematize and conduct a critical analysis of Stark and Bainbridge's notions of magic in A Theory of Religion. It is hoped that this systematization work will facilitate the understanding and eventual use of these notions by academic researchers of magic, a research area with few works of purely theoretical scope since the second half of the twentieth century.

Keywords: Magic; Religion; Rational Choice Theory.

¹ Mestre em Sociologia e Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Introdução

Publicado no final da década de 1980, nos Estados Unidos, *Uma Teoria da Religião*, dos sociólogos Rodney Stark e William Sims Bainbridge, representa um esforço teórico significativo na sociologia da religião contemporânea. Inserida na Teoria da Escolha Racional, esta postula que "Serem humanos buscam o que percebem ser recompensa e evitam o que percebem ser custos" (Stark, 2004, p. 6), ou seja, a escolha racional ocorre quando os indivíduos agem de acordo com o que percebem ser de seu auto-interesse e buscam sempre maximizá-lo. Na aplicação ao universo religioso, a teoria que já foi alçada como novo paradigma a ser adotado pela sociologia da religião em geral², sofre, desde a década de 1990, críticas constantes, entre outros motivos, devido ao seu método dedutivo, o qual não é muito comum nas ciências sociais; ao focar apenas na agência e ignorar as limitações das estruturas, uma crítica comum às abordagens microsociológicas; e ao aparente reducionismo econômico.

Contudo, apesar das críticas à teoria – à Teoria da Escolha Racional e à derivada Teoria da Religião – ela representa uma renovação teórica na sociologia da religião e possui aptidão "[...] para analisar economias religiosas desreguladas, pluralistas, competitivas, dotadas de mercados livres e de grupos religiosos que demandam compromissos exclusivos de seus adeptos" (Mariano, 2008, p. 57).

É possível que ela também seja uma boa opção analítica para entender aspectos gerais da magia, já que, ao longo de *Uma Teoria da Religião*, Stark e Bainbridge fornecem formulações extensivas sobre o tema, possibilitando – com a devida sistematização – um conjunto de enunciados com certa autonomia. Assim, esse se constitui o primeiro objetivo deste trabalho, sistematizar as formulações acerca da magia na referida obra no intuito de delimitar noções com relativa unidade e autonomia teórica. Após a sistematização, busca-se realizar uma análise crítica das formulações de Stark e Bainbridge a partir de pesquisas históricas e socioantropológicas contemporâneas da magia e de discussões sobre a problemática construção conceitual do tema no campo acadêmico ocidental.

Reconhece-se que o produto da articulação das proposições e definições de magia da obra não estabelece uma teoria da magia, pelo menos não uma dedutiva, como se propõe a ser a teoria da religião de Bainbridge e Stark, já que as proposições estão implicadas nos axiomas e são interdependentes a outras proposições. Por isso se falou anteriormente em *relativa unidade e autonomia teórica*, pois mesmo com a articulação das proposições e definições de magia, estas só possuem plena validade teórica quando inseridas nas cadeias dedutivas da teoria da religião elaborada por Bainbridge e Stark. Porém, isso não invalida

a sistematização dessas noções, já que a utilidade desta se deve, principalmente, para a facilitação na compreensão e eventual uso por pesquisadores acadêmicos de religião e magia.

Tendo compreendido isso, deve-se justificar por que pesquisar magia na teoria da religião desses autores ou pesquisar academicamente magia de forma geral. Como afirmam os próprios autores, é porque há "[...] uma abundância de magia nas sociedades modernas" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 137). O reavivar mágico, desde o fim do século XIX e, principalmente, a partir da segunda metade do século XX, está evidente nas inúmeras religiões e espiritualidades que caracterizam os Novos Movimentos Religiosos (Guerriero, 2006), mas também está presente nas transformações das religiões tradicionais ocidentais, como no pentecostalismo e neopentecostalismo protestante e na Renovação Carismática Católica (Prandi, 1992). Justifica-se também a pesquisa em magia devido à escassez de produções acadêmicas na área, em particular em território brasileiro. E trabalhos de âmbito puramente teórico, como esse se propõe a ser, são ainda mais escassos.

Por último, uma explicação de método na elaboração do texto. Por questões estéticas e de melhor estruturação do texto, principalmente no momento da sistematização, ao citar *ipsis litteris* os axiomas, proposições e definições, preferiu-se fazê-lo de maneira particular. Estarão sempre inseridos no parágrafo – mesmo em citações de mais de três linhas –, serão identificados por estarem entre aspas e terão, ao fim da citação e entre parênteses, as respectivas enumerações como Bainbridge e Stark as fornecem no livro, que são "A" para axiomas – portanto A1, A2, A3, e assim por diante –, "P" para proposições e "Def." para definições. Portanto, não serão citadas as páginas desses elementos teóricos, pois acredita-se que a identificação como está no livro é suficiente e mais conveniente³.

Antes de iniciar a sistematização e análise das noções de magia de Bainbridge e Stark, deve-se explicar a teoria da religião na qual elas estão inseridas.

Teoria da Religião

Bainbridge e Stark iniciam a elaboração da teoria da religião afirmando estarem numa busca durkheimiana pelos aspectos fundamentais da religião. Contudo, para encontrar esses aspectos é necessário, antes, examinar os princípios elementares da condição humana. Portanto, uma teoria da religião que deriva de uma teoria da ação humana.

A teoria da ação humana e, conseqüentemente, a teoria da religião partem de sete axiomas, dos quais se estabelecerão 344 proposições e 104 definições, estas últimas podendo derivar

² Segundo R. Stephen Warner (2008), um dos proponentes do uso da Teoria da Escolha Racional aos estudos da religião, esse alçamento como novo paradigma a ser adotado pela sociologia da religião em geral ocorreu erroneamente, pretendia-se apenas limitá-lo ao entendimento do fenômeno religioso nos Estados Unidos.

³ Para verificá-los, basta ir até o apêndice do livro onde todos os axiomas, proposições e definições estão listados em ordem.

de axiomas ou proposições. Os axiomas são enunciados gerais interligados e são baseadas na observação do mundo. As proposições deduzidas dos axiomas são menos gerais que estas e é por meio das definições que as afirmações deduzidas se ligam ao mundo empírico e podem ser operacionalizadas e testadas (Bainbridge e Stark, 2008, p. 36-37).

Os sete axiomas são: "A percepção e a ação humanas dão-se ao longo do tempo, do passado para o futuro" (A1), "Os seres humanos buscam o que percebem ser recompensas e evitam o que percebem ser custos" (A2), "As recompensas variam de acordo com o tipo, o valor e a generalidade" (A3), "A ação humana é orientada por um sistema de processamento de informações complexo, porém finito, de modo a identificar problemas e buscar soluções para eles" (A4), "Algumas recompensas desejadas têm uma oferta limitada; algumas nem sequer existem" (A5), "A maioria das recompensas almejadas pelas pessoas é destruída quando usada" (A6), "Os atributos individuais e sociais que conferem poder são desigualmente distribuídos entre as pessoas e grupos de uma sociedade" (A7).

É no quinto axioma que a teoria da religião começa a se desenvolver. Recompensas que não existem são as que não podem ser obtidas, contudo "É impossível saber com certeza se uma determinada recompensa não existe" (P11), assim, "Na ausência de uma recompensa desejada, as explicações serão frequentemente aceitas, posicionando a obtenção da recompensa no futuro distante ou em outro contexto não verificável" (P14). Outro contexto não verificável seria, por exemplo, um plano de existência após a morte e "Explicações são afirmações sobre como e por que as recompensas podem ser obtidas e os custos enfrentados" (Def.10).

Derivada da P14 está a definição de *compensadores*, elemento fundamental para o desenvolvimento da teoria da religião de Bainbridge e Stark: "Compensadores são postulações de recompensa de acordo com explicações não imediatamente suscetíveis a uma avaliação ambígua" (Def.18). Segundo Stark (2004, p. 6),

Compensadores seriam como substitutos para recompensas desejadas. Ou seja, eles fornecem uma explicação sobre como a recompensa desejada (ou um equivalente) pode ser obtida, mas propõe um método de obtenção da recompensa que é, por sua vez, complexo e demorado. [...] Pode-se distinguir compensadores de recompensas porque uma é a coisa desejada, e a outra é a proposta feita para que se ganhe a recompensa.

Dessa forma, os compensadores são acionados quando as recompensas são inexistentes ou muito raras, um exemplo óbvio, segundo Stark (2004), é a imortalidade. Os compensadores são oferecidos não só pela religião, mas em todas as áreas da vida, porém são as religiões que se especializam na oferta de compensadores. Quando o indivíduo aceita o compensador produzido por uma instituição religiosa, ele entra em uma relação de troca com essa instituição, que por sua vez exige do indivíduo um comprometimento a longo prazo com a religião.

Há dois tipos de compensadores, os gerais e específicos. Os primeiros substituem recompensas de grande alcance e valor, como os sentidos dados à vida e ao mundo, e os segundos, recompensas singulares, como a cura de uma doença. É aqui onde começa a se delinear as definições de religião e magia e a distinção entre elas. "Os compensadores mais gerais podem ser sustentados somente por explicações sobrenaturais" (P22), dessa forma, entende-se que "Religião se refere a sistemas de compensadores gerais baseados em suposições sobrenaturais" (Def.22). À magia cabe apenas os compensadores específicos e não necessariamente precisam ser sobrenaturais (Bainbridge e Stark, 2008).

É importante notar que apesar das religiões se especializarem na produção de compensadores, elas podem também gerar recompensas, porém não sobrenaturais, mas sociais, como cargos de liderança religiosa – possibilitando poder social –, atividades recreativas, sociabilização etc. (Bainbridge e Stark, 2008). No entanto, para o crente, a possibilidade de recompensas sobrenaturais existe, é esse o motivo do estabelecimento da relação de troca com a religião. Também é relevante esclarecer que a relação de troca se dá, na percepção dos crentes, com os deuses e não com a religião em si, assim "Os seres humanos tenderão a conceituar como deuses as fontes sobrenaturais de recompensas e custos" (P56).

Contudo, entre deuses e seres humanos estão figuras especializadas na produção e troca de compensadores religiosos, são, portanto, especialistas religiosos: sacerdotes. Especialistas religiosos tendem a se reunir em organizações, comumente uma igreja. "Uma igreja é uma organização religiosa convencional" (Def.56). Todavia, há outros dois modelos de organização religiosa que são frutos de cisma ou inovação religiosa, portanto são expressões de movimentos desviantes: a seita e o culto. "Um movimento de seita é uma organização religiosa desviante, com crenças e práticas tradicionais" (Def.57), "Um movimento de culto é uma organização religiosa desviante, com crenças e práticas novas" (Def.58). O desvio é o abandono das normas de uma cultura, implicando em uma relação de tensão com o resto da sociedade (Bainbridge e Stark, 2008).

Se para o entendimento dos movimentos cismáticos das seitas os autores não trazem muitas perspectivas novas em relação ao que já vem sendo estabelecido sobre o tema desde Max Weber e Ernest Troeltsch, aos cultos eles se permitem mais criatividade e inovação teórica. Para a formação de cultos não basta a invenção de ideias religiosas, é preciso também a aceitação destas por um grupo de pessoas. Contudo, a análise de Stark e Bainbridge para a formação de cultos concentra-se não na etapa de aceitação popular, mas na de inovações dos fundadores. Assim, os autores definem três modelos de inovação religiosa: o psicopatológico, o empresarial e o de evolução subcultural.

No modelo psicopatológico, os fundadores são pessoas com doenças mentais crônicas ou agudas, embora os resultados mais bem-sucedidos de criação de cultos nesse modelo ocorram com mais frequência nas agudas, aquelas de duração limitada, com começo e fim bem demarcados. Importante notar que a definição de doença mental para os dois sociólogos se dá na não

conformação repetida de um indivíduo à teoria da ação humana propostas por eles, pois acreditam que tal teoria se aproximaria de “[...] um padrão objetivo segundo o qual se poderia julgar a saúde mental dos indivíduos” (Bainbridge e Stark, 2008, p. 205). Os cultos psicopatológicos seriam reações culturais a crises sociais e pessoais dos fundadores. Os compensadores seriam inventados após episódios psicóticos para satisfazer suas próprias necessidades e a aceitação popular desses compensadores dependerá se há uma quantidade significativa de outras pessoas que sofram de problemas similares ao do fundador e que reajam favoravelmente à solução encontrada por ele.

No modelo empresarial, o culto é um negócio e os agentes envolvidos são empresários que, motivados pelo desejo de lucro, vendem compensadores novos ou que pareçam novos a consumidores. Esses compensadores podem ser apenas uma reconfiguração de compensadores já existentes e a permanência deles num culto empresarial só ocorre se a reação do mercado for favorável. Os fundadores desse modelo foram, geralmente, empregados de algum culto e que saíram deste para criar o seu próprio. Apesar de existir fundadores de cultos empresariais honestos – aqueles que realmente acreditam nos compensadores religiosos que vendem – a fraude é um elemento significativo nas estratégias de interação entre fundador e seguidores. Importante notar que esses dois modelos, psicopatológico e empresarial, constituem variáveis contínuas, portanto loucura e empreendedorismo, honestidade e fraude, podem estar presentes em momentos diferentes da carreira do fundador (Bainbridge e Stark, 2008).

O terceiro modelo, o de evolução subcultural, assume uma característica que o diferencia dos dois anteriores: não há uma separação clara entre produtores e consumidores, as pessoas aderentes a um culto desse modelo podem desempenhar ambos os papéis. Esses cultos são manifestações de novos sistemas culturais e apesar dos grupos desse modelo serem geralmente pequenos, seus integrantes mantêm uma interação bastante próxima. Essa interação íntima promove a produção e troca de recompensas, como o afeto, e, obviamente, de compensadores. A intensificação das trocas entre os membros do grupo pode levar a uma implosão social, que é quando essa rede social se torna ainda mais fechada, desligando-se do resto da sociedade. Essa separação favorece o desenvolvimento de uma nova cultura religiosa (Bainbridge e Stark, 2008).

Um dos aspectos que definem a afiliação a essas organizações religiosas desviantes – seitas e cultos – é quando indivíduos buscam recompensas existentes, embora limitadas, e não possuem poder social suficiente para adquiri-las. No entanto, a afiliação específica às seitas ocorre quando na sociedade há uma tradição religiosa hegemônica e apoiada por uma elite, pois só assim os compensadores das seitas adquirem importância para aqueles de baixo *status* social, que se veem contrapostos à elite. Para os cultos, ao contrário, a condição necessária é a inexistência de uma igreja estabelecida e apoiada pela elite. Nesse caso, a elite sustenta seu *status* elevado através de instituições seculares vinculadas ao Estado, como a educação (Bainbridge e Stark, 2008).

Um conceito importante na teoria da afiliação religiosa a seitas e cultos é o de busca religiosa. “*Busca religiosa* é o estado de uma pessoa insatisfeita com a afiliação religiosa atualmente disponível e que faz troca em busca de uma afiliação mais satisfatória.” (Def.92). Uma condição típica da afiliação religiosa contemporânea é a de busca crônica, em que as pessoas estão em constante trânsito religioso, não se comprometendo muito tempo em cada tradição.

À medida que aumenta o número de afiliados, o crescimento de uma seita ou culto reduz a tensão entre estas e a sociedade, podendo, assim, tornarem-se igrejas. Todavia, ao passo que crescem, a distribuição de recompensas a líderes religiosos se torna irregular e diminui para alguns que, insatisfeitos, podem sair das igrejas e criarem novas seitas, reiniciando o ciclo (Bainbridge e Stark, 2008).

E um dos fatores fundamentais na compreensão dos motivos de crescimento de certos segmentos religiosos na contemporaneidade é a secularização. Os autores explicam que esta não leva ao fim da religião, mas à sua transformação, pois mesmo que a secularização limite e gere perdas de poder graduais para as religiões, ela também pode estimular o florescimento destas através, entre outros motivos, do pluralismo e da liberdade de trânsito dos indivíduos nesse ambiente religioso plural. A secularização estimula, em particular, o crescimento de cultos. Uma das razões para isso é que, enquanto a secularização tende a desacreditar as noções tradicionais defendidas por igrejas e seitas, os cultos estão constantemente inventando novas noções. Além disso, como visto, a afiliação a cultos cresce em sociedades sem uma tradição religiosa dominante apoiada pela elite, como é o caso de uma sociedade secular e religiosamente plural (Bainbridge e Stark, 2008).

Todavia, a secularização, inevitavelmente, leva a perdas para a religião. Entre as principais causas da secularização está o progresso: “*Progresso* é o aprimoramento gradual da capacidade humana de alcançar recompensas desejadas” (Def.81). Esse fenômeno possibilita o desenvolvimento de sistemas culturais alternativos à religião. “*Cultura* é o complexo total de explicações trocadas pelos humanos” (Def.30). Como já visto, “*Explicações* são afirmações sobre como e por que as recompensas podem ser obtidas e os custos enfrentados” (Def.10). Assim, “As explicações formarão um *sistema cultural* se forem partes de uma explicação maior que as inclua” (Def.31). Entre os sistemas culturais desenvolvidos pelo progresso e frutos da secularização estão a política e a ciência. “A religião estará entre as primeiras especializações culturais a emergir no desenvolvimento das sociedades” (P70), “A política emergirá como um sistema cultural após a religião tê-lo feito” (P306) e “A ciência emergirá como um sistema cultural após a política tê-lo feito” (P307). Assim, a política e a ciência representam uma ameaça à religião ao fornecerem recompensas gerais e compensadores que podem concorrer com os das organizações religiosas ao suprimi-las ou desacreditá-las.

Sistematização das noções de magia

Tendo compreendido de forma geral a Teoria da Religião de Bainbridge e Stark, é possível sistematizar e analisar

suas noções de magia. Muitas dessas noções são importadas de clássicos da socioantropologia ou psicanálise, como Émile Durkheim, Max Weber, Bronislaw Malinowski, E.E. Evans-pritchard e Sigmund Freud. Contudo, muito também se sustenta em pesquisas contemporâneas⁴. O uso de teorias da magia atualizadas se torna uma necessidade, pois as noções de Stark e Bainbridge pretendem ser úteis também na compreensão de *pseudociências mágicas*, como eles definem muitas práticas mágicas modernas no Ocidente.

Para iniciar a sistematização, será dada continuidade à distinção entre magia e religião mencionada na sessão anterior: "*Religião* refere-se a sistemas de compensadores gerais baseados em suposições sobrenaturais" (Def.22) e "*Magia* refere-se a compensadores específicos que prometem proporcionar recompensas desejadas sem preocupação com as evidências relativas" (Def.52).

Portanto, o primeiro elemento distintivo da magia é o privilégio sobre compensadores específicos, mais utilitários e imediatos, como obter um emprego ou curar-se de uma doença. Assim, para Bainbridge e Stark (2008), preocupações com o sentido da vida ou o significado do universo não fazem parte das preocupações mágicas. Ainda sobre isso, diferentemente da religião, os compensadores da magia não necessariamente têm de ser sobrenaturais, isto é, forças exteriores à natureza que podem cessar ou alterar forças físicas. Dessa forma, os compensadores específicos da magia podem tratar de forças naturais ou que diluam o sobrenatural no natural, como nas pseudociências mágicas contemporâneas – por exemplo, psicoterapias alternativas ou a astrologia – que através de termos como *magnetismo*, *orgone*, *id* buscam um aspecto científico, não sobrenatural.

Se o primeiro elemento da definição o distingue da religião, o segundo elemento, a ausência de preocupação com as evidências relativas, o distingue da ciência, pois enquanto a magia oferece compensadores "[...] como explicações corretas não passíveis de avaliação empírica e consideradas insatisfatórias se devidamente avaliadas" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 55), a ciência tem a preocupação de sempre avaliar empiricamente suas alegações e é um meio eficiente para tal. Se aqui Bainbridge e Stark invocam Weber para justificar o critério de verificabilidade empírica da ciência para contrastar com a magia, eles mencionam Malinowski para afirmar que a magia floresce quando uma sociedade carece dos meios para tal tipo de avaliação. Assim, a magia mantém essa relação próxima entre religião e ciência, embora a proximidade com esta última seja mais aparente, já que "A principal característica da magia é ser uma pseudociência" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 133).

Contudo, na relação entre o universo mágico e religioso, quanto às relações da magia com os deuses, naquelas formas que usam explicitamente explicações sobrenaturais, a magia, na verdade, lida com semideuses, seres sobrenaturais de alcance e poder limitados, como santos, anjos, espíritos e demônios. Portanto, divindades de longo alcance são exclusivas às religiões,

no entanto, religiões que ainda contenham elementos mágicos também podem possuir semideuses, como no catolicismo há diversos santos e anjos. E quanto maior for a dimensão mágica em uma religião, maior a quantidade de deuses e semideuses e de sacerdotes que intercedam em todas essas relações. Em sociedades em que tanto a religião quanto a magia buscam satisfazer a demanda por compensadores específicos haverá competição entre ambas e a religião irá se opor à concorrência mágica e seus semideuses, porém, "Se uma religião não oferecer compensadores específicos, ela tolerará a magia de base sobrenatural e os semideuses fora de seu próprio sistema" (P105).

Ainda sobre a relação entre magia e religião, Bainbridge e Stark (2008) afirmam que "A magia é mais vulnerável ao descrédito do que a religião" (P91), pois enquanto a primeira se dedica a compensadores específicos que são potencialmente falsificáveis, os compensadores da segunda, por sua generalidade, correm menos risco de descrédito pela ciência. E porque temem cair em descrédito, "Com o tempo, os especialistas religiosos tenderão a reduzir a quantidade de magia que oferecem" (P93), contudo "Se a demanda por magia persistir mesmo depois de os especialistas religiosos deixarem de fornecê-la, outros se especializarão em distribuí-la" (P94), assim "Os papéis de especialista religioso e de mago tenderão a se diferenciar, bem como a cultura religiosa e a cultura mágica, de forma geral" (P95). "*Magos* são os especialistas culturais cuja atividade principal é proporcionar compensadores específicos" (Def.53).

Além da generalidade dos compensadores religiosos, a promessa da obtenção de recompensas só em um futuro muito distante ou em outra realidade também age como mecanismo que dificulta o descrédito da religião pela ciência. Isso também possibilita a formação de organizações religiosas estáveis e duradouras devido às relações de troca a longo prazo entre indivíduos e religião. A magia, ao contrário, por seu foco em compensadores imediatos é incapaz de construir organizações duradouras. E esse é outro aspecto que justifica uma noção de magia clássica da socioantropologia, advindo especificamente de Durkheim (1996): não existe igreja da magia. Além disso, porque o fracasso em seus serviços é mais evidente, a formação de organizações visíveis e bem estabelecidas de magos pode ser contraproducente.

Dessa forma, porque "Os magos não podem forçar os outros a se envolver em padrões de troca estáveis e duradouros" (P96), eles não poderão sustentar uma organização com um laicato comprometido e ficarão, assim, restritos a clientes individuais, o que, por sua vez, implica que eles terão muito menos poder do que os sacerdotes. Apesar da magia, em estado puro, não poder criar comunidades morais, ela pode criar grupos temporários que podem, por sua vez, evoluírem para cultos religiosos. Esse é um fenômeno que tende a ocorrer, pois como "Os magos são muito menos poderosos do que os especialistas religiosos" (P99), eles buscam aumentar suas recompensas ao entrar em uma religião (Bainbridge e Stark, 2008).

⁴ Contudo, pelo livro ter sido publicado na década de 1980, a atualidade das referências já não é tão consistente.

Antes de apresentar a dinâmica da magia na formação de cultos e seitas, deve-se compreender por que a magia não é um sistema cultural. Como já mencionado, a religião é um sistema cultural – assim como a política e a ciência –, contudo, para Bainbridge e Stark, a magia não é. Para os dois sociólogos,

[...] a evolução para um sistema cultural depende da descoberta de explicações que comprovadamente consigam unir as subexplicações relevantes. As explicações específicas da magia são continuamente desacreditadas. Vamos supor que consigamos ligar duas explicações mágicas, E_1 e E_2 , por meio de uma explicação maior, E_x . O descrédito de E_1 enfraqueceria E_x e tenderia, portanto, a reduzir também o valor de E_2 . [...] O descrédito de E_1 pode tender à desqualificação do valor do mago, e os magos podem se proteger (em alguma medida) com um amontoado de explicações contraditórias que podem funcionar como desculpas específicas para encobrir fatos indesejados (Bainbridge e Stark, 2008, p. 140).

Portanto, "As explicações da magia não são um sistema cultural" (P100), e "Ao lidar com o descrédito de suas explicações, os magos tendem a gerar um grande número de explicações novas e não relacionadas" (P101).

Quanto às seitas e cultos, os autores não se aprofundam na influência da magia nos movimentos de seitas, porém, o que é relevante mencionar é que "[...] o cisma religioso pode produzir seitas que distribuem compensadores relativamente específicos, ainda que, normalmente, não tão específicos quanto os compensadores oferecidos pelos magos" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 141). E se há uma religião dominante numa sociedade, ela deve oferecer compensadores específicos, ou seja, elementos mágicos, caso queira evitar um cisma, pois se ela não ofertar compensadores específicos, outros ofertarão. Mais um elemento relevante é que é possível haver cultos de clientela, ou seja, cultos estritamente mágicos de relação exclusivamente consumista paralelos ou juntos a seitas ou mesmo igrejas. Isso ocorre, em geral, por meio de agentes religiosos autônomos, aqueles que apesar de estarem inseridos em uma seita ou igreja, não agem em nome dela quando oferecem práticas mágicas não convencionais ao laicato. Porém, esses cultos de clientela também podem atuar paralelos aos movimentos de cultos religiosos, "[...] agindo como organizações de frente que facilitam o recrutamento para o movimento patrocinador. Exemplo incluem a cientologia e a meditação transcendental" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 273).

Nos cultos, o papel da magia é mais significativa que nas seitas. No intuito de expandir a definição original de culto – Def.58, já mencionada – para incluir cultos mágicos, Bainbridge e Stark afirmam que "Os fundadores de cultos são especialistas religiosos ou magos que estabelecem novas organizações para criar, manter e trocar novos compensadores" (Def.68). Portanto, apesar de não haver igreja da magia, magos podem criar organizações temporárias, contudo, ao manterem estas por um longo

período, elas se tornam religiões. Assim, "Os cultos mágicos tendem a evoluir para cultos religiosos quando seus participantes mantêm relações de troca duradouras uns com os outros" (P189).

Sobre o modelo psicopatológico, os autores afirmam que muitos dos trabalhos acadêmicos que inspiraram a delimitação desse tipo de culto focaram muito mais na magia do que na religião. Assim, os fundadores desse modelo de culto e os curandeiros mágicos, também chamados de xamãs pelos autores, teriam suas visões sobrenaturais quando acometidos por doença mental ou estresse físico. Já sobre o modelo empresarial, Bainbridge e Stark dizem que, devido às relações de curto prazo entre o fundador de um culto mágico empresarial e seus clientes, a fraude se torna especialmente favorável nessa situação, além disso, o "[...] mago pode ser mais capaz do que um sacerdote de esconder de seus clientes o fato de que nem mesmo ele confia em seus próprios compensadores" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 222).

E quanto ao modelo de evolução subcultural, esse terá maior possibilidade de aparecer em grupos já bastante implicados no *meio oculto*⁵ e, portanto, o surgimento de um culto religioso nesse modelo é mais provável a partir de um culto mágico já existente. Na sociedade contemporânea, um dos maiores exemplos de cultos mágicos inserido nesse modelo é a subcultura das psicoterapias. E como uma característica desse tipo de culto é que não há separação clara entre produtores e consumidores, cada aderente pode ser um mago.

Sobre os efeitos da secularização e do progresso cultural na magia, estes dois processos levam ao desenvolvimento da ciência e política que, por sua vez, oferecem novas recompensas que diminuem a necessidade de compensadores, porém, elas também avaliam – em especial a ciência – as explicações dos compensadores específicos da magia, os quais estão mais suscetíveis ao descrédito do que os compensadores gerais da religião, portanto, "O progresso cultural reduz o mercado disponível para a magia" (P310) e "O progresso cultural estimula o abandono da magia pela religião" (P311). Porém, segundo Stark e Bainbridge (2008), ainda haverá algum mercado para a magia na sociedade contemporânea, pois se antigas necessidades são saciadas, novas necessidades menores continuam a ser geradas. E os cultos, entre eles os cultos mágicos de clientela, devido ao seu aspecto intrinsecamente inovador, são mais capazes de se sobressair, à medida que a secularização progride, quando comparados com as igrejas e seitas ainda apegadas a tradições religiosas. Por fim, os cultos de clientela, frequentemente, fingirão estar inseridos nos domínios da ciência ou política, e não da religião, mostrando assim, capacidade de adaptação.

Análise

Pesquisas socioantropológicas de magia têm adquirido uma abordagem mais pontual nas últimas décadas, focando em elementos específicos das práticas e pensamentos mágicos, assim

⁵ Embora eles não definam *oculto*, a palavra parece estar associada no texto com o significado popularmente dado a temas mágicos.

como períodos e sociedades estritamente delimitados, portanto, se diferenciando das abordagens que tendiam a teorias mais universalizantes de autores clássicos, como James Frazer, Marcel Mauss ou Bronislaw Malinowski. A teoria da religião de Stark e Bainbridge e, conseqüentemente, suas noções de magia, por dar continuidade a essa característica clássica de criar grandes teorias com proposta universalizante para a compreensão das dimensões religiosas e mágicas, se apresenta, assim, como uma teorização que vai na contramão do que tem sido feito nas ciências sociais contemporâneas. Contudo, apesar de se reconhecer os limites das grandes teorias e a maior precisão das abordagens mais pontuais, os conceitos universais de magia propostos pelos dois sociólogos possibilitam maior comunicação entre acadêmicos que trabalham em distintas áreas de pesquisa investigando diferentes épocas, sociedades e culturas (Bailey, 2006).

Além de favorecer a integração e unidade entre pesquisas sobre magia, as noções de Bainbridge e Stark a respeito do tema se mostram muito atuais quanto a determinadas transformações das práticas e pensamentos mágicos na sociedade moderna ocidental. Uma dessas transformações é a busca de legitimação pela ciência. Segundo Wouter Hanegraaff (2003), a magia tem se racionalizado e esse fenômeno é uma forma de adaptação a um mundo ocidental secular e racional. E uma adaptação está diretamente relacionada a uma legitimação, ou seja, como os praticantes de magia fazem de suas práticas algo socialmente aceitável aos olhos dos outros e para si mesmos. E a busca de concordância com as verdades da ciência tem sido a principal maneira para magistas modernos adquirirem legitimação.

Como já foi demonstrado na sistematização da magia de Bainbridge e Stark, muitos cultos mágicos de clientela tentam parecer estar inseridos em algum ramo da ciência. E um dos exemplos disso mais citados pelos autores são determinadas culturas da psicoterapia. Essa, aliás, é outra observação pertinente das noções de magia encontradas na obra sobre as transformações da magia contemporaneamente. Hanegraaff (2003) comenta que a psicologia é uma das ciências mais usadas por magistas modernos como legitimação científica.

Assim, se as noções de magia de Bainbridge e Stark acompanham o caráter de teoria universal dos clássicos, elas se diferenciam das noções clássicas – e até mesmo de algumas contemporâneas – por perceber a qualidade adaptativa da magia. Retomando Hanegraaff (2003), ele discorda da visão de que a magia é estática, não sendo capaz de adaptar-se a novas condições sociais e culturais, sendo contemporaneamente apenas resquício de algo fadado à desintegração. Segundo ele, a magia é dinâmica e diversa, sujeita a mudanças históricas, e a magia contemporânea sobreviveu ao desencantamento do mundo

porque ela adaptou-se ao mundo moderno, transformando-se, sendo uma outra magia que ele denomina *magia desencantada*, pois absorveu elementos que contribuíram ao desencantamento.

Contudo, apesar desses pontos positivos, as noções de magia de Stark e Bainbridge apresentam algumas deficiências significativas. Como já comentando, uma abordagem ahistórica e universalizante⁶ – fruto de uma teoria dedutiva que se baseia na imaginação e na lógica, não exatamente na história – ao tentar servir de fundamentação teórica para todo contexto mágico-religioso, acaba, no fim das contas, não servindo adequadamente para nenhum devido às superficialidades e incoerências específicas de caso a caso. Além disso, abordagens desse tipo podem mascarar os contextos sociais, históricos e religiosos nos quais os produtores da teoria estão inseridos e que adentram furtivamente em seus conceitos. E após uma leitura atenta de *Uma Teoria da Religião* é possível notar certo etnocentrismo, um olhar que parte de uma sociedade americana e cristã e que influencia na formação de noções que se propõem a abranger toda e qualquer sociedade e universo mágico-religioso.

É inevitável a presença preponderante da realidade religiosa americana quando a quase totalidade das pesquisas usadas como referência para a construção dos conceitos em *Uma Teoria da Religião* são sobre os Estados Unidos. E a presença de um discurso cristão é sutilmente sentida, por exemplo, quando a ideia geral de religião é em inúmeras passagens intercambiável com a realidade histórica do cristianismo: "Quando desfrutava de uma aliança efetiva com o Estado, a religião era ágil em suprimir sua rival, a ciência" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 379). Ou quando termos advindos do vocabulário cristão são usados para definir qualquer expressão religiosa em sua teoria, como *igreja* e *seita*. Porém, quanto ao que concerne ao tema aqui analisado, a oposição religião/magia é um exemplo evidente do peso que a história e o *ethos* cristão têm na obra dos dois sociólogos.

A separação em *magia pura* e *religião pura* já é bastante problemática metodologicamente por não retratar a realidade *mágico-religiosa* comumente encontrada até mesmo nos protestantismos mais desencantados.⁷ Aliás, Stark e Brainbridge retomam não só a velha dicotomia socioantropológica magia/religião, como a popular e também problemática tríade magia/religião/ciência, um dispositivo teórico controverso nas investigações sobre crenças e ritos de povos não-ocidentais, já que os três termos são ocidentais e há a possibilidade de projetá-los nessas sociedades (Hanegraaff, 2012). Porém, essa tríade também tem se mostrado, na história das ciências sociais, extremamente eficaz para definir e empoderar a religião e a ciência, e pouco dizer – ou dizer de forma mordaz – o que supostamente a magia é (Styers, 2004).

⁶ Apesar de R. Stephen Warner ter afirmado que a aplicação da Teoria da Escolha Racional aos estudos da religião, inicialmente, se limitaria ao contexto americano, Stark e Bainbridge não fazem tal limitação.

⁷ Como pergunta o próprio Rodney Stark (2001) em artigo sobre reformulações conceituais acerca da magia, religião e ciência, o que distinguiria a recitação de uma oração de um pai protestante para a recuperação de um filho doente da recitação de uma suposta fórmula mágica direcionada ao mesmo resultado?

Apesar dos autores atestarem as interseções entre magia e religião em muitas passagens da obra, contraditoriamente suas proposições afirmam e reafirmam uma separação compulsória, uma *dicotomia universal* entre elas: "Os papéis de especialista religioso e de mago tenderão a se diferenciar, bem como a cultura religiosa e a cultura mágica, de forma geral" (P95). Continuando o argumento da influência da história e *ethos* cristão na delimitação das noções de magia nesta obra, a impressão recorrente é que os autores assumem o discurso e as históricas ações antimágicas do cristianismo, que a levaram ao desejo de distanciamento da magia, como norma geral a qualquer desenvolvimento religioso.

Essa oposição cristã à magia decorre do que o antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino (1958, 1982), chama de *polêmica antimágica*, fenômeno que perpassa todo o curso da civilização Ocidental⁸, no qual o termo magia é utilizado para designar as crenças, práticas e/ou comportamentos do *outro*, o inimigo, o estrangeiro, o herege, ou seja, qualquer um que o *eu* como cultura ou grupo dominante se opõe e utiliza de uma gama variada de estigmas que faziam – e fazem – da magia uma categoria de exclusão e depreciação no Ocidente. Fenômeno que os próprios autores em análise reconhecem quando dizem que "[...] o Ocidente é, de alguma forma, único na hostilidade das principais crenças contra os magos" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 136), embora não percebam que incluem essa polêmica antimágica de forma sutil em sua teoria da religião.

Além disso, quando eles alegam que "Com o tempo, os especialistas religiosos tenderão a reduzir a quantidade de magia que oferecem" (P93) ou que "Embora haja uma abundância de magia nas sociedades modernas, ela tende a ser claramente diferenciada da religião" (Bainbridge e Stark, 2008, p. 136), essa *diminuição da magia* ou *diferença clara* parece não coincidir com a realidade religiosa, por exemplo, do Brasil e de muitos outros países latino-americanos em que religião e magia sempre estiveram fortemente imbricadas, mas, principalmente após a segunda metade do século XX, a presença de religiões extremamente magificadas se tornou ainda mais aparente através do neopentecostalismo e Renovação Carismática Católica (Prandi, 1992). Mesmo para os Estados Unidos o surgimento e desenvolvimento do pentecostalismo e dos Novos Movimentos Religiosos como expressões crescentes de remagificação religiosa atestam contra a posição de Bainbridge e Stark de que há uma diferença clara entre uma e outra na sociedade moderna.

Entre outras críticas relevantes a serem mencionadas, a atribuição de compensadores específicos à magia e de compensadores gerais à religião como medida distintiva entre ambas é um argumento bastante contestado por, mais uma vez, não coincidir com a realidade de muitas manifestações mágico-reli-

giosas. Como já mencionado, o próprio Stark, em artigo publicado cerca de vinte anos após *Uma Teoria da Religião*, afirma que apesar dessa noção parecer útil, é um argumento insuficiente. Ainda sobre os compensadores, o uso dicotômico das categorias natural/sobrenatural também não retrata a realidade histórica da magia na pré-modernidade e nem mesmo de muitas culturas autóctones contemporâneas (Nöth, 1996).

Relevante mencionar também o que parece uma perspectiva evolucionista implícita em determinadas proposições e passagens da obra. Por exemplo, as proposições 70⁹, 306¹⁰ e 307¹¹ afirmam que culturalmente primeiro se desenvolve a religião, depois a política e, por fim, a ciência, porém, ao comentar os *estágios da evolução religiosa* eles dizem que:

Ninguém nega que em tais sociedades [simples] a especialização cultural não tenha alcançado o ponto em que especialistas religiosos de tempo integral aparecem, e que a magia ainda não tenha se diferenciado claramente da religião [...] a religião desvinculou-se da magia (Bainbridge e Stark, 2008, p. 151).

Portanto, é possível estabelecer o esquema evolutivo: magia/religião > religião > política > ciência. Negar esse aparente evolucionismo se torna ainda mais difícil por eles afirmarem que suas noções teóricas não são simples tipos ideais, mas representações empíricas baseadas na observação do mundo, na imaginação e na lógica. Importante lembrar que perspectivas evolucionistas do desenvolvimento da magia e religião são rejeitadas desde que Edward B. Tylor e Sir James Frazer a proporem no fim do século XIX.

Considerações finais

Como visto, há elementos úteis e válidos entre as noções de magia na teoria da religião de Stark e Bainbridge, como o reconhecimento e busca de adequação teórica às manifestações mágicas contemporâneas e a correta percepção de que a magia moderna tende a buscar se legitimar pela ciência. No entanto, as noções de magia dos autores ainda sofrem de problemas teóricos que persistem desde os clássicos da socioantropologia, como o etnocentrismo ou –possível– evolucionismo, em geral decorrentes do discurso polêmico antimágico inerente à civilização ocidental. Nota-se também a limitante concepção de magia pura e de suposta redução gradual da dimensão mágica na esfera religiosa, o que não condiz com a realidade social contemporânea, em particular no Brasil.

Apesar dos problemas identificados, as noções de magia de Stark e Bainbridge não perdem sua validade teórica já que os autores reconhecem a possibilidade de melhoramentos na teoria da religião e estão abertos a críticas com este propósito. Segundo eles:

⁸ O conceito de magia, assim como o de religião, é Ocidental, surge e se desenvolve nessa civilização (Pasi, 2008).

⁹ A religião estará entre as primeiras especializações culturais a emergir no desenvolvimento das sociedades.

¹⁰ A política emergirá como um sistema cultural após a religião tê-lo feito.

¹¹ A ciência emergirá como um sistema cultural após a política tê-lo feito.

O caráter tautológico das teorias dedutivas no nível abstrato consiste em sua virtude principal. Assim, afirmações bastante gerais e abstratas tornam-se sujeitas à testagem empírica. Uma vez que exigem a veracidade de certas proposições, quando uma proposição é falsificada, este resultado é conduzido de volta à cadeia lógica, colocando o sistema inteiro em dúvida. Poder-se-ia argumentar, no entanto, que a teoria dedutiva não foi falsificada, tendo-se estabelecido, na verdade, que não é aplicável à realidade ou universo particular em questão (Bainbridge e Stark, 2008, p. 19).

Assim, seguindo esta lógica, é possível dizer que devido à incongruência com o universo religioso mais encantado no Brasil desde a segunda metade do século passado, as proposições que alegam uma diminuição e distanciamento da magia na religião, por exemplo, estariam erradas e, portanto, a teoria da religião de Bainbridge e Stark e sua noções de magia não seriam aplicáveis ao contexto brasileiro. Contudo, as críticas aqui realizadas são apenas apontamentos gerais e, embora se baseiem em algumas investigações realizadas em campo, somente pesquisas empíricas, como afirmam ou autores, que visem testar a teoria da religião e seus conceitos de magia podem invalidá-las ou não.

Dessa forma, este trabalho espera que a sistematização aqui realizada das noções de magia contidas em *Uma Teoria da Religião* de William Sims Bainbridge e Rodney Stark sirva a outros pesquisadores que estejam dispostos a testá-las empiricamente, para, assim, contribuir na análise da aplicabilidade dessas noções na realidade mágico-religiosa brasileira.

Referências bibliográficas

- BAILEY, M. 2006. The meanings of magic. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1(2): 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1353/mrw.0.0052>
- BAINBRIDGE, W. S.; STARK, R. 2008. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas. 496p.
- DURKHEIM, E. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 536p.
- GUERRIERO, S. 2006. *Novos Movimentos Religiosos: O quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas. 136p.
- HANEGRAAFF, W. 2003. How magic survived the disenchantment of the world. *Religion*, 33(1): 357-380. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00053-8](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00053-8)
- HANEGRAAFF, W. 2012. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. 480p.
- MARIANO, R. 2008. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, 20(2): 41-66. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200003>
- MARTINO, E. 1958. *Il Mondo Magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Boringhieri. 217p.
- NÖTH, W. 1996. Semiótica da magia. *Revista USP*, 31(1): 30-41. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31p30-41>
- PASI, M. 2008. Theses de magia. *Societas Magica Newsletter*, 20(1): 1-8.
- PRANDI, R. 1992. Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento do mundo desencantado. *Novos Estudos Cebrap*, 34(1), 33-57.
- STARK, R. 2001. Reconceptualizing religion, magic and science. *Review of Religious Research*, 43(2): 101-120. DOI: <https://doi.org/10.2307/3512057>
- STARK, R. 2004. Trazendo a teoria de volta. *Revista Estudos da Religião*, 4(1): 1-26.
- STYERS, R. 2004. *Making magic: Religion, magic and science in the Modern World*. Nova Iorque: Oxford Press. 304p.
- WARNER, S. R. 2008. Parameters of paradigms: Toward a specification of the U.S. religion market system. *Nordic Journal of Religion and Society*, 21(2): 129-146.

Submetido: 13/03/2021

Aceite: 27/08/2021